D I C T I O N N A I R E

D E

S P I R I T Ù A L I T E

T o m e II.

Prémière Partie

Cabasilas - Comotto

(col.1-1300)

Beauchesne, Paris.

FORDHAM UNIVERSITY LIBRARY NEW YORK, N.Y.

C

CABASILAS (Nicolas). — I. *Vie.* — II. *Écrits.* — III. *Doctrine spirituelle.*

I — VIE — Pour la biographie de cet écrivain byzantin, nous ne possédons que des données fragmentaires. Peut-être arrivera-t-on à l'éclairer et à la préciser, le jour où sa correspondance aura été éditée. En attendant, il faut nous contenter de quelques indications, qui suffisent du moins à situer Nicolas Cabasilas dans la période troublée où il vécut : guerre civile entre les Cantacuzènes et les Paléologues, d'une part (1341-1355); de l'autre, agitations religieuses autour de l'hésychasme ou palamisme.

Au nom de Cabasilas se trouve joint, dans plusieurs manuscrits, celui de Χαμαετός : Νικολάου τοῦ Καβάσιλα, τοῦ καὶ Χαμαετοῦ. Peut-être simple surnom pour le distinguer des nombreux Cabasilas ses contemporains. Nicolas était neveu, par sa mère, de Nil Cabasilas, le célèbre partisan de Grégoire Palamas et polémiste antilatin qui fut nommé évêque de Thessalonique en 1361, et mourut en 1363 sans avoir pu occuper son siège (Sym. Thess., PG., 155, 145 A; cf. L. Petit, *Le Synodicon de Thessalonique,* dans *Échos d'Orient,* XVIII, 1918, 254). Nous savons par Phrantzès, *Annal.*, l. II, c. 5, PG., 156, 751 A, que la mère de Nicolas était une personne pieuse, qui vers la fin de sa vie se retira au couvent de Sainte-Théodora à Thessalonique.

Aux livres III et IV de l'*Histoire* de Jean Cantacuzène, où il est plusieurs fois fait mention de Nicolas Cabasilas, on rencontre également un Cabasilas le Sacellaire (ὁ σακελλίου Καβάσιλας, l. III, c. 73 et 99; l. IV, c. 37; PG., 153, 1132 B et 1296 A; 154, 281 C). C'est à tort que l'on a identifié ces deux noms, prêtant ainsi à Nicolas Cabasilas des actes qui appartiennent à Cabasilas le Sacellaire : celui-ci est *Michel le Sacellaire et Archidiacre,* qui signe avec ce double titre le Tomos synodique du concile palamite en août 1351 (PG., 151, 763 B). Du coup, Nicolas Cabasilas n'apparaît plus, ainsi qu'on inclinait à le croire, comme un opportuniste politique qui avait été paléologiste avant d'être cantacuzéniste. De même, il n'a pas été barlaamite avant d'être palamite, comme beaucoup l'ont pensé grâce à une autre confusion avec le Cabasilas ancien ami de Nicéphore Grégoras et qui eut avec celui-ci la longue discussion rapportée aux livres XXII-XXIV de la Ῥωμαϊκὴ ἱστορία (PG., 148, 1328-1436; cf. aussi 1300 B).

En 1346, lorsque les Thessaloniciens résolurent de se donner à Cantacuzène, Nicolas Cabasilas fut un des deux ambassadeurs envoyés à Bérée auprès de Manuel Cantacuzène, second fils de Jean (Cantacuzène, *Histor.*, l. III, c. 94, PG., 153, 1260 D). Cantacuzéniste fervent, il a laissé des preuves de ses sentiments dans un Éloge de Mathieu Cantacuzène prononcé en 1354 (éd. M. Jugie, dans le *Bulletin de l'Institut archéologique russe à Constantinople,* XV, 1911, 113-118. Cf. *Echos d'Orient,* XIII, 1910, 341). Il jouissait de l'amitié du basileus. En 1349, lors de la retraite projetée de Jean Cantacuzène au monastère de Saint-Mamas, d'abord, puis à celui des Manganes, deux de ses intimes devaient le suivre : Nicolas Cabasilas et Démétrios Cydonès, auxquels l'impérial écrivain décerne, à cette occasion, un très significatif éloge : « ...hommes ayant atteint le sommet de la sagesse, et qui n'ont pas été moins philosophes en action par le choix d'une vie chaste et exempte des maux inhérents au mariage » (*Hist.*, IV, c. 16, PG., 154, 125 AB). Ce séjour projeté au couvent n'eut pas lieu, car les Thessaloniciens réclamèrent bientôt le secours de Cantacuzène contre la révolte des Zélotes. Un acte patriarcal de septembre 1350 signale Nicolas Cabasilas parmi les familiers de l'empereur (τῶν οἰκείων τῷ βασιλεῖ) invoqués comme témoins pour la réhabilitation du moine Niphon. (F. Miklosich-J. Müller, *Acta patriarchatus Constantinop.,* Vienne, 1860, I, 298; cf. PG., 152, 1310 A.) En 1354, lorsque Jean Cantacuzène eut associé à l'empire son fils Mathieu, le patriarche Calliste ayant refusé de couronner celui-ci, on décida l'élection d'un nouveau patriarche. Les évêques réunis à cet effet proposèrent trois candidats : deux métropolites, Philothée d'Héraclée, Macaire de Philadelphie, « et Nicolas Cabasilas, encore simple particulier », ὄντα ἔτι ἰδιώτην (*Hist.*, l. IV, c. 37, PG., 154. 285 C). Cette expression, témoignage évident de la satisfaction éprouvée par le souverain de voir le nom d'un de ses intimes associé à deux noms épiscopaux, peut fort bien s'entendre du fait d'avoir été proposé pour le patriarcat sans même appartenir à la cléricature, et ne préjuge rien pour la suite. Le choix du basileus se porta sur Philothée; et rien ne prouve que Nicolas Cabasilas soit jamais sorti des rangs du laïcat. On serait assez incliné à penser que lors de l'abdication de Jean Cantacuzène (décembre 1354), la retraite du souverain (devenu, on le sait, le moine Joasaph) ait entraîné celle de Nicolas Cabasilas. Mais nous ne connaissons aucune donnée précise sur la suite de sa carrière. Ce qui est sûr, c'est qu'il ne fut jamais évêque de Thessalonique, comme on l'a longtemps cru à tort. « Les documents officiels sont absoluments muets sur l'épiscopat de Nicolas Cabasilas, preuve évidente que cet épiscopat est une pure chimère », concluait définitivement Mgr L. Petit, dans *Echos d'Orient,* XVIII, 1918, 249. Ce qui est certain aussi, et ce qui a peut-être favorisé la confusion, c'est que Nicolas Cabasilas publia, en le faisant précéder d'une préface de sa composition, le grand ouvrage posthume de son oncle Nil sur la Procession du Saint-Esprit. Voir cette préface dans A. Demetracopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1872, p. 78-80, cf. Allatius, *De Nilis,* dans PG., 149, 678-680.

Combien de temps Nicolas survécut-il à son oncle († 1363)? Dans l'état actuel de nos connaissances, rien ne nous fixe sur ce point. La date de 1371, indiquée généralement pour sa mort, semble n'être qu'une déduction d'argumentations erronées sur son prétendu épiscopat et sur la liste des évêques de Thessalonique.

II. — ÉCRITS. — Les deux principaux écrits de Nicolas

D 2 D6 v.2, pt.1

Cabasilas sont : 1° l'*Explication de la Messe*, Ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας, éd. Fronton du Duc dans *Bibliotheca vet. Patrum*, II, Paris, 1624, p. 200 sqq., réimpr. dans PG., 150, 368-492. Excellent exposé méthodique et doctrinal des rites et des formules de la messe byzantine, duquel les meilleurs juges ont toujours fait grand cas. Sauf la réserve qui s'impose pour les chapitres 27-30 à propos des paroles de la consécration et de l'épiclèse, tout le reste ne mérite que des éloges. Telle était déjà la conclusion de Gentien Hervet, en 1548 : « Cetera autem quae sunt in hoc libello sunt ejusmodi, ut nihil magis pium nec magis christianum dici aut fingi possit », PG., 150, 367. Bossuet, en le citant en 1689, appelle très justement Nicolas Cabasilas « un des plus solides théologiens de l'Église grecque », *Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe à un nouveau catholique*, § 28, in fine. Et les auteurs de la *Perpétuité de la foi de l'Église catholique touchant l'Eucharistie* (2e éd., Paris, 1713, p. 242) déclarent à leur tour : « Il y a peu de traités de ce genre où l'on découvre plus de lumières sur les mystères et plus de science ecclésiastique. » L'*Expositio Liturgiae* fut consultée, lors des premières délibérations du concile de Trente sur le sacrifice eucharistique, comme témoin de la tradition catholique.

2° Le *De vita in Christo*, Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς, éd. W. Gass, *Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo*, Greisswald, 1849, 2e partie, p. 1-209; réimprimé dans PG., 150, 493-725. Ouvrage capital de théologie spirituelle, en 7 livres ou λόγοι, présentant la vie surnaturelle comme une vie d'union au Christ qui nous est communiquée par les sacrements et à laquelle nous devons prêter le concours de notre volonté. Une analyse en sera donnée plus bas, dans l'exposé de la doctrine spirituelle de Cabasilas.

3° Un autre groupe d'écrits est constitué par des discours religieux ou homélies. Mentionnons ceux qui ont été édités : *a*) *Homélie contre les usuriers*, PG., 150, 728-749; *b*) Panégyrique de sainte Théodora, dans les *Acta Sanctorum*, april., t. I, p. LV-LXIX, et PG., 150, 753-772; *c*) Panégyrique de saint Démétrios, dans Th. Ioannou, Μνημεῖα ἁγιολογικά, Venise, 1884, p. 67-114; *d*) Homélies Mariales (sur la Nativité de la Sainte Vierge, sur l'Annonciation, sur la Dormition), publiées par M. Jugie dans la *Patrologia Orientalis* de Graffin-Nau, t. XIX, 1925, p. 456-510.

4° Deux pièces très courtes, contenues dans le Cod. Paris. 1213, ne sont pas sans intérêt : *a*) f. 154-155, une « Prière à Jésus-Christ » où l'on retrouve des sentiments et des expressions en parfaite conformité avec le *De vita in Christo*. Texte et traduction dans *Échos d'Orient*, XXXV, mars 1936, *b*) f. 282-285, le bref pamphlet « contre les radotages de Grégoras », κατὰ τῶν τοῦ Γρηγορᾶ ληρημάτων, dont on peut voir un extrait tronqué, parmi les « Elogia Gregorae » placés par Boivin en tête des œuvres de Grégoras, PG., 148, 61.

Nous avons signalé, dans la notice biographique, l'Éloge de Mathieu Cantacuzène, édité par Jugie dans le *Bull. de l'Inst. archéol. russe à Constantinople*, XV, 1911. Il faut y ajouter celui d'Anne Paléologine, publié par le même éditeur, *ibid.* Pour l'indication des autres écrits, lettres, discours, panégyriques, etc., voir Fabricius-Harles, *Bibliotheca graeca*, Hambourg, 1807, t. X, p. 25-30; cf. PG., 150, 355-362; et K. Krumbacher, *Geschichte der byzantin. Litteratur*, 2e éd., Munich, 1897, 159.

III. — DOCTRINE SPIRITUELLE. — Une analyse sommaire du *De vita in Christo* en donnera une idée suffisante, car il réunit comme *ex professo* un fonds d'idées que l'on retrouve éparses dans les autres écrits. Nous y ajouterons une sorte d'aperçu synthétique.

1. *Analyse du De vita in Christo.* — L'ouvrage est divisé en 7 livres (λόγοι) d'inégale étendue. Le livre I présente assez longuement en un premier exposé d'ensemble ce qui en réalité fait le sujet de tout l'ouvrage : la « vie dans le Christ », c'est-à-dire la vie surnaturelle, nous est donnée, est accrue en nous par le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie. Le rôle de chacun de ces sacrements est étudié dans les trois livres suivants. Le livre V constitue une sorte de digression, où, à propos des symbolismes de la consécration de l'autel, l'auteur souligne la place centrale du Christ dans notre sanctification. Le livre VI montre quelle part de coopération nous devons apporter à cette activité principale du Christ, pour conserver en nous la vie divine et lui assurer l'abondance de ses fruits : il y a là des considérations fort remarquables par la manière dont elles rattachent au dogme christologique la véritable ascèse chrétienne. Constatation analogue pour le livre VII, où, par une sorte de récapitulation, est décrite la transformation de l'âme qui a fidèlement prêté son concours à l'efficacité des sacrements.

Le titre même « Vie dans le Christ » est un programme. Le livre s'ouvre par cette lumineuse affirmation : « La vie dans le Christ germe en ce monde et reçoit ici-bas ses commencements, mais elle n'atteint sa perfection que dans l'autre monde. » Vie dans le Christ, c'est-à-dire, vie du Christ passant en nous par un mystère d'union et d'intimité dont l'exposé constituera le fond de l'ouvrage, et que nous appelons vie surnaturelle.

Cette vie surnaturelle est l'œuvre de Dieu, l'œuvre de la grâce ; mais elle réclame aussi une coopération humaine (col. 501 B). Rôle de Dieu et rôle de l'homme : telles sont les deux grandes divisions adoptées. Rôle de Dieu, objet des cinq premiers livres ; rôle de l'homme, objet des deux derniers. L'homme offre sa bonne volonté, dont la tâche consiste à se soumettre à la grâce (501 B). Tout le reste appartient au Christ, qui agit spécialement par le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie. Ces divisions, qui paraissent très nettes, se retrouvent bien en effet dans le corps de l'ouvrage, mais ne sont pas toujours suivies avec la rigoureuse constance qu'elles semblaient annoncer. Voici, autant qu'elle est saisissable, la trame de l'argumentation.

A) *Rôle de Dieu.* — Pour adhérer au Christ, il faut passer par où il a passé, souffrir ce qu'il a souffert. Or, le Verbe s'est fait chair ; Dieu par nature, il a déifié la nature humaine ; homme, il est mort et il est ressuscité. Nous recevons le Baptême afin d'être associés à sa mort et à sa résurrection ; la Confirmation, afin de participer à l'onction royale de sa divinité ; l'Eucharistie, afin de communier en toute réalité à sa chair et à son sang. (Col. 521 B.)

Le Baptême nous confère la naissance à la vie du Christ, en nous dépouillant du vieil homme et en nous conformant à Jésus-Christ (524-525, 534-536, 541). Le Baptême une fois reçu, l'âme vit d'une vie divine (548 B), qui nous rend capables d'actes surhumains tels que l'amour héroïque des martyrs (549-552).

La Confirmation nous confère le Saint-Esprit pour mettre en branle les facultés spirituelles établies en nous par le Baptême (569), afin de nous faire vivre selon le Christ. Notons, en passant, que Cabasilas n'a

pas l'idée du caractère imprimé par la Confirmation : car il admet la reconfirmation des apostats (545 B). Son argumentation est basée sur une application trop stricte, aux trois sacrements de l'initiation chrétienne, de la parole de saint Paul (Act., 17, 28) : *In ipso vivimus, et movemur, et sumus*. Le Baptême, conclut-il, nous donne l'être surnaturel ou le principe d'opération; la Confirmation met en mouvement ce principe d'opération; l'Eucharistie alimente la vie (504 A). L'apostat n'a pas perdu le principe d'opération; c'est pourquoi il ne doit pas être rebaptisé, mais il faut remettre en mouvement ce principe par la Confirmation.

L'Eucharistie réalise ici-bas l'idéal de l'union au Christ (581). Cabasilas accentue à plaisir l'intimité de cette union, il enseigne avec force la nécessité et les effets de l'Eucharistie, jusqu'à employer des expressions qui à première vue paraîtraient excessives, mais qui peuvent fort bien s'expliquer (M. de la Taille, *Mysterium fidei*, éd. 3, Paris. 1931, p. 576, 602, 496); il recommande la communion fréquente (596 D).

B) *Rôle de l'homme.* — Par l'Eucharistie Jésus-Christ devient notre compagnon, mais il veut que nous prenions notre part à la lutte, déclare déjà Cabasilas au l. IV (608 A-C). Cette opération, objet surtout des l. VI et VII, consiste dans la conformité à la volonté de Dieu. On l'obtient par l'oraison mentale (μελέτη, λογισμός, μελετᾶν, λογίζεσθαι), qui nous fait penser aux choses du Christ, à ses bienfaits, à ses sacrements, à son amour, et prendre les sentiments du Christ (644-645), nous détachant par là même des pensées et des sentiments de la terre (648). Notre auteur s'attarde avec complaisance à montrer les avantages de cette « méditation » : elle est un moyen efficace d'observer les préceptes; car en nous pénétrant de notre dignité et de la bonté de Dieu, elle nous aide à nous relever de nos péchés par la contrition, la confiance et l'amour (648-653). Elle obtiendra cet effet, si elle est continuelle (653 CD), sans détriment d'ailleurs pour l'accomplissement des devoirs d'état (657-659); elle nous fait régler notre vie sur les béatitudes évangéliques (661-676).

En vérité Jésus est le seul modèle à contempler, conclut Cabasilas en termes fort suggestifs : οὕτω τὰ Χριστοῦ θεωρεῖν..., ὅτι τὸ παράδειγμα ...μόνος ἐστὶν Ἰησοῦς (677 D). L'âme qui, ainsi pénétrée des exemples du Christ, coopère à la grâce des sacrements, se voit transformer; et cette transformation, qui est la vraie vertu, la vraie sainteté, réside dans la volonté, nullement dans les miracles ou les charismes (687). Or, la joie et la douleur sont la pierre de touche de la volonté : le juste doit donc partager les joies de Jésus-Christ et s'affliger de ce qui l'afflige (689-697). Il y a là une belle page sur le saint abandon (697-700), et aussi sur l'amour pur (701-704) où l'on pourrait voir une pointe de quiétisme s'il n'apparaissait nettement que l'auteur exclut seulement la crainte servile et veut imprégner d'amour le sentiment même de la contrition. La joie du juste est exempte d'égoïsme (705 CD), elle a sa source dans l'amour de Dieu, l'amour pour le Christ, source continue et durable (708-709). Ici encore, magnifique parallèle entre l'amitié divine et l'amitié humaine, 709-715 (οἰκειότερος ἡμῖν καὶ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ὁ Σωτήρ, (712 A) : « Le Sauveur nous est plus intime que notre âme même »). L'ami du Christ partage les souffrances du Christ, mais aussi ses joies et sa félicité. Telle est la vie des justes : bienheureuse dès maintenant, bienheureuse de manière définitive après la mort (720 CD). Les dernières pages sont un essai de récapitulation pratique : le rôle de Dieu consiste à nous donner l'esprit d'adoption filiale, et avec lui la charité et le bonheur, par les sacrements (720 D); notre rôle, à nous, est de conserver la charité, de demeurer dans l'amour, donc de demeurer en Dieu, en gardant les commandements, en imitant Jésus-Christ, en vivant en lui (721). Amour et joie qui constituent la vie bienheureuse dès ici-bas (724 C). Vie mystérieuse certes, mais qui se manifeste par ses effets, lesquels révèlent les fils vivants du Dieu vivant (725 AC). En dernière analyse, vie = charité, et la charité demeure éternellement (725 CD).

2. *Aperçu synthétique.* — Le P. Gabriel Horn, S. J., a ramené aux cinq idées suivantes toute la doctrine du *De vita in Christo* : 1° la compénétration du monde futur et du monde présent; 2° les sens spirituels et les facultés spirituelles; 3° les relations intimes du chrétien avec le Christ; 4° l'œuvre de l'homme dans l'union au Christ; 5° l'amour pur. G. Horn, *La vie dans le Christ de Nicolas Cabasilas*, dans RAM., III, 1922, p. 20-45.

Il nous a paru qu'on pourrait ramener toute la théologie spirituelle de Cabasilas à la doctrine du Corps mystique du Christ. L'affirmation paulinienne du Corps mystique revient fréquemment sous la plume de notre byzantin, comme une obsession sacrée. Sans lui donner tous les développements didactiques qu'elle comporte, il en amorce parfois de très suggestifs. Entre autres affirmations qu'il en présente, empruntons quelques lignes à un long passage du début du livre I :

« ... De même que la miséricorde de Dieu est ineffable et que son amour pour les hommes dépasse l'entendement humain et n'a de rapport qu'avec la divine bonté... : de même, et par manière de conséquence, son union avec ceux qu'il aime surpasse toute autre union que l'on puisse imaginer, et ne souffre aucune comparaison. Voilà pourquoi l'Écriture, pour pouvoir énoncer cette intimité, a eu recours à un grand nombre d'exemples, un seul n'y suffisant pas. Tantôt elle allègue l'hôte et la maison, tantôt la vigne et les sarments, tantôt le mariage, tantôt les membres et la tête. Encore aucune de ces comparaisons n'est-elle adéquate : car aucune d'elles ne permet d'atteindre exactement la vérité... » (497 BC). Et cette page, très dense, qu'il faut lire en entier, se termine par cette conclusion : « Le Sauveur est tellement uni toujours et en tout à ceux qui vivent en lui, ... qu'il est tout pour eux... *Nous sommes les membres, il est la tête* : μέλη ἐσμέν, ἐκεῖνος κεφαλή » (500 D). Il ne cesse de montrer la réalité et l'intimité de notre incorporation au Christ : « Nous lui sommes concorporels, vivant de sa vie et devenus ses membres » (501 C). « De toutes manières mêlé et uni à nous, *il se façonne son corps* et devient pour nous ce que la tête est aux membres. C'est en effet parce qu'il est la tête, que nous participons à tous ses biens : car ce qui appartient à la tête doit nécessairement passer au reste du corps » (520 A). Depuis sa mort sur la croix, « tout ce qui appartient à la tête devient aussi nôtre » (520 B).

Toutes ces assertions, si nettes, si bien frappées, sont du livre I : et cela même marque leur importance dans ce que l'on pourrait appeler les lignes principales de la théologie de Cabasilas.

De fait, ce qui sert de base à tous les développements des livres II et III sur le Baptême et la Confirmation, c'est encore l'analogie du corps, de la tête et des membres, la conformation du chrétien au Christ, l'adaptation de la vie du baptisé à la vie du Christ par tout un ensemble de sens nouveaux et de facultés nouvelles constituant un véritable organisme de vie surnaturelle. « Assurément, nous sommes membres du Christ, et c'est l'œuvre du Baptême. Or, l'harmonie et la beauté des membres sont en fonction de la tête... » (548 B). Et, à propos de la Confirmation : « Cette régénération spi-

rituelle appelle une activité et des énergies proportionnées. C'est la Confirmation qui nous les fournit : elle met en branle les énergies spirituelles... » (569 A).

Avec l'Eucharistie, nous voyons se renforcer la doctrine de notre incorporation au Christ. Les images se pressent, se succèdent, s'accumulent. « Il est à la fois et notre hôte et notre demeure : double bonheur, et de l'avoir pour demeure, et d'être nous-mêmes la demeure d'un tel hôte » (584 C). Comme l'olivier franc greffé sur le sauvageon communique à ce dernier ses qualités natives, ainsi notre justice devient christiforme. Car la parole sacrée : *Nous sommes les membres du Christ, chacun pour sa part* (I Cor., 12, 27) ne doit pas être appliquée seulement au corps, mais plus encore à l'âme » (592 CD). Un peu plus loin, c'est l'image de la goutte d'eau perdue dans un océan de parfum; puis celle des noces, l'Eucharistie étant l'unique sacrement par lequel « nous sommes chair de sa chair et os de ses os » (593 CD). Mais voici apparaître une expression nouvelle, qui ne se présente point par hasard et en passant comme une simple figure de rhétorique, car on la retrouve en maints passages et avec des développements assez poussés. C'est celle-ci : *le Christ est le cœur du Corps mystique*. Les grands scolastiques latins ayant généralement, pour des raisons diverses, écarté cette appellation en parlant du Christ, pour lui réserver celle de tête, il est d'autant plus intéressant d'entendre notre byzantin du XIVe siècle s'approprier avec complaisance cette idée de cœur. Il le fait avec la même méthode d'exposé pieux et personnel que nous lui connaissons, sans la moindre allusion à des opinions d'école, et avec l'unique souci de demeurer fidèle aux livres saints, notamment à saint Jean et à saint Paul. Laissons-le parler; nous nous bornerons à deux ou trois citations caractéristiques, renvoyant le lecteur, pour les autres, à notre article des *Échos d'Orient*, XXXV, juin 1936, *Le Christocentrisme de Nicolas Cabasilas*.

La première mention s'offre à nous en un beau passage relatif à la communion fréquente, et où précisément l'analogie du Corps mystique se retrouve reprise tout entière : membres, tête, cœur.

« La misère de notre nature ne laisse pas intact le sceau sacré, car nous portons ce trésor dans des vases de terre. C'est pourquoi ce n'est pas une fois seulement, mais sans cesse, que nous usons de ce remède... C'est en effet de ce cœur bienheureux que la vertu de la table sainte attire en nous la vie véritable. Τήν τε γὰρ ἀληθινὴν ζωὴν εἰς ἡμᾶς ἡ τῆς ἱερᾶς τραπέζης δύναμις ἀπὸ τῆς μακαρίας ἐκείνης ἕλκει καρδίας... Qu'est-ce qui peut mieux commander à un autre être, que la tête aux membres? Or, le Pain de vie nous donne de devenir membres du Christ beaucoup plus parfaitement que tout autre rite sacré. Car, *comme c'est par la tête et le cœur que vivent les membres*, ainsi « celui qui me mange vivra par moi », dit le Sauveur... *Conformément à ce qui est rôle normal du cœur et de la tête*, nous sommes mus et nous vivons comme il vit lui-même, autant qu'il est en lui. C'est pour indiquer cela qu'il ne nous soutient pas la vie à la manière des aliments matériels, mais que la possédant lui-même il nous l'insuffle de son propre sein, *qu'il nous communique la vie comme le cœur ou la tête aux membres;* c'est pour cela qu'il s'est appelé pain vivant et qu'il a dit : « *Celui qui me mange vivra par moi.* » (*De vita in Christo*, l. IV, 596-597. Cf. 620 C, 621 AB).

La *Liturgiae expositio*, cap. 38, nous fournit un texte parallèle qui est lui-même fort intéressant. Parvenu aux rites de la communion, le liturgiste se pose cette question : De quelle manière les saints mystères signifient-ils l'Église? Voici sa réponse : « L'Église est signifiée dans les saints mystères, non point comme en des symboles, mais bien *comme dans le cœur sont signifiés les membres* (ὡς ἐν καρδίᾳ μέλη), et comme en la racine d'un arbuste ses branches, et, selon la parole même du Seigneur, comme en la vigne les sarments. Car il n'y a pas ici seulement communauté de nom, ou analogie de ressemblance, mais identité de réalité » (452).

Notons, pour finir, que l'on retrouve, et cette fois avec des considérations pratiques d'une remarquable insistance, la mention du cœur étroitement associée à celle de la tête, lorsque, au l. VI, Cabasilas expose les conséquences effectives de ces doctrines sur notre vie de sanctification. Ne pouvant citer intégralement, faute d'espace, contentons-nous d'extraire de ces pages trois affirmations qui inciteront à connaître tout le contexte, car tout le contexte est nettement démonstratif.

«... Quiconque a décidé de vivre dans le Christ doit nécessairement *se tenir dans la dépendance de ce cœur et de cette tête*, car ce n'est pas d'ailleurs que nous vient la vie» (644 A). «... Ainsi donc, *vivre n'est pas possible sans être en dépendance de ce cœur...* » (644 B). «... Nous sommes les temples du Dieu vivant. Membres du Christ, ces membres; de ces membres les Chérubins adorent la tête; ces pieds, ces mains *sont sous la dépendance de ce Cœur* » (648 B). La conséquence pratique s'impose : nos membres doivent rester purs, puisqu'ils sont les membres du Christ; dépendant de ce cœur qui est le Christ, nous devons avoir les mêmes sentiments et les mêmes vouloirs que lui.

Il est aisé de voir quelle signification donne Cabasilas à l'expression *Cœur du Corps mystique*. C'est que le cœur est le principe intime des forces vitales, et que le Christ est le principe intime de nos forces vitales surnaturelles. Notre byzantin s'en tient manifestement à cette analogie générale. Il sait d'ailleurs que c'est une simple analogie, la réalité divine dépassant de beaucoup les possibilités de concept et de langage humain. Et c'est précisément pourquoi, à la différence de nos scolastiques occidentaux, il n'hésite pas à associer ensemble les deux expressions de Tête et de Cœur.

Ajoutons, à titre d'indication dont le développement serait facile à trouver à travers les écrits de Cabasilas, qu'il n'oublie pas pour autant le rôle essentiel du Saint-Esprit. La *vie dans le Christ* est aussi la *vie dans l'Esprit* (504 C, 617 B; cf. 569-573, 553 C, 400 BC, 452 AC). Ajoutons enfin que le rôle de Marie, sans faire l'objet d'une étude *ex professo*, se trouve plusieurs fois suggéré, notamment dans les homélies mariales. La Vierge y est présentée menant dès ici-bas d'une manière permanente « la vie cachée dans le Christ », PO., XIX, 507. Si le Christ est l'auteur de ma sainteté, la Vierge en est la coopératrice. « Ton corps, dit l'orateur à Marie, est le membre en qui j'ai été sanctifié » (*ibid.*, 510). Expressions concises, mais suffisamment claires, et supposant de toute évidence l'ensemble de la doctrine que nous avons essayé d'exposer.

Signalons, en outre, qu'on retrouve dans le panégyrique de sainte Théodora, mais surtout dans l'*Oratio ad Christum* et dans le panégyrique de saint Démétrios, en termes semblables et parfois identiques, quelques-unes des idées maîtresses de cette théologie spirituelle.

Les notices de Fabricius-Harles (*Bibliotheca Graeca*, t. X, 25-30) et de A. Ehrhard (dans K. Krumbacher, *Geschichte der byzantin. Litteratur*, 2e éd., 1897, 158-159), qui sont la base de toutes les autres, sont à rectifier sur les points historiques que nous avons indiqués. Cf. parmi les anciens,

Ellies du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1697, XIVe s, 338-341.

On trouvera une utile analyse doctrinale du *De vita in Christo* dans le mémoire de G. Horn, « *La Vie dans le Christ* » *de Nicolas Cabasilas*, dans RAM., III, 1922, 20-45. De même, dans l'Introduction à la version française de l'ouvrage : *Nicolas Cabasilas, La Vie en Jésus-Christ*, traduit par S. Broussaleux (Amay, 1934); cette traduction se présente sous une forme assez littéraire, qui en rend la lecture agréable : elle peut faciliter un premier coup d'œil d'ensemble, mais elle ne saurait dispenser de recourir au texte. — Une note de S. Salaville, *Deux manuscrits du* Περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς *de Nicolas Cabasilas* (Académie Roumaine, *Bulletin de la section historique*, XIV, 1928, p. 1-10) relève une série de sous-titres de paragraphes qui ont l'avantage de fournir d'excellentes formules de résumé doctrinal et qui peuvent rendre, de ce chef, un très réel service en sectionnant par subdivisions logiques les longs développements de tel ou tel livre.

Pour la doctrine en général, la longue étude de W. Gass (224 pages) (*Die Mystik des Nikolaus Cabasilas vom Leben in Christo*, Greifswald, 1849, réimprimé à Leipzig, 1899) est à consulter avec précaution, à cause des tendances protestantes de l'auteur.

Dans notre article des *Échos d'Orient*, XXXV, juin 1936, *Le Christocentrisme de Nicolas Cabasilas*, on trouvera certains développements de la synthèse de théologie spirituelle esquissée ci-dessus. Pour la doctrine eucharistique et l'appellation de Cœur donnée au Christ, voir : S. Salaville, *Les principes de la dévotion au Sacré-Cœur dans l'Église orientale : la doctrine de Nicolas Cabasilas*, dans la revue *Regnabit*, mars 1923, 298-308; Id., *De cultu SS. Eucharistiae in Oriente*, dans *Acta primi Conventus pro studiis orientalibus*, Ljubljana, 1925, 62-69. — On consultera avec profit M. de la Taille, *Mysterium fidei : De augustissimo Corporis et Sanguinis Christi sacrificio atque sacramento*, éd. 3, Paris, 1931, où à l'occasion d'assez nombreuses citations (p. VIII, 23, 496, 514, 571, 576, 600, 602, 604, etc.), le célèbre théologien manifeste pour Nicolas Cabasilas une estime peu ordinaire. Nous ne croyons pas hors de propos de transcrire ici en partie l'appréciation dont il fait suivre une longue citation du *De vita in Christo* (PG., 150, 593, 597-601) relative à notre incorporation au Christ par l'Eucharistie : « Quibus verbis credo nunquam esse de Eucharistia dictum quicquam pulchrius aut verius... Nec miraberis, quod viro tam pio, quamvis quibusdam suae gentis ac temporis erroribus irretito, datum sit scribere : « Veram vitam virtus sacrae mensae ex beato corde illo in nos derivat. » Quae vox florilegiis testimoniorum de cultu antiquo Sacratissimi Cordis non immerito adjungetur, insigne testimonium orientale. » (*Myst. fidei*, p. 602.) Et un peu plus loin, p. 604 : « Quae quam praeclarissime sint dicta, nemo est qui non videat; nec mirabitur quisquam, sciens in Cabasilam, excepto schismatis errore, confluxisse et sapientiam orientalium theologorum et disciplinam Aquinatis atque Patrum occidentalium. » — F.-S. Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs*, Freising, 1902, I, 651-656, et J. Kramp, *Die Opferanschauungen der römischen Messliturgie*, 2e éd., Regensburg, 1924, 112-167, consacrent chacun un bon chapitre au concept du sacrifice eucharistique chez Cabasilas. Voir aussi M. de la Taille, *op. cit.*, passim; et F. K. Lukman, *La doctrine de N. Cabasilas et de Syméon de Thessalonique sur l'Epiclèse* (en slovène), dans *Bogoslovni Vestnik*, Ljubljana, VII, 1927, 1-14. — Sur la doctrine de la Rédemption, un bon chapitre dans J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption, études critiques et documents*, Louvain, 1931, p. 281-303 (cf. du même, *Le dogme de la Rédemption au début du moyen âge*. Paris, 1934, p. 286 et 445), qui affirme qu'avec Nicolas Cabasilas une partie de la doctrine anselmienne a pénétré dans le monde oriental. — Sur la Mariologie, excellente étude de M. Jugie, *La doctrine mariale de N. Cabasilas;* dans *Échos d'Orient*, XVIII, 1919, p. 375-388; cf. PO. de Graffin-Nau, XIX, 1925, 457-465.

Sévérien SALAVILLE.

CABRERA (ALPHONSE DE). — Célèbre prédicateur dominicain, un des plus classiques de l'Espagne; né à Cordoue vers 1549, mort à Madrid le 30 novembre 1598. Après avoir enseigné quelques années la théologie, il se consacra au ministère de la chaire, d'abord à Séville, où il fut prieur, puis à Grenade. Nommé en 1597 prédicateur de Philippe II et confesseur de son fils, il vint à Madrid, où il termina sa carrière.

Il a publié des homélies sur les Évangiles des dimanches et fêtes : *Consideraciones sobre los Evangelios...* : la 1re série (2 vol., Cordoue, 1601), comprend le temps du carême; la 2e (2 vol., Barcelone, 1609), va de l'Avent à la Septuagésime. Outre le mérite littéraire, de nombreux passages présentent un grand intérêt spirituel, particulièrement dans les considérations pour les féries de carême et la semaine sainte : il y enseigne, avec la lutte contre les passions et l'effort pour l'acquisition des vertus, les principaux exercices de la vie intérieure : oraison, examen de conscience, imitation de Jésus-Christ, union intime avec lui, amour parfait. Dans le deuxième recueil, on peut remarquer l'exposition des divers degrés d'humilité (2e dimanche de l'Avent), la conduite de Dieu dans les sécheresses et les consolations (1er dimanche après l'Épiphanie), etc.

Il a aussi composé en 1597, pour une dirigée, *Los Escrupulos y sus remedios*, imprimé à Valence en 1599 (édit. récente par A. Getino, Madrid, 1918). Il y eut une traduction italienne de Campanella, Palerme 1612, et une française, de Paul Duez, Paris, 1622. Il y expose avec beaucoup de clarté les causes et les remèdes de cette maladie de certaines âmes ferventes. Les œuvres oratoires ont été rééditées dans le tome III de la *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, Madrid, 1906, avec une introduction par D. Miguel Mir.

Nic. Antonio, *Bibl. hisp. nova*, 2e éd., Madrid, 1783, t. I, p. 14. — Quétif-Echard, *Script. Ord. praedic.*, t. II, p. 322. — A. Fernández, *Concertatio Praedicatoria*, Salamanque, 1618. — P. Lopez Caparroso, *Tercera parte de la Historia de S. Domingo y su Orden*, Valladolid, 1613, cap. LI. — P. Cejador, *Historia de la Lengua y Lit. Cast.*, Madrid, 1915, t. III, p. 351-353. — P. Ramirez Arellano, *Ensayo de un Catálogo biográfico de escritores de... Cordoba*, Madrid, 1922, p. 100-101.

M. ALAVO, O. S. B.

CACCIAGUERRA (BUONSIGNORE). — I. *Vie.* — II. *Œuvres et doctrine.*

I. VIE. — Buonsignore Cacciaguerra naquit à Sienne en 1494. De ses premières années nous savons peu de chose. Jeune homme il quitta Sienne pour Palerme où il se livra à de vastes entreprises commerciales. Ses affaires prospérèrent avec une rapidité extraordinaire; il devint l'un des commerçants les plus riches et les plus considérés du célèbre port sicilien. En même temps commença pour le jeune Buonsignore une vie de luxe et de désordre.

Cela dura plusieurs années; non cependant sans quelques remords. Une intervention providentielle hâte sa conversion : Un jour qu'après une communion pascale il va retomber dans le péché, Notre-Seigneur lui apparaît, chargé de sa croix, et lui adresse quelques mots d'exhortation touchante. Cacciaguerra n'a pas assez de force ou de courage pour rompre immédiatement et définitivement avec le passé. Mais cette apparition, plusieurs fois répétée dans la suite, l'impressionne profondément.

Vers la même époque les malheurs fondent sur lui : dans une aventure galante, Buonsignore reçoit au visage plusieurs coups de poignard qui le défigurent pour la vie. Il perd une partie de ses biens, et n'échappe lui-même que par miracle à la poursuite des pirates. Enfin, un jour bouleversé par la révélation publique de l'état de son âme que lui fait une possédée, il décide de se convertir.

Il se convertit en effet, vend ses biens, rompt toutes ses relations antérieures, change de vie, et s'expose volontairement aux moqueries de ses anciens compagnons de plaisir. Il quitte enfin Palerme où la vie lui devient impossible. Abandonné de ses amis, dépouillé de tout, il se fait ermite. Ses désirs de pénitence et d'apostolat le conduisent successivement à Saint-Jacques de Compostelle où de dures épreuves achèvent de le purifier, à Milan, à Rome, dans diverses villes d'Italie où des évêques le chargent de travailler à la réforme de leur diocèse. En 1545, il revient à Rome, s'y fixe quelque temps, y reçoit, en 1547, le sacerdoce. Il fait vers cette époque la connaissance de saint Philippe Néri, et se fait admettre, quelques mois avant lui, parmi les chapelains de Saint-Jérôme de la Charité. Il a enfin trouvé une situation à la fois stable et indépendante. Les chapelains sont chargés par l'Archiconfrérie de la Charité, d'assurer le service de l'église. Pour le reste ils disposent totalement de leur personne et de leur activité. Cacciaguerra pourra se donner tout entier à l'apostolat de son choix. Depuis longtemps il pratique et recommande la communion fréquente et même quotidienne. Aidé de saint Philippe qui deviendra bientôt son confesseur, il entreprend une action intense en faveur de cette dévotion. Les fidèles se laissent facilement convaincre, et bientôt les deux chapelains, qui célèbrent quotidiennement la messe, ont la joie de distribuer chaque matin la communion « à des tablées de pénitents ». Malgré les persécutions de quelques confrères inquiets ou jaloux, malgré les dénonciations de théologiens à l'esprit étroit et mal éclairé, l'action de Cacciaguerra ne se ralentit pas. Il répond à tous ses adversaires, et même, en 1558, par une sorte de coup d'état réformateur du cardinal-vicaire, Buonsignore Cacciaguerra est nommé supérieur de la communauté. Ce triomphe lui permet de jouir en paix de ses dernières années. Désormais il laisse à saint Philippe et à son jeune « Oratorio » les ardeurs d'un apostolat conquérant; pour lui, il se cantonne dans la direction spirituelle de ses nombreux pénitents, et dans la publication de quelques ouvrages. Il meurt en 1566. Son corps repose dans l'église Saint-Jérôme de la Charité.

II. Œuvres et doctrine. — A en juger par le nombre de leurs éditions, et aussi par quelques témoignages autorisés, les œuvres de Cacciaguerra connurent un immense succès. Ce qu'on y a cherché ce n'est pas, semble-t-il, l'ampleur de l'érudition ni la profondeur des synthèses théologiques : l'auteur n'est pas un théologien de profession. Il n'est pas non plus un écrivain de grand talent. Ce qui fait l'intérêt de ses ouvrages, c'est bien plutôt le nombre et la valeur des expériences qu'ils rapportent. A lire la vie de Buonsignore Cacciaguerra on devait s'en douter : un homme qui a connu de telles épreuves, qui a traversé de telles crises peut écrire un traité de la tribulation; un homme qui à reçu de telles grâces, et que la faveur divine est allé chercher pour l'élever si haut peut parler en connaisseur de l'amour du Christ, de la grâce, de la prédestination. Ses expériences lui fournissent autant d'exemples qui illustrent et qui corroborent sa doctrine; elles lui donnent en même temps cet accent de conviction, cet enthousiasme qui ne se puisent à aucune autre source.

I. Le centre de sa spiritualité, l'idée qui a dominé toute son action, c'est sa doctrine de la communion fréquente. En cela, Cacciaguerra n'est d'ailleurs pas un isolé, ni même un initiateur. Depuis longtemps déjà un mouvement est né dans l'Église pour revenir à la pratique des premiers chrétiens : saint Ignace, saint Gaétan de Thiène, saint Antoine-Marie Zaccaria, ont commencé leur apostolat eucharistique alors que Cacciaguerra s'adonnait encore aux plaisirs mondains; leurs disciples se sont faits les propagateurs de cette dévotion. Et, lorsque Cacciaguerra commence son apostolat, il entre dans un courant, cet immense courant de la contre-réforme qui va régénérer l'Église.

En 1557 il publie à Rome son premier ouvrage, précisément sur la communion fréquente (*Trattato della Communione*) souvent réimprimé ensuite (Venise, 1558, 1562, etc.), traduit en latin et édité à Cologne en même temps qu'un traité de Louis de Grenade (Hieronymi (*sic*) Cacciaguerrae De frequenti communione, Libri III, 1604). Ce n'est pas le premier ouvrage sur la question; déjà Davidico, à Florence (*Trattato circa la Communione, induttivo a frequentare quella...* 1550) et Christophe de Madrid à Naples (1555) et à Rome (*De frequenti usu Sanctissimi Eucharistiae Sacramenti Libellus*, 1557) avaient engagé les fidèles à la communion fréquente. Et l'on peut se demander si Cacciaguerra s'est inspiré de ses devanciers. A vrai dire il est difficile de répondre à cette question. D'une part on rencontre chez lui une certaine érudition patristique, une souplesse dans la discussion théologique auxquelles ne semble pas l'avoir préparé sa vie antérieure. D'autre part cependant, ni l'histoire de sa vie, ni la comparaison des ouvrages ne nous permet d'établir une dépendance certaine. Quoi qu'il en soit, Cacciaguerra a su exposer sa doctrine d'une façon vivante et originale. Là encore, — et même s'il ne le dit pas à chaque fois, — c'est son expérience personnelle qu'il met à contribution : souvenirs de sa conversion, de ses progrès grâce à la communion fréquente, observation sur les âmes qu'il dirige et conduit par cette méthode, telles sont les principales sources de sa documentation.

De là il tire une doctrine juste et mesurée. Cacciaguerra, il est vrai, est plus hardi que Christophe de Madrid qui n'ose pas recommander absolument la communion quotidienne. Cacciaguerra, lui, la recommande clairement, à la plupart des fidèles fervents. Pourtant il n'est ni sectaire ni aveugle : il fait une large part au jugement d'un directeur éclairé, il sait reconnaitre l'existence d'inconvénients ou d'empêchements, et se contente parfois d'une communion hebdomadaire ou même mensuelle. Mais ce qu'il ne peut souffrir, c'est cette ingérence de certains fidèles dans la conscience d'autrui, pour se substituer au directeur et interdire la Sainte Communion aux âmes de bonne volonté; ce qu'il veut encore réfuter, c'est ce vain prétexte d'esprits étroits, — nous dirions jansénistes, — qui veulent attendre d'en être dignes pour recevoir la Sainte Communion. Somme toute, la doctrine de Cacciaguerra est de très bon aloi; dans ses grandes lignes : elle n'est autre que la doctrine déjà insinuée par le concile de

Trente (Sess. XIII, ch. 8, 1551), plus clairement indiquée quelques années plus tard (Sess. XXII, ch. 6, 1562), et définitivement sanctionnée par Pie X le 20 décembre 1905.

Parmi les autres ouvrages de Cacciaguerra, il faut citer :

II. *Trattato della Tribolatione,* Rome, 1559, au sujet duquel saint François de Sales écrivait le 22 novembre 1604 à l'abbesse du Puits d'Orbe : « Si ces lettres vous arrivent avant le coup (elle devait subir une opération), faites chercher partout le traité de Cacciaguerre, *De la Tribulation*, et le lises pour vous préparer ; si moins, faites-le-vous lire paysiblement à quelqu'une de vos plus dévotes pendant que vous seres au lict, et, croyes moi, cela vous soulagera incroyablement. Jamais je ne fus si touché d'aucun livre que de celuy-la, en une maladie tres douloureuse que j'eus en Italie. » (*Œuvres,* Annecy, 1892-1928, XII, 393.)

III. *Lettere spirituali.* 1re partie, Rome, 1564 (plusieurs rééditions). 2e partie (posthume), Rome, 1575. Traduction française, Paris, Chaudière, 1610, 2 vol. in-12.

IV. *Dialogo spirituale molto utile... con la vita d'una divota vergine sua figliuola spirituale et una lettera sopra la frequentia della santissima communione.* Venise, 1568, in-8°, 198 p. Essai d'exposé élémentaire des fondements de la vie spirituelle, également recommandé par saint François de Sales (lettre du 13 octobre 1604. *Ibid.*, XII, 344). La *Vita d'una Vergine* (Felice da Barbarano) et la *Lettera sopra... la communione* furent souvent rééditées à part.

V. *Specchio di Croce.* Rome, 1568, in-12, 130 p.

VI. *Pie e divote meditationi,* Rome, 1583, in-8°, 239 p. — La plupart de ces œuvres furent rééditées à Padoue par Cosimo, de 1724 à 1740. — Plusieurs éditions de Venise (1578, 1582) sont attribuées au Rev. Monsignore (*sic*) Cacciaguerra, déformation évidente du prénom de l'auteur. — Enfin plusieurs lettres et opuscules furent édités séparément ou introduits dans d'autres collections. Ainsi : *Lettera del gran Servo di Dio Bonsignore Cacciaguerra... ad una giovane che si fece monaca, la quale abbraccia i principali doveri delle religiose,* Padoue, 1732, in-8°, 24 p. — Trois lettres de Cacciaguerra sont insérées dans *La morte santa ed esemplare..* Padoue, 1737 ; et deux autres dans *Dieci lettere di alcuni uomini illustri del secolo XVI.....,* in-8°, Udine, 1798.

1° Sur les conseils de son confesseur, probablement saint Philippe Néri, Cacciaguerra avait lui-même écrit son autobiographie. On peut en voir une copie dans un manuscrit de la Vallicelliana (I, 9), *Vita del Pellegrino penitente gia mercante di Palermo che viveva al tempo di Papa Pio Quarto.* L'auteur, par humilité, parle à la troisième personne, se désignant sous le nom de « le pèlerin ».

2° Au début du xviiie siècle, un prêtre de Saint-Jérôme de la Charité, J. Marangoni, complétant cette autobiographie par les lettres de l'auteur et par des documents empruntés aux archives de sa communauté, écrivit une *Vita del Servo di Dio il P. Buonsignore Cacciaguerra, compagno di S. Filippo Neri nella casa di S. Girolamo della Carita di Roma, con l'aggiunta delle vite di alcuni suoi penitenti e di altri suoi compagni convissuti nella medesima casa.* Roma, 1712, 1 vol. in-4°, de (28) 188 + 136 pp.

3° Lady Amabel Kerr, *A precursor of S. Philip,* Londres, 1903, reprend la même biographie d'un point de vue psychologique.

On peut aussi consulter Louis Ponnelle et Louis Bordet, *Saint Philippe Néri et la société romaine de son temps (1515-1595),* Paris, 1928, en particulier, pp. 126 à 140. Cf. aussi P. Premoli, *Storia dei Barnabiti nel cinquecento,* Rome, 1913, p. 479 et suiv.

Paul Auvray.

CACERES Y SOTOMAJOR (Antoine de). — Né à Grenade en 1552 ; il entra dans l'ordre de Saint-Dominique à Salamanque. Il y remplit de hautes charges, puis fut nommé par Philippe II confesseur de son fils, le futur Philippe III ; des intrigues de cour le firent écarter en lui attribuant l'évêché d'Astorga. Il s'y distingua par son austérité et son zèle intrépide ; il mourut le 27 juin 1615. Outre des œuvres oratoires, on a publié de lui une *Paráphrasis de los Salmos de David, segun los entienden los Sanctos,* Lisbonne, 1616, commentaire spirituel du Psautier, destiné principalement aux religieuses. On y a inséré (fol. 249-285) des entretiens donnés à ses confrères lorsqu'il était supérieur à Salamanque : il s'y inspire de la doctrine de saint Thomas.

J. Barrio, *Historia del Convento de S. Esteban de Salamanca,* dans P. Arenas, *Historiadores de Salamanca,* Salamanque, 1914, t. II, 729-735 ; 742-743 ; 815-817. — Pedro Rodriguez Lopez, *Episcopologio Asturicense,* Astorga, 1908, t. III, p. 83-87. — L. A. Getino, *Biografia del P. Cáceres,* dans la nouvelle édition de la *Parafrásis,* Madrid, Bibl. clásica dominicana, 1920-1922, 3 vol. — N. Antonio, *Bibl. Hisp. Nova,* Madrid, 1783, t. I, p. 108. — E. Florez, *España Sagrada,* t. XVI, Madrid, 1762, p. 293. — ES., t. X, 256.

M. Alamo, O. S. B.

CADRÈS (Antoine-Alphonse). — Né à Paris le 1er novembre 1810, le P. Antoine Cadrès est entré dans la Compagnie de Jésus en 1841. Après son troisième an (1854), il passa deux ans à la résidence de Paris, puis fut attaché à l'École Sainte-Geneviève (rue des Postes) en qualité de bibliothécaire d'abord et ensuite de « librorum editor ». Il y mourut le 9 août 1872. Parmi les nombreux ouvrages spirituels qu'il a réédités, il faut surtout mentionner ceux du P. Grou. La Bibliothèque de l'École Sainte-Geneviève possédait des manuscrits qui lui ont permis d'améliorer considérablement des textes imprimés sans l'aveu ou sans le contrôle de leur auteur. C'est au P. Cadrès que nous devons la rédaction définitive de *L'intérieur de Jésus et de Marie* telle qu'elle avait été préparée par le P. Grou pour l'impression (la 1re n'était pas destinée au public et avait été publiée après la mort du P. Grou). En même temps (1861), le P. Cadrès donnait une notice bio-bibliographique du célèbre écrivain spirituel ; elle fut grandement développée en 1866, avec la 2e édition de l'*Intérieur de Jésus et de Marie* (Paris, Victor Palmé). Il est très regrettable que les éditions postérieures ne l'aient pas maintenue. Le travail du P. Cadrès dénote un esprit précis, critique, consciencieux : il nous avertit toutefois qu'il s'est permis de discrètes retouches, le P. Grou n'ayant pas pu mettre la dernière main à son œuvre.

Sommervogel, *Bibliothèque,* 2, 505-506.

Michel Olphe-Galliard.

CAESARIUS (Arnold), O. F. M. — Né à Cologne vers 1599, il fit profession chez les Frères Mineurs le 2 avril 1615. Ses talents et ses vertus lui valurent d'occuper les charges de lecteur de théologie, de gardien, de définiteur et de custode provincial ; il

mourut à Cologne le 8 février 1666. Parmi les ouvrages de piété qu'il composa, il faut citer : *Hortus honoris Mariae beatissimae Virginis Matris Dei*, Cologne, 1647. C'est un recueil de citations de Pères et de docteurs sur l'*Ave Maria*, sur les prérogatives de la T. S. V. Marie et sur ses vertus. — *Betrachtungen V. P. Arnoldi Caesarii ordinis FF. Minorum*, Cologne, 1661. Beau livre de méditations, comprenant cinq gros volumes. — *Die Allerschönste Geistliche Jungfraw und Braut Gottes*, Cologne, 1662, où il traite brièvement de la perfection des vierges vivant dans le monde et longuement de la perfection des religieuses. — *Betrachtungen von dem Leben der Allerheyligsten Jungfrawen Mariae und des Heyligen Josephs ihres Bräutigams*, Cologne, 1666.

L. Wadding, *Scriptores Ord. Min.*, Romae, 1906, p. 32. — J. H. Sbaralea, *Supplementum...* Romae, 1908, I, p. 103.

† Jacques HEERINCKX, O. F. M.

CAIGNET (ANTOINE). Docteur en théologie, théologal et grand Vicaire de Meaux. — Né à Paris, il fait ses études au Collège de Navarre, est reçu docteur en 1628. Mort en 1669. Prédicateur de talent, il a laissé des recueils de sermons comme *l'Année pastorale*. Paris, 1662-1669, 7 volumes. Il intéresse la spiritualité par deux ouvrages : 1. un recueil de méditations pour tous les jours de l'année. *Les Vérités et les Vertus Chrétiennes ou Méditations affectives sur les Mystères de Jésus-Christ Notre-Seigneur et sur les vertus par luy pratiquées et enseignées pendant sa vie*, Paris, 1664, 4 volumes, dédiés à Mgr Dominique Séguier, évêque de Meaux. Toutes les méditations des dimanches et des fêtes renferment un exercice pour la confession et un exercice pour la communion.

2. Un traité de la perfection religieuse : *La Morale religieuse contenant des entretiens spirituels sur la vocation, les vœux, les vertus, les qualités et les manquements des personnes religieuses*. Paris, 1672.

P. Feret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*. Époque moderne, t. V. Paris, 1907, p. 166-170.

Marcel VILLER.

CAJETAN (CARDINAL) voir : VIO (Thomas de).

CAJETAN (CONSTANTIN) bénédictin, né à Syracuse en 1560, bibliothécaire à la Vaticane, abbé de Saint-Barontio, ami de Baronius, mort à Rome le 17 septembre 1650. Très érudit, mais d'une critique souvent aventureuse, comme le montrent ses efforts pour rattacher à l'ordre de saint Benoît des hommes comme saint Colomban, saint Isidore et saint Ildephonse ou pour revendiquer en faveur de Jean Gersen la paternité de l'*Imitation de J.-C.* Son meilleur titre de gloire est l'édition des œuvres de saint Pierre Damien (4 vol. in-fol., Rome, 1606-1640, reproduite dans Migne PL., 144-145). C'est lui qui publia à quatre-vingts ans, le petit volume intitulé *De religiosa S. Ignatii sive S. Enneconis, fundatoris Societatis Iesu, per Patres Benedictinos institutione, deque Libello Exercitiorum ejusdem, ab Exercitatorio Venerabilis Servi Dei Garciae Cisnerii, abbatis Benedictini, magna ex parte desumpto... Libri II*, Venetiis, 1641 ; comme on pouvait s'y attendre, le livre suscita une réplique aussi facile que vive du P. Jean Rho, S. I., *Adversus ineptias et malignitatem libelli Pseudo-Constantiniani de S. Ignatii institutione atque Exercitiis*, Lugduni, 1644 (Rho affecte de considérer le livre comme n'étant pas vraiment de Cajetan). Les deux ouvrages furent mis à l'Index le 18 décembre 1646, avec une note indiquant que C. Cajetan revendiquait la paternité du sien, tout en reconnaissant que le livre imprimé ne correspondait pas avec son manuscrit, mais avait été interpolé par endroits. Les deux livres ne figurent plus dans les dernières éditions de l'Index.

M. Armellini, *Bibl. Benedict. Cassinensis*, Assisii, 1731, I, 123-136. — H. Reusch, *Der Index*. Bonn, 1895, II, 294-295. — J. M. Besse, *Une question d'histoire littéraire au XVIe siècle : l'Exercice de Garcia de Cisneros et les Exercices de S. Ignace*, *Rev. des quest. historiques*, t. 61 (1897), p. 22-51.

Marcel VILLER.

CALABRE (EDME). — Né à Troyes le 4 mai 1665, est entré à l'Oratoire en 1682, où il fut ordonné prêtre en 1693. Envoyé à Soissons, il y fut pendant quinze ans « le modèle accompli d'un parfait directeur de séminaire ». Cloyseault, *Vies*, t. III, p. 284. Très zélé pour le relèvement du clergé, il faisait souvent des conférences aux prêtres, fondait pour eux des bibliothèques où il mettait les *Instructions de saint Charles pour les confesseurs* et son *Pastoral, Manuel* et *Méditations de Beuvelet*, le *Trésor clérical*, le *Petit Bona, De Sacrificio missae, Pensées chrétiennes*. Il fit imprimer les avis qu'il leur donnait sur des feuilles détachées, destinées à être affichées dans les sacristies et dans leurs chambres : ce qu'un prêtre doit faire tous les jours, toutes les semaines, tous les mois, tous les trois mois, tous les ans. Il faisait inscrire à différents endroits du séminaire des canons des conciles pour que les jeunes clercs pussent les savoir par cœur.

Très bien doué pour la parole, il donnait des missions à la campagne, aux soldats de la garnison ; il contribua à développer la *Société des adorateurs de Jésus-Christ expirant* qui se réunissaient le vendredi à trois heures pour se préparer à la mort, rédigea les *Règles* et un *Acte d'acceptation de la mort*. Il a laissé *Homélie ou paraphrase du psaume L, Miserere mei Deus*, etc., en forme d'instruction... suivi d'une pratique de piété pour adorer Jésus-Christ expirant, in-18, Paris, 1695. C'est un délicieux petit volume qui a eu trente et une éditions dont la dernière est de 1861. Il s'exprime toujours très bien : « L'homme est trop faible pour soutenir le poids d'une prospérité trop constante », p. 14. « Ayons tant de choses à faire que nous n'ayons pas le temps de mal faire », p. 16. Par sa supériorité même, il plane au-dessus des discussions jansénistes et quiétistes, il parle très exactement du péché originel, de la grâce, de notre coopération : « La crainte sans la confiance est pour un pécheur la cause d'une damnation assurée », p. 82. Epuisé par le travail et la pénitence, le P. Calabre est mort le 13 juin 1710 à l'âge de 45 ans.

Cloyseault, *Vies de quelques prêtres de l'Oratoire*, t. III, p. 283-341. — Ingold, *Supplément à l'essai de bibliographie oratorienne*.

Auguste MOLIEN.

CALANNA (PIERRE), O. F. M. — Né en 1531, il mourut en 1606. Docteur en théologie, il fut professeur dans plusieurs instituts supérieurs et y enseigna avec grand succès la philosophie ; en même temps il fut grand prédicateur.

Contre l'opinion commune de son temps il défendit Platon, qu'il ose nommer demi-chrétien (« mutatis quibusdam christianum quasi video », *Philosophia seniorum*, p. 7) et qui est de beaucoup supérieur à Aristote, parce que celui-ci, dans sa connaissance, ne monte pas au-dessus de la terre (« qui de terra est, de terra loquitur », *ibid.*, p. 68). Dans la dédicace de son œuvre principale : *Philosophia seniorum Sacerdotia* (sic) *et Platonica a iunioribus et laicis neglecta Philosophis de mundo animarum et corporum*, Panormi, Apud Jo. Ant. de Francisis, 1599, il s'appelle : « Thermitanus Himereus Franciscanus ».

A. Mongitore, *Bibliotheca Sicula*, t. II, Panormi, 1714, p. 132. — H. Sbaralea, *Supplementum... ad scriptores... trium ordinum S. Franc.*, Romae, 1921, t. II, p. 332.

Fidentius VAN DEN BORNE, O. F. M.

CALATAYUD (PIERRE DE). — Jésuite espagnol ; né à Tafalla (Navarre) le 1er août 1689, entré dans la Compagnie de Jésus à Pampelune le 31 octobre 1710; ordonné prêtre en 1718, il fut d'abord appliqué à l'enseignement des lettres, de la philosophie et de l'Écriture sainte; à partir de 1728, il se consacra entièrement au ministère des missions pour le peuple et des retraites pour le clergé séculier et régulier. Exilé avec ses confrères d'Espagne en 1767, il fut déporté en Italie où il mourut, à Bologne, en 1773. Ses œuvres sont surtout le fruit et le complément des prédications que ce grand missionnaire fit pendant trente-neuf ans dans presque toute l'Espagne et au Portugal. Celles qui intéressent le plus la spiritualité sont :

Incendios de amor sagrado... [*al*] *Corazón de Jesús* Murcie, 1734; *Práctica de la vida dulce y racional del cristiano*, Valence, 1734; *Juicio de los sacerdotes... de sus conciencias...*, Valence, 1736; *Doctrinas Prácticas... para desenredar y dirigir las conciencias...* Valence, tomo I, 1737 et tomo II, 1739; *Ejercicios espirituales para Eclesiásticos y Ordenandos...* Valladolid, 1748; *Método Práctico y Doctrinal... para la Instrucción de las Religiosas en las obligaciónes de su estado...*, Valladolid, 1749; *Meditaciones... sobre los... Misterios del Salvador y de su Santísima Madre...*, Pampelune, 1746; *Modo práctico y fácil de hacer una Confesión general...*, Salamanque, 1751 (?); *Moral anatomía del hombre...* [*para*] *almas que tratan de oración y mortificación*, Séville, 1758. Il faut noter dans ces ouvrages quelques crudités de langage et un goût excessif pour le merveilleux.

Dans son apostolat oral ou écrit, la méthode de Calatayud était de s'attaquer d'abord aux vices et aux péchés publics pour passer à la réforme individuelle. Il donne une grande importance à la confession générale; puis il pousse l'âme purifiée à la pratique de la vie chrétienne dans toute sa plénitude par l'exercice des vertus, de la vie intérieure et spécialement de l'oraison, où il la conduit jusqu'aux sommets de l'union mystique.

On trouve une synthèse de sa spiritualité dans la 3e partie de ses *Doctrinas Prácticas*, où il donne un court mais substantiel traité de *Théologie mystique*; sous une forme didactique, il s'y inspire surtout des grands auteurs carmélitains et jésuites espagnols du XVIe siècle, auxquels il ajoute le fruit d'une riche expérience personnelle. Le P. Calatayud fut un grand apôtre de la dévotion au Sacré-Cœur; il l'avait puisée dans ses rapports intimes avec le P. de Hoyos. On peut s'en faire une idée par les deux sermons sur le Sacré-Cœur qui figurent dans ses œuvres.

DTC., II, c. 1330 s. — Boero, *Menologio...* II, 503-512 (Venise, 1730). — Caballero, *Bibliothecae scriptorum Soc. Jesu supplementa*, art. *Calatayud*, p. 114 s. (Rome, 1814-1816). — Hurter, *Nomenclator literarius*, V, col. 15 (Oeniponte, 1911). — Koch (Ludwig, S. J.), *Jesuiten-Lexikon*, p. 286 s. (Paderborn, 1934). — Rodeles (Cecilio Gómez, S. J.), *Vida del célebre misionero P. Pedro de Calatayud* (Madrid, 1882). — Navarrete (Ioannes Andreas), *De Viris illustribus in Castella Societatem Iesu ingressis et in Italia exstinctis*, lib. II (Bononiae, 1793). — Astráin (Antonio, S. J.), *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, VII, p. 71-73, 84-117, 128-136 (Madrid, 1925). — Sáenz de Tejada (José María, S. J.), *Deudas de la Compañía para con el Sagrado Corazón*, p. 167-170 (Bilbao, 1913). — Manresa (*Revista trimestral de Ejercicios*, I, p. 146-153 (Manresa, 1925). — Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, II, p. 524-535 (Bruxelles-Paris, 1891).

Romualdo GALDOS, S. J.,

CALATAYUD (VINCENT de). — Oratorien espagnol, né vers 1700 à Albaida au diocèse de Valence; élève au célèbre collège du Corpus-Christi fondé à Valence par le Bienheureux Jean de Ribera, il y reste, après avoir pris ses grades pendant quelques années comme préfet. En 1727 il est reçu dans l'Oratoire de Valence, le plus ancien de l'Espagne; son frère aîné Pedro (1689-1747) fut lui aussi oratorien. Vincent continua à enseigner au Collège du Corpus-Christi et occupa un peu plus tard la chaire de Théologie à l'Université de Valence. En plus de son enseignement il s'adonna constamment au ministère des âmes et eut à remplir diverses charges dans le gouvernement de sa Congrégation.

Ses œuvres, fort rares, ont toutes trait aux questions de spiritualité. 1. La principale, celle qui l'a rendu célèbre et que nous résumerons ici a pour titre : *Divus Thomas cum Patribus ex prophetis locutus, priscorum ac recentium errorum spurcissimas tenebras, mysticam Theologiam obscurare molientes angelice dissipans, sive Dissertationes theologicae scholastico-dogmaticae et mystico-doctrinales ad sensum et litteram Divi Thomae Doctoris Angelici...* Valentiae, Conejos, 5 vol. in-fo, 1744; 1746; 1750; 1752 (IV et V); les volumes III et V sont dédiés à Benoît XIV. L'ouvrage est composé de cinq livres précédés d'une introduction où après avoir résumé l'histoire des hérésies pseudo-mystiques et indiqué les causes qui leur ont le plus fréquemment donné origine, il fait un magnifique éloge de saint Thomas et de la théologie scolastique. Le livre I réfute les anciennes hérésies des Millénaristes, des Gnostiques, de Simon le Magicien, contraires à la pureté et aux bonnes œuvres; le livre II réfute les adversaires de la vraie perfection chrétienne, Messaliens, Bégards, Protestants; le livre III est consacré aux erreurs de Molinos qui forment le centre et la raison d'être de tout l'ouvrage; ce livre s'achève au début du tome IV, qui est occupé par le livre IV, sur les erreurs de Fénelon relatives au pur amour; enfin le livre V contient un exposé positif de la doctrine catholique sur les fondements de la théologie mystique, c'est-à-dire les passions à vaincre, les vertus à pratiquer, les dons du Saint-Esprit et les grâces *gratis datae*. Le tout est traité de façon solide, très ample,

avec une grande abondance de textes des Pères, de saint Thomas, des mystiques catholiques, dans un style élégant et clair, peut-être trop abondant et diffus.

Les autres ouvrages du P. Calatayud sont comme des appendices ou des résumés de celui-ci : 2. *La Verdad acrisolada : Dissertación apologetica teologico-mistico-dogmatica sobre el sentido mas genuino y usual de estas voces « consumada mortificación y purgación », contraidas a la descripción de la muerte mística,* Valencia, 1753, in-12; 3. *Opusculum mystico-dogmaticum pseudo-mysticorum anathematizatas propositiones confodiens,* Valencia, 1756, in-4°; 4. *Apologia pro mellifluo Salesio aliisque vitae spiritualis magistris, ibid.,* 1758, in-4°. Il eut des polémiques avec le Dr Piguer et avec le Cistercien Ant. P. Rodriguez sur les rapports de la mystique soit avec la philosophie naturelle, soit avec la médecine, d'où les ouvrages ; 5. *Doce Cartas contra el discurso del Dr Piguer sobre la aplicación de la Filosofia a los asuntos religiosos,* Valencia, 1759, in-8°; 6. *El magisterio de la fe y la razón,* ibid., 1761, in-8°.

Journal des Savants, 1751, p. 825. — A. J. Rodriguez, *Nuevo aspecto de la teologia médico-moral,* t. IV, Madrid, 1763, p. 177 ss. — *Biografia eclesiast.,* t. III, Madrid, 1850, p. 181-82. — M. Menendez-Pelayo, *La Ciencia española,* Madrid, 1888, t. III, p. 163. — H. Hurter, *Nomenclator*3, V, 15-16. — DTC., II, 1331.

M. Alamo, O. S. B.
et P. Auvray.

CALDEIRA (CALDERA) (Ferdinand), O. Minim. — Auteur spirituel né à Madrid vers le milieu du XVIe siècle, entra chez les minimes et fut prédicateur au couvent de la Victoria, à Madrid même. Il était très adonné à l'oraison. On a de lui : 1° *Mística teologia y discreción de espiritus : ejercicio de la fe divina y de la oración mental.* Madrid, 1623 et 1629; 1632; Valence, 1652. Cette œuvre comprend trois livres : le premier traite de l'exercice actif des vertus et de l'oraison mentale active; le deuxième expose les différentes oraisons passives, c'est-à-dire celles décrites par sainte Thérèse, ainsi que les purifications passives de saint Jean de la Croix; enfin le troisième à propos du chapitre 1 de saint Luc parle du discernement des esprits et explique certains phénomènes qui se présentent dans l'oraison surtout mystique. L'auteur a adopté la forme dialoguée de l'Imitation de Jésus-Christ et nous savons par la préface que la matière qu'il renferme a fait, durant une année, l'objet de prédications et de conférences au couvent de la Victoria. Vulgarisateur qui n'est point sans mérite, Caldera est intéressant parce qu'il nous offre dans un tout petit volume les idées familières de son temps sur l'oraison. A côté des chapitres plus théoriques, le livre I a huit exercices pratiques sur la présence de Dieu, sur le recueillement, et sur les six voies par lesquelles l'âme peut arriver à Dieu, son centre : l'anéantissement, la considération des attributs de Dieu, les six actes de notre volonté et l'examen de conscience, le bon usage de l'intelligence, la grâce sanctifiante, enfin la mortification qui est la vraie porte de l'oraison. L'ouvrage eut une traduction italienne, *Mistica teologia e essercitio di fede viva, et oratione mentale,* Rome, 1658; et une traduction française par le P. Court, Paris, 1636. 2° *Sermón en el dia de S. Francisco de Paula en el ay° de Alcalá,* Alcala, 1622. Il mourut vers 1635.

Nicolas Antonio, *Bibl. hisp. nova,* 2e éd., Madrid, 1783, t. 1, p. 370. — P. A. Alvarez y Baena, *Hijos de Madrid,* Madrid, 1790, t. II, p. 41. — Cr. Pérez Pastor, *Bibliogr. Madrileña,* Madrid, 1907, t. III, p. 139. — G.-M. Roberti, O. Minim., *Disegno storico dell'ordine de' Minimi,* II, Roma, 1908, 646 s.

M. Alamo, O. S. B.

CALDERON DE LA BARCA (Pierre), dit aussi Henao de la Barreda y Riaño, mérite d'être étudié ici en raison de ses drames religieux et surtout de ses *Autos sacramentales.* 1) *Vie;* — 2) *Drames religieux.* — 3) *Autos sacramentales.*

1) **VIE.** — Né à Madrid le 17 janvier 1600, d'un père originaire des montagnes de Santander et d'une mère flamande, en 1615 il étudie au collège des jésuites de Madrid; il passe cinq ans (1625-29) à l'université de Salamanque où il obtient le titre de Bachelier en *canones.* Il est soldat en Flandre, en Lombardie, en Catalogne (1638). Après de multiples aventures suivies de regrets et de repentir, il reste veuf en **1651** et embrasse l'état ecclésiastique avec les sentiments d'une sincère vocation. Bien que faisant partie de la société des prêtres originaires de Madrid, il résida habituellement à Tolède comme chapelain de *los Reyes-Nuevos.* Après une vie pieuse et retirée, donnée tout entière à la prière et à la composition de ses drames qui ont désormais un cachet exclusivement religieux, il meurt pieusement le 25 mai 1681, encore occupé à la composition de son dernier Auto pour cette année.

2) **DRAMES RELIGIEUX.** — Déjà, vers 1622, Calderon commence à être connu comme poète de talent, au point de mériter les éloges de Lope de Vega, un juge peu facile. Dès 1637 la ville de Madrid lui confie la charge de composer les *Autos sacramentales* à représenter pour la fête du Saint Sacrement, charge qu'il conservera jusqu'à sa mort. Entre temps il écrivait beaucoup de drames de tout genre : nous n'avons à nous occuper ici que de ceux qui ont un caractère exclusivement religieux et qui sont fort nombreux. Il suffira de rappeler les plus célèbres : *La Vida es sueño, El Principe constante, El mágico prodigioso, La devoción de la Cruz, Los amantes del Cielo, Las cadenas del demonio, La margarita preciosa.* Tous ces drames sont pénétrés d'un profond esprit chrétien, d'une foi vive et convaincue. Par la noblesse des sentiments, la hauteur des pensées et des affections, il se place au premier rang des poètes dramatiques. Si Shakespeare lui est supérieur pour le réalisme, il lui est inférieur en revanche dans la personnification des idées philosophiques, des vertus et des vices. Schlegel, Schack et d'autres critiques ont admiré dans les drames religieux de Calderon le relief avec lequel se montrent les affections et les passions humaines; ils n'en ont point saisi toute la profondeur théologique, spirituelle et mystique.

3) **AUTOS SACRAMENTALES.** — C'est dans ces compositions, propres à la seule littérature espagnole que les enseignements de la tradition catholique sont exposés avec le plus de splendeur. Ce sont des poèmes lyriques et dialogués, en un seul acte, destinés à rehausser la célébration pieuse et joyeuse de la fête

du Saint Sacrement : les idées et les mystères du dogme catholique y sont développés sous une forme sensible au moyen de personnages allégoriques, surtout ce qui a rapport à l'Eucharistie. On les représentait sur les places publiques, avec une grande mise en scène, mais pas toujours, comme on l'a cru, pendant la procession et en présence du Saint-Sacrement. L'origine doit en être cherchée dans les *Mystères* liturgiques du moyen âge. Aux XIVe et XVe siècles, on faisait déjà des représentations dramatiques pour la fête du Corpus Christi en Catalogne; dès 1402 à Valence les célèbres « Carros » ou « las rocas » sortaient comme aujourd'hui encore, pour la procession de cette fête. L'*Auto* poétique le plus ancien que l'on connaisse, est le *San Martinho,* du portugais Gil Vicente, représenté à Lisbonne pour la procession de 1504. Ces *Autos* furent fort simples pendant le XVIe siècle (*Autos viejos*); Lope de Vega et ses contemporains les rendirent plus dramatiques et plus littéraires, tout en leur conservant leur caractère affectif et populaire. Ce fut Calderon qui leur donna la forme de vrais drames lyriques, avec une musique aux tonalités de plain-chant, avec scènes et personnages multiples, avec des mouvements de passion, des situations tendues, mais aussi avec une unité et une harmonie qui éclaire, et soutient l'attention des spectateurs. Il resta le poète préféré pour ces représentations, non seulement à Madrid, mais dans la plupart des villes d'Espagne qui continuèrent à mettre en scène ses *Autos,* jusqu'au moment où l'influence des encyclopédistes José Clavijo et Nicolas Moratin jeta sur eux le discrédit et les fit interdire par ordonnance royale du 11 juin 1765. Ils ont été repris depuis en diverses occasions, pour des Congrès Eucharistiques en particulier, et même à l'étranger, par exemple à Einsiedeln en 1924 et à Godesberg en 1926, avec de très beaux résultats.

De Calderon on a plus de quatre-vingts *Autos,* imprimés peu après sa mort par ses amis Isidro Faxardo Alonso Mora, etc., en 1682-1691. Ils furent dans la suite réimprimés en 1717, 1733, etc.; dans les collections de classiques espagnols on reproduit toujours dix ou quinze de ces pièces. Les sujets en sont : des faits de l'Ancien Testament, des paraboles, des épisodes de la vie des saints, et, le plus souvent, des créations factices où entrent en lice les vertus et les vices, le démon et l'âme, les sens corporels et les facultés spirituelles, d'une façon rappelant la *Psychomachia* de Prudence. Mais le drame mène toujours à son but qui est l'Eucharistie envisagée sous l'un de ses aspects, sacrement, sacrifice, présence réelle. Tout l'ensemble de l'économie de la Rédemption et de la sanctification des âmes, ce qu'il y a de plus profond et de plus émouvant dans le dogme et la vie spirituelle y trouve une brillante exposition.

Quelques-unes de ces pièces sont célèbres comme *El gran teatro del mundo* qui fut choisi pour les représentations de Godesberg en 1926; *la Cena del rey Baltasar,* d'un grand effet dramatique, et las *Espigas de Ruth,* tirés de la Bible; *La Hidalga del Valle,* se rapporte à la Sainte Vierge. Il y en a d'autres, fait qui ne nous semble pas avoir été assez mis en relief, qui forment des séries développant un même sujet : par exemple, 1) *La Vida es sueño,* se passe au paradis et le sujet en est la chute originelle; 2) *La Nave del Mercader,* au temps du paganisme, sous la loi de nature, nous dépeint le péché personnel causé par l'abus du libre arbitre et guéri par le pain qu'apporte la nacelle; 3) *La Viña del Señor,* nous ramène à la loi mosaïque et nous montre la dispersion du peuple juif et le choix des gentils pour l'accomplissement de la parabole de la vigne dont les ceps donnent la matière du calice eucharistique; 4) *Lo que va del hombre a Dios* nous dépeint, sous la loi évangélique l'ingratitude du chrétien avare qui endurcit son cœur pour le prochain, selon la parabole des deux débiteurs; 5) *La divina Filotea* retrace de façon très délicate la victoire de l'âme vigilante et aimante sur tous ses ennemis, grâce à la prière et aux mérites du Christ, et son union avec le Prince divin. Ces cinq pièces forment donc un traité complet de la vie spirituelle; on y retrouve les mêmes personnages (quelques-uns cependant avec des noms différents); les mêmes symboles : navire, vigne, château, etc.; la même suite de pensées qui se développe; et le poète lui-même, au début et à la fin de chaque *Auto* vient discrètement souligner cet enchaînement. Nous y voyons exprimer toute la doctrine traditionnelle catholique sur l'esprit d'abnégation, la pénitence, la nécessité des bonnes œuvres, la lutte contre les passions, l'efficacité de la prière; la confiance dans la miséricorde divine, les effets de l'Eucharistie, la diversité des voies pour aller à Dieu, etc. Le Dr E. Gonzalez a montré de même dans les cinq *Autos* qu'il appelle *Marianos,* toute la doctrine théologique sur la Sainte Vierge, et en particulier sur sa « médiation ».

1. Editions : J. Fernandez de Apontes, *Autos Sacramentales de Calderon,* 4 éd., Madrid, 1759-60, 6 vol.; Gonzalez Pedroso, *Autos Sacramentales* dans la *Bibl. de Autores espan.* de Rivadeneira, t. 58, Madrid, 1865; Valbuena y Pont, *Autos de Calderon,* dans « Los Clásicos », t. 60 et 74.

2. Travaux L. Schmidt, *Die Schauspiele Calderon's dargestellt und erläutert* Elberfeld, 1857; — M. Menendez Pelayo, *Calderon y su teatro,* Madrid, 1881; — A. Baumgartner, *Die Autos Calderons,* dans *Stimmen aus L. Laach,* 1888, t. 34, p. 195-211; — D. Perez Pastor, *Documentos para la biografia de don P. Calderon de la Barca,* Madrid, 1905; — Emilio Cotarcho, *Ensayo sobre la vida y obras de Don P. C. de la B.,* Madrid, 1924; — H. Weisser, *C. und das Wesen des kathol. Dramas,* 1926; — N. Margraff, *Der Mensch und sein Seelenleben in den Autos sacr. des C.,* Aachen, 1912; — Valbuena y Pont, *Los Autos de Calderon,* dans *Revue hispanique,* juin 1924; — Eugenio Gonzalez, *Los Autos Marianos de Calderon,* dans *Religion y cultura,* 1936, t. 32, p. 319-332; t. 33, p. 191... (l'auteur annonce une étude d'ensemble sur la doctrine des *Autos* de Calderon).

M. Alamo, O. S. B.

CALINO (César). — Jésuite italien, né à Brescia le 14 février 1670, entré en religion en 1684, mort à Bologne le 19 août 1749. Nous avons de lui de nombreuses œuvres oratoires et ascétiques; elles ont été réunies en 9 volumes par l'éditeur Recurti à Venise en 1759. Voici celles qui intéressent le plus la spiritualité. t. V et VI : *Considerazioni e discorsi famigliari e morali a comodo di chi voglia ogni giorno fissare il pensiere in qualche verità eterna;* t. VIII : *Discorsi scritturali e morali ad utile trattenimento delle monache;* t. IX... *Quaresimale...; Giuseppe proposto a' giovanetti studiosi.* Ces ouvrages ont rencontré une large faveur, et sont encore appréciés pour leur caractère pratique, leur forte doctrine théologique, la fraicheur du style et la vérité des peintures psychologiques.

Zaccaria, *Storia letteraria d'Italia,* éd. 1750, p, 339. — Lombardi, *Storia della letteratura italiana nel sec. XVIII,* t. I,

238. — Hurter, *Nomenclator liter.*, éd. 1910, t. IV, 1427. — Sommervogel, *Biblioth. de la C. de J.* — Id., dans DB. — G. Natali, *Il settecento*, Milan, 1929, t. II, 119 et 1124.

Pietro PIRRI, S. J.

CALVIN ET CALVINISME. — I. *Spiritualité de Calvin.* — II. *La spiritualité dans le Calvinisme.*

I. — SPIRITUALITÉ DE CALVIN

Il a été, jusqu'à une époque assez récente, de bon ton de refuser à Calvin une doctrine de spiritualité et toute participation à la vie mystique proprement dite. Il est, disait-on, un raisonneur froid et sec. Il établit, par durs syllogismes, la souveraine maîtrise de Dieu et l'horrible misère de l'homme. Il creuse plus profondément qu'on ne l'avait encore fait le fossé entre le Créateur et la créature. Il courbe l'homme sous la puissance d'un Dieu qui le sauve et le perd, à sa fantaisie. Entre ce despote et sa victime ou son élu, il ne peut établir des rapports d'amour, qui sont à la racine de toute la spiritualité et de toute vie mystique. Calvin, philosophe de la prédestination, apologiste de la terreur, n'a pu enseigner que des thèses métaphysiques, qui parlent à la raison, non au cœur. Théoricien du salut gratuit, il n'a pu enseigner les moyens de la sanctification, qui permettent, dans la doctrine catholique, l'union des âmes avec Dieu. — Aujourd'hui, une réaction se dessine contre cette opinion générale. Calvin, dit-on, n'est presque pas un spéculatif. Sa théologie est, avant tout, pratique. Il fut moins un cerveau qu'un cœur, très sensible. Il a cherché à enrichir la vie du cœur, non celle des concepts. Son livre essentiel, *l'Institution chrétienne*, n'a presque aucune partie spéculative; il envisage d'abord la vie spirituelle du disciple du Christ. Le second livre en effet traite du fondement de notre salut dans le Fils; le 3e livre, du don du salut par le Saint-Esprit, auteur de la conversion; le 4e livre, du don du salut par les moyens extérieurs dont dispose l'Église. Ce serait donc sous quelque rapport un traité véritable de spiritualité. « La parole de Dieu, écrit-il, n'est point pour nous apprendre à babiller, pour nous rendre éloquents et subtils, et je ne sais quoi; mais c'est pour réformer notre vie, qu'on connaisse que nous désirons de servir à Dieu, de nous adonner du tout à Lui, et nous conformer à sa bonne volonté. » (*Opera*, LIV, p. 291.) Ainsi donc il y aurait chez ce réformateur, une doctrine sur la sanctification des âmes, sur l'union des âmes avec Dieu, par l'obéissance totale, et nous ajouterons par la totale confiance au Christ Rédempteur.

Nous allons suivre la pensée de Calvin sur chacun de ces fondements de la spiritualité chrétienne. Parfois la systématisation sera malaisée, car ce prétendu sensible restait, en vérité, un terrible dialecticien, et qui n'a pu, toujours, mettre en harmonie des conceptions fort étrangères les unes aux autres Comment d'abord a-t-il compris l'action de Dieu sur l'homme, et les rapports de l'homme avec Dieu? C'est le premier aspect de la piété de Calvin qu'il nous faut définir.

1. La connaissance de Dieu. — Calvin admet, selon les preuves traditionnelles, que l'homme connaît Dieu : *a*) par le sentiment naturel qu'il a de la divinité, et qui est « attaché comme en la moelle des os » (*I. C.*, I, III, 3); *b*) par le spectacle de la création, « ce bâtiment tant beau et exquis du ciel et de la terre » (*I. C.*, I, V, 1). C'est là une connaissance *philosophique*, non pas *religieuse*. Elle assure la notion d'un Dieu, non l'amour de Dieu. Et ceci seul importe à la vie de l'âme. Aussi Calvin enseigne-t-il la nécessité de dépasser ces voies de la connaissance — et de chercher Dieu dans l'Écriture sainte. *c*) La révélation assure la connaissance *religieuse* d'un Dieu qu'elle montre comme Providence, et dont elle éclaire en partie la Vie divine, dont la Trinité est le plus ineffable aspect.

L'Écriture montre clairement quel est le vrai Dieu. » (*I. C.*, I, VI, 1.)

A ce degré d'illumination, l'homme délaisse « la vaine spéculation ». La raison se tait devant la parole divine. Le doit-elle? Calvin n'en doute pas, et brutalement la réduit au silence. « Combien qu'ils ne comprennent pas la hautesse de ce mystère, qu'ils souffrent d'être gouvernés par la Sainte Écriture. » (*I. C.*, I, XIII, 21.)

Pour quel motif doit-on se laisser diriger par l'Écriture? Parce qu'elle est la « Parole de Dieu », évidemment divine, dont le cœur *sent* la divinité, qui s'impose à nous, dans « une vive expérience », sous l'action directe du Saint-Esprit.

Ainsi, nous connaissons Dieu *religieusement*, quand nous l'apercevons à travers sa Parole, par un bienfait de l'Esprit.

Attitude éminemment mystique. Calvin fait dépendre la connaissance d'une grâce particulière, accordée par l'Esprit-Saint, et d'une évidence qui ne se conclut pas, mais *se sent*. D ailleurs, Calvin ne semble pas voir que la considération des bienfaits de Dieu, même purement naturels, peut exciter en nous au moins un commencement d'amour de Dieu. Ce terrible logicien envisageait l'intellect — puis la sensibilité — ne voulant pas admettre que cette distinction était purement formelle, et qu'il n'y a peut-être pas de connaissance où n'entre la sensibilité.

A ce Dieu ainsi *connu*, ou pour mieux dire, ainsi *senti* par le cœur au contact de l'Écriture, quelle piété convient-il d'accorder? C'est un Maitre puissant : « Quand l'horrible majesté de Dieu nous vient en penser, il est impossible que nous ne soyons point épouvantés. » Dieu n'agit que pour sa gloire : il a créé le monde pour la manifester. Pour elle, il a tiré l'homme du néant et a voulu sa chute. Pour elle, il prédestine les uns au salut, les autres à la damnation. Il n'envisage pas le bien de ce qui sort de ses mains, l'amour qui pourrait élever vers Lui ses créatures, mais sa majesté souveraine. La piété de l'homme envers ce Dieu « dont l'infinité nous doit épouvanter » est ainsi toute pénétrée du sentiment de la crainte. « Toute condition doit craindre », et « la crainte est le fondement de la religion ». Avant tout, avant même de l'aimer, « l'homme est fait pour garder la gloire de Dieu et le servir ». Comment oserait-il lever vers Lui ses regards de misérable créature? Qu'il médite son péché, sa corruption totale, son indignité radicale, afin de « mieux s'anéantir sous Lui et confesser que c'est bien raison qu'Il domine sur nous et que nous lui obéissions ».

Il y a là un aspect de la piété de Calvin qu'il faut souligner, car, plusieurs de ses actuels apologistes s'efforcent de l'estomper, en rappelant que Calvin a longuement parlé du Dieu Amour, et en oubliant un peu trop le Dieu terrible dont nous venons de voir la place dans le système de Calvin. Cependant, Calvin a dû répondre à l'ordinaire question de toute spiritualité :

l'homme peut-il s'unir à son Dieu — malgré son « épouvante »?

2. L'union de l'homme avec Dieu. — La spiritualité de Calvin se trouvait, dès les premiers pas, compromise par sa théodicée et son anthropologie. Sa théodicée : Dieu cruel, jaloux, qui ne cherche que sa gloire, non le salut et l'amour de sa créature. Son anthropologie : homme misérable, totalement corrompu, incapable d'un seul mouvement qui l'élèverait vers le Seigneur. Comment opérer la jonction de ces deux termes antithétiques? Calvin résoudra cette énigme d'idéologie par une analyse psychologique, dont tout le calvinisme exploitera la subtile habileté.

A. *De l'homme à Dieu.* — Que l'homme, dit-il, connaisse parfaitement sa misère. Connaissance effroyable, qui provoque le sentiment *du péché*. Les philosophes arrêtent l'homme, dans sa marche vers Dieu, parce qu'ils détournent ses regards vers ce qu'ils appellent la vertu et la grandeur humaine. « Si quelqu'un écoute telle manière de docteurs qui nous amusent à considérer notre justice et vertu, il ne profitera point en la connaissance de soi-même, mais sera ravi en ignorance très pernicieuse. » (*I. C.*, II, I, 2.) La misère humaine fait retrouver sa cause initiale. Dieu est juste, c'est donc que l'homme a péché : Calvin reprend l'argument de saint Augustin. La notion du péché originel est liée à celle de ses conséquences: la corruption totale de notre nature. Alors s'élève en l'homme un sentiment d'humilité, qui le fait soupirer vers la miséricorde divine. « Si tu veux prendre ce qui est tien, lui dit Calvin, prends le péché, car la justice est de Dieu. » (*I. C.*, II, II, 11.) L'homme ne peut donc rien « sinon qu'il soit aidé de la grâce de Dieu. » (II, II, 6.) Cette psychologie est, en un sens, horriblement pessimiste : c'est que Calvin voulait ne rien laisser à l'homme, pour tout donner à l'action de Dieu. Le fondement de la spiritualité devient donc *l'omnipotence divine*. De là, la haine de Calvin pour cette vaine spéculation « qui ne monte jamais plus haut que d'exposer la dignité naturelle de l'homme, quand il est question de lui montrer son devoir » (*I. C.*, III, VI, 3). Calvin établit la Puissance de Dieu au centre même et à l'origine de toute vie spirituelle. De là, quelques applications pratiques.

« Sous le nom d'Éternel, est signifié son empire et seigneurie légitime qu'il a sur nous. Car si toutes choses viennent de lui et consistent en lui, c'est raison qu'elles soient référées à lui. » (II, VIII, 13; et *Premier catéchisme*, in *Opera Calv.*, vol. XXII, p. 38; *Deuxième catéchisme*, in *Opera Calv.*, vol. VI, p. 53). Il ajoute : « Puisqu'ainsi est, il s'ensuit que notre vie est malheureusement corrompue, sinon que nous l'adonnions à son service: vu que c'est bien raison que sa seule volonté nous serve de loi. » De ce que notre vie ne nous appartient pas, résulte l'obligation de renoncer à soi et de se consacrer à Dieu : « Nous ne sommes point nôtres; oublions-nous donc nous-mêmes tant qu'il sera possible, et tout ce qu'est à l'entour de nous. Derechef, nous sommes au Seigneur; vivons et mourons à Lui. Nous sommes au Seigneur, que sa volonté donc préside en toutes nos actions. Nous sommes au Seigneur, que toutes les parties de notre vie soient référées à Lui comme à leur fin unique. » (*I. C.*, III, III, 7.)

Ce rapport de l'homme à Dieu, Calvin n'a eu ni le mérite de le découvrir, ni celui de le redécouvrir. La chrétienté ne l'avait jamais oublié, ni affaibli, quoi qu'en disent les trop bienveillants commentateurs de cette spiritualité nouvelle, dont on peut dire qu'elle met assurément l'accent sur la majesté divine, mais en déniant à l'homme toute activité dans sa rencontre avec Dieu. D'autre part, ce Dieu terrible a-t-il voulu et souhaité que sa créature puisse s'unir à Lui?

B. *Condamné à la chute et au serf-arbitre, l'homme est-il capable de l'union divine?* — On peut en douter, si l'on admet, avec Calvin, que Dieu a voulu de toute éternité la chute de l'homme et son impuissance radicale à s'élever vers Lui.

Ainsi, se trouve sauvé le principe fondamental de la piété calviniste : Dieu est seul cause de notre salut. C'est Lui qui fait tout en l'œuvre de notre régénération : seul auteur de notre foi, source unique du bien que nous pouvons faire (II, III, 8).

C'est cette omnipotence *nécessaire* de Dieu, qui a rendu fatale la chute de l'homme. Dieu a laissé le premier homme indépendant, voulant ainsi montrer que, hors de Lui et sans son concours, il ne pouvait y avoir de bien moral, ouvrage du franc-arbitre, mais que sa grâce, seule, régénérait un monde corrompu. De même la volonté humaine est asservie à son péché, mais est ainsi contrainte à reconnaître son impuissance au bien, et que c'est Dieu seul qui opère en elle le bien, par la grâce gratuite (*I. C.*, II, II, 7). Mais Il ne l'opère que chez les prédestinés, à qui il accorde par pure condescendance la grâce qui fléchit le cœur et le conduit à l'union mystique. « Et tout cela fait-il par son jugement occulte et néanmoins juste. » (*I. C.*, II, IV, 7.) D'ailleurs l'homme ne peut ni accepter ni refuser une grâce qu'il n'a pas méritée, ni se glorifier de l'avoir reçue, ni reprocher à Dieu de la lui refuser, puisqu'il en est indigne. C'est le terrible mystère de la prédestination que l'on doit invoquer, à l'occasion des créatures que Dieu écarte de la vraie vie spirituelle, de l'union à sa vie divine.

Restent les prédestinés : Calvin n'a pas pu ne pas remarquer que leur vocation à l'union divine, par une volonté gratuite de Dieu, semblait rendre inutiles toutes les pratiques de la sanctification. — Son système aboutit-il à une sorte de quiétisme tranquille, comme le fait trop volontiers le système de Luther?

C) *Calvin et les pratiques de la sanctification.* — Calvin dénonce d'abord fortement l'erreur de la doctrine catholique, déclarant que l'homme peut *mériter* son salut et gagner le ciel. Il l'appelle, comme le disait Luther en 1542 du libre arbitre, « un dogme complètement païen et qu'on ne peut tolérer ». L'homme ne peut entreprendre sur l'omnipotence de Dieu. Il ne gagne ni ne mérite ; il reçoit de la bonté de Dieu, par une grâce gratuite, son salut. « La foi procède d'une source et fontaine plus haute et plus cachée, c'est à savoir de l'élection gratuite de Dieu, par laquelle il choisit à salut ceux que bon lui semble. » (*Sur l'élection éternelle*, 1562, in *Opera Calv.*, vol. VIII, p. 94.) Quand il a dû, sous le coup des résistances surgies un peu partout, expliquer et justifier ce dogme nouveau, Calvin a été visiblement embarrassé! D'un côté, il a dû avouer que la logique ne saurait être invoquée pour son appui : « Cette secrète philosophie ne se peut entendre par syllogismes, mais ceux-là la comprennent auxquels Notre-Seigneur a ouvert les yeux pour voir clair en sa lumière. » (*I. C.*, III, XX, 1.) De même, a-t-il dû avouer que, loin de posséder une vertu d'apaisement, ce dogme jetait dans l'angoisse. « Je confesse que ce décret doit nous épouvanter. » (*I. C.*, III, XXIII, 7.)

Mais d'un autre côté, il a fait porter tous ses efforts sur les conséquences admirables qu'il prétend que l'on

doit recueillir d'un dogme aussi étonnant. C'est ce que l'on appelle aujourd'hui, dans la spiritualité de Calvin, la mystique de la consolation.

Voici comment le décret divin arrive à consoler, à apaiser, à fixer dans l'amour de Dieu. Le chrétien, que torture l'angoisse de son salut, cherche une certitude. Les catholiques la demandent aux pratiques pieuses, aux dévotions, aux exercices de l'ascétisme, où, dit Calvin, ils veulent voir la monnaie qui leur vaudra le salut. Les calvinistes la demandent à Dieu lui-même. Ils s'établissent d'abord dans l'humilité du cœur, au spectacle de leur néant, de leur impuissance, de leur corruption. Ils remontent, alors, par l'éveil d'un sentiment religieux très vif, jusqu'à la miséricorde divine, en laquelle ils voient l'*unique* cause de leur sanctification et de leur salut. Alors, ils « sentent de cœur combien ils sont obligés à Dieu » (*I. C.*, III, XXI, 1). Et ainsi sont rétablies les voies d'une spiritualité nouvelle, qui tend à l'apaisement du cœur. La conscience du péché éveille un désespoir, qui provoque la repentance et soulève vers le Seigneur. Voie que l'on peut appeler purgative. Elle conduit à une image de Dieu, de moins en moins irrité, de plus en plus « bénigne et propice ». — « Et à mesure que nous profiterons, nous approcherons de plus près, pour en avoir la vue plus certaine... Nous le contemplerons enfin, non pas troublé d'ire, mais pour savoir sa volonté, bonne, agréable et parfaite. » C'est une conquête progressive, mais immanquable, de la consolation pour l'âme terrifiée. Il se produit, à l'heure de Dieu, au fond de l'être, un mouvement soudain, une illumination qui l'éclaire pour jamais. L'âme *sent, expérimente* la vie nouvelle de sa régénération. Elle a trouvé le « signe » sensible dans la suavité de la prière ou dans une joie instinctive. Dieu l'aime et elle l'aime. La crainte a fait jaillir la confiance. Et quand on a « la certitude d'être aimé de Dieu, la conscience est en sûreté devant ses jugements ». Qui cependant portera témoignage de cet amour divin? Qui empêchera l'illusion ou l'illuminisme? L'Esprit-Saint, répond Calvin. Il est cause formelle du salut. C'est lui qui éclaire le cœur et lui communique sa certitude. Ce témoignage de l'Esprit *se sent,* d'ailleurs, et ne se démontre pas. « C'est une persuasion prise plus haut que de raisons humaines »; c'est la foi à la parole de Dieu, qui se rend visible et sensible aux prédestinés, mais à eux seulement.

Sans discuter ici ce retour offensif de l'illuminisme luthérien dans la spiritualité de Calvin, il nous faut rappeler que le réformateur français eut à défendre cette doctrine contre les décisions des théologiens catholiques, comme Antoine Marinario qui, en deux sermons prononcés au concile de Trente les 20 décembre 1545 et 4 avril 1546 (P. Labbe et G. Cossart, *Sacrosancta concilia...*, Lutetiae Paris., 1672, t. XIV, col. 999 et suiv.; 1033 et suiv.) signalait les conséquences immorales de cette mystique de la consolation. Elle anéantit, disait-il, les pratiques de la sanctification et ruine les bonnes œuvres. Elle provoque au mépris des vertus, sous couleur de révérer l'efficacité de la foi seule. Calvin répondit par des injures : il y a plus de vices chez les catholiques, disait-il, que chez les réformés. Injurier n'était pas prouver, et surtout Calvin n'a jamais cherché à établir logiquement, théologiquement, les rapports étroits de la justification par la foi seule et de la sanctification.

La difficulté est, en effet, considérable. En 1877, M. Lobstein essaya de la réduire (*Die Ethik Calvins in ihren Grundzügen entworfen*, Strasbourg, 1877, chap. II : Das subjective Prinzip des neuen Lebens oder der Glaube). De nos jours, le problème a sollicité de nombreux théologiens calvinistes. Voici comment certains passages des traités de Calvin permettraient de résoudre l'antinomie.

La sanctification se confond, selon Calvin, avec notre régénération spirituelle, « dont le but est que l'image de Dieu, qui avait été obscurcie et quasi effacée en nous par la transgression d'Adam, soit restaurée » (*I. C.*, III, III, 9). Cette régénération consiste en deux parties, « en la mortification de notre chair, c'est-à-dire de la corruption qui est engendrée en nous, et en la vivification spirituelle par laquelle la nature de l'homme est restaurée en intégrité » (*Catéchisme de 1536* : de la pénitence). L'image de Dieu sera restaurée dans le chrétien lorsqu'il accomplira la volonté de Dieu, exprimée dans le décalogue. Cette loi de Dieu est « une très parfaite règle de toute justice », et l'on peut l'appeler « l'éternelle volonté du Seigneur ». Mais accomplir les lois divines ne suffit pas pour notre vivification spirituelle. Une seule chose importe, qui est de les accomplir par amour pour Lui. Tout mobile, qui nous détourne d'agir par amour et pour la gloire de Dieu, vicie nos œuvres. « Encore qu'un homme fût en tout et partout estimé parfait en vertus, s'il ne rapporte sa vie au service de Dieu, il pourra bien être loué du monde, mais il sera en abomination au ciel, attendu que la principale partie de justice est de rendre à Dieu l'honneur qu'il mérite, duquel nous le fraudons méchamment quand nous n'avons pas cette intention de nous assujettir à son empire. » (*I. C.*, III, III, 7.) Il n'y a donc d'actions, moralement bonnes, que les actions religieusement accomplies, et celles-ci ne sont agréables à Dieu, que si l'amour divin les informe et les pénètre. La vertu des païens est donc fallacieuse, et l'honneur prétendu du monde n'est qu'horreur aux yeux de Dieu.

Mais les actions qu'informe l'amour divin ne le sont-elles pas, par une volonté particulière de Dieu, qui produit lui-même cet amour, au cœur de ses prédestinés? Là gît l'essentielle difficulté de la spiritualité de Calvin. D'un côté, il affirme catégoriquement : « Le Seigneur corrige ou plutôt abolit notre volonté perverse, puis après nous en donne *de soi-même* une bonne... C'est par pure grâce que nous commençons à vouloir le bien : nous, dis-je, qui sommes de tout notre cœur naturellement adonnés à mal. » (*I. C.*, II, III, 7, 8.) Et encore : « Il émeut notre volonté, non pas comme on a longtemps imaginé et enseigné, tellement qu'il soit après en notre élection d'obtempérer à son mouvement ou résister, mais il la meut avec telle efficace qu'il faut qu'elle suive. » (*I. C.*, II, III, 10.) C'est l'action irrésistible de la grâce.

D'un autre côté, désireux de sauver en quelque mesure la responsabilité et l'activité humaines, il affirme non moins catégoriquement, que le Seigneur agit à la fois sur l'entendement et la volonté, à la manière d'un excitateur : « Par la grâce, la volonté est excitée à aimer le bien, inclinée à le désirer, émue à le chercher et à s'y adonner. » (*I. C.*, II, III, 9.) — « Le Seigneur commence en nous son œuvre, inspirant en nos cœurs l'amour, le désir et étude de bien et justice, ou pour parler plus proprement, inclinant, formant et adressant nos cœurs à justice, il parachève son œuvre en nous confirmant à persévérance. » (*I. C.*, II, III, 6.)

Ainsi, ce serait la foi qui entraîne après elle la sainteté. « La foi et les bonnes œuvres sont nécessairement conjointes ensemble. » (III, XVI, 1.) La foi produit nécessairement les bonnes œuvres, elle en est « la racine » (*I. C.*, III, VI, 2). C'est là l'œuvre propre du Saint-Esprit, qui régénère et sanctifie. « De là s'ensuit que Christ ne justifie personne qu'il ne le sanctifie quant et quant. Car ces bénéfices sont conjoints ensemble comme d'un lien perpétuel, que quand il nous illumine de sa sagesse, il nous rachète; quand il nous rachète, il nous justifie; quand il nous justifie, il nous sanctifie. » (*I. C.*, III, XVI, 1.) A diverses reprises, Calvin répète ces mêmes idées, et affirme ces mêmes rapports. Mais ce sont là pures affirmations gratuites. M. Lobstein a déjà remarqué que Calvin est incapable de montrer « comment dans l'acte de confiance qui saisit la justification, sont aussi contenues la force et l'impulsion pour bien agir. Aussi longtemps, ajoute-t-il, que cela sera purement affirmé, mais non expliqué et prouvé, toutes ces phrases, qui désignent la foi comme une force qui produit des œuvres, resteront de puissantes affirmations non démontrées. » (Lobstein, *Die Ethik Calvins*, p. 34.) Les théologiens calvinistes ont bien souvent essayé, depuis, de lier, par des lambeaux de la pensée de Calvin, les notions de foi et de sanctification.

La foi, disent-ils, emporte avec elle le sentiment de notre misère et du pardon divin. Ce sentiment se confond avec un désir profond de régénération morale par la mortification de la chair et par l'Esprit de Dieu. En saisissant la miséricorde divine, la foi saisit l'amour divin, auquel correspond inéluctablement l'amour de l'âme justifiée et régénérée. — Psychologiquement cet amour de la créature pour son Créateur miséricordieux se confond avec une nouvelle justice qui naît en lui, se développe en lui et qui est la sanctification. L'amour produit l'obéissance joyeuse. Quand on aime, on agit en conséquence. On craint plus l'offense que la punition. « Il est bien vrai que celui qui répute quel père nous est Dieu, il a suffisante raison, voir encore qu'il n'y eût nul enfer, d'avoir plus grande horreur de l'offenser que mourir. » (*I. C.*, III, II, 26.) De telle sorte que, même dans l'accord de la prédestination et de la sanctification, Calvin revient naturellement à la nécessaire primauté du cœur sur l'intelligence, de la charité sur la science : « L'assentiment que nous donnons à Dieu est au cœur plutôt qu'au cerveau, et d'affection plutôt que d'intelligence. » (*I. C.*, III, II, 8.) Les diverses confessions de foi des Églises réformées de France ont repris, en une formule dont nous venons de montrer l'origine assez tourmentée et le sens assez peu clair, la doctrine de Calvin. « Ainsi la foi, non seulement ne refroidit pas l'affection de bien et saintement vivre, mais l'engendre et l'excite en nous en produisant nécessairement les bonnes œuvres. » (*Confession de la Rochelle*, art. 22.) Quoi que l'on prétende, il y a bien là un artifice de logique, qui restitue à l'activité humaine des bonnes œuvres produites nécessairement par la foi, laquelle est elle-même produite nécessairement en nous par la seule activité divine. C'est donc celle-ci qui s'étend sur tout le domaine de la foi et des œuvres. C'est cependant cet artifice de l'idéologie qui rend leur place aux pratiques pieuses, au travail de la sanctification, à l'ascétisme véritable.

Tel est le premier stade de la spiritualité calviniste. Mais entre l'homme et Dieu, l'Écriture révèle qu'il y a un médiateur, le Christ. La spiritualité chrétienne tend à unir l'homme à Dieu par le Christ.

3. L'union de l'homme avec Dieu par Jésus-Christ. — Calvin — et ses disciples après lui — a parlé avec quelque arrogance des services qu'il aurait rendus au culte du Sauveur, remis par lui à la première place, alors que le catholicisme l'aurait submergé sous le flot des dévotions idolâtres. La Réforme aurait restauré la notion de l'unique médiateur, et mis les âmes en contact direct avec leur Sauveur.

Voici cependant comment Calvin a défini la piété : « J'appelle piété une révérence et amour de Dieu conjointes ensemble, à laquelle nous sommes attirés, connaissant les biens qu'il nous fait. Car jusques à ce que les hommes aient ceci bien imprimé au cœur, qu'ils doivent tout à Dieu, qu'ils sont tendrement nourris sous son sein paternel, bref, qu'ils le tiennent auteur de tout bien, en sorte qu'ils n'appètent rien que Lui, jamais ils ne s'assujettiront d'une franche dévotion à Lui ; qui plus est, s'ils ne mettent en Lui toute leur félicité, jamais ils ne s'y adonneront en vérité et rondeur. » (*I. C.*, I, II, 1.) Laissons le caractère intellectualiste et même cérébral de cette définition ; reconnaissons même qu'il s'y trouve comme un appel aux élans du cœur. Néanmoins, l'absence du Christ est surprenante. Calvin assigne à la piété la révérence et l'amour de Dieu. Spiritualité essentiellement *théocentrique*. Celle de Luther était davantage *christocentrique*.

Il faut avouer que l'on ne trouve pas, dans l'œuvre de Calvin, de particulières élévations capables de renouveler et d'exalter la piété envers le Sauveur. Sa christologie est médiocre; sa méditation sur le Christ sans caractère original. Il redit, avec moins de force et de profondeur, ce que la spiritualité catholique avait toujours enseigné, à quoi il ajoute le singulier office que Luther prête au Christ, qui « couvre » nos péchés. C'est surtout au troisième livre de l'*I. C.* (XI, 10), que l'on trouvera l'un des plus intéressants passages sur la piété que nous devons avoir envers Jésus-Christ.

Comment le fidèle s'unit-il au Christ ?

a) Tout d'abord par une disposition intérieure : *la foi au Christ*. Pour Calvin, cette foi n'est pas un simple « consentement » qui « voltige seulement en la tête », ni une croyance « spéculatrice », que les hommes « babillent », et ont seulement « au bout de la langue ». La foi est une illumination de notre *intelligence* et de notre *cœur* par l'Esprit-Saint. C'est le « consentement plutôt du *cœur* que du cerveau, de *l'affection* que de l'intelligence » (II, II, 8). « Il faut que la racine soit au *cœur*. » — « Il faut que le cœur marche droit et conduise tout le reste... Si notre cœur n'est pas droit et pur, et n'a cette rondeur et intégrité dont l'Écriture parle tant, tout le reste ne sera que fumée. » (*Sermon sur Job*, 87, in *Opera Calv.*, t. XXXIV, p. 318, 321.) Ainsi la foi est une « union mystique, une communication, une conjonction, un mariage sacré par lequel nous sommes faits chair de sa chair, os de ses os, un avec lui ». Conjonction par laquelle « nous sommes tellement unis à lui, qu'il fait passer et comme écouler sa vertu en nous. Non seulement nous tirons vigueur et comme une moelle de vie, mais nous *passons de notre nature en la sienne* ».

On reconnaît là le commentaire de la forte parole de saint Paul. Ailleurs, Calvin écrit un mot aussi énergique. « Nous devons être entés sur le Christ. »

Mais le système calviniste survient aussitôt, qui subordonne cet élan d'amour envers le Sauveur à une inexorable élection de Dieu. Ceux-là tendront au Christ, à qui Dieu accorde le don gratuit de la foi, en qui l'Esprit-Saint agira par sa grâce, et confirmera, par un sentiment de sa présence, la vocation du prédestiné. Le Christ n'appartient qu'aux élus, et personne ne va au Christ, que celui que le Père attire. C'est le mystère de la foi et de la vie chrétiennes. Calvin lui-même fut pris d'épouvante devant cette horrible destinée : « Cela est trop haut pour moi, disait il; c'est un abîme, c'est une profondité de la croix. Je me peux écrier en admiration; je ne le peux montrer par dispute. » (*I. C.*, III, II, 35.)

b) En second lieu, le fidèle s'unit au Christ par *l'esprit de repentance et le renouvellement du cœur*. La pénitence en effet « signifie conversion, par laquelle, la perversité de ce monde délaissée, nous retournons en la voie du Seigneur ». Par elle, notre âme est régénérée, et remise dans les conditions de la sanctification. C'est ce que Calvin appelle « la vivification de l'esprit ».

Selon les principes de sa spiritualité, Calvin relie la notion de repentance à celle de la crainte. Craindre Dieu et se repentir. Aujourd'hui, M. Doumergue s'efforce, par une curieuse exégèse de ce vocable dans la langue de Calvin, de rapprocher *la crainte* de *la confiance,* celle-là s'identifiant avec *la révérence* de l'honneur de Dieu.

Toujours est-il que, pour demeurer dans le Christ, la repentance est nécessaire, et qu'il faut la vivre, tous les jours, afin de vivre avec le Christ.

c) Elles-mêmes, la foi et la pénitence n'assurent l'union avec le Christ que si elles deviennent des sources *d'une véritable vie chrétienne.* Nous touchons ici aux répercussions les plus vives de la doctrine de Calvin. Comment vivre sa foi ? Comment diriger sa vie intérieure ?

Calvin a longuement expliqué sa pensée là-dessus, et l'on sait d'ailleurs qu'il fut un maître de vie intérieure pour de très nombreuses âmes qu'il dirigeait, à la manière des confesseurs de l'Église catholique. Sa correspondance est d'une richesse exceptionnelle, pour connaître les divers aspects de cette spiritualité.

Par la foi, enseigne-t-il, le chrétien cherchera à réaliser la volonté de Dieu, à la manière du Christ qui réalisa la volonté de son Père. De là, pour l'âme, l'exercice constant de son désir qui, cherchant Dieu et s'oubliant elle-même, renonce à soi, pour appartenir au Seigneur, et dépouille sa personnalité, afin de revêtir entièrement le Christ. C'est l'assise fondamentale de la vie chrétienne. Joies et revers, ne sont rien que la volonté de Dieu sur nous. « Cette est la règle de piété que la seule main de Dieu conduit et gouverne bonne fortune et adverse, laquelle ne va point d'une impétuosité inconsidérée, mais dispense par une justice bien ordonnée, tant le bien que le mal. » (*I. C.*, III, VII, 10.) En toutes ces circonstances, le Christ demeure notre modèle. Comme Lui, nous adorerons en tout la volonté de son Père, avec soumission, confiance en sa Providence et crainte cordiale. Plus notre vie contiendra d'afflictions et de maux, plus elle sera conforme à celle du Christ, plus elle nous donnera l'expérience du Christ.

La foi et la repentance font surgir dans l'âme le besoin de la prière. Dirons-nous que Calvin fut un homme de prière? Nous connaissons surtout sa vie agitée d'organisateur pratique, ses continuels soucis, son activité trépidante. Beaucoup moins, sa vie intérieure, sa pratique de l'oraison. Mais il enseigne que la prière est nécessaire à l'âme. « Prions sans cesse. » — « Il est bon que chacun se constitue en son particulier certaines heures, lesquelles ne passent point sans oraison, et qu'en icelles toute l'attention de notre cœur y soit appliquée. » Jésus a prié, et c'est par la prière qu'il s'unissait à son Père. Il nous a enseigné à prier. Il faut prier comme Jésus, et dans les mêmes intentions que Jésus — pour la gloire et l'honneur de Dieu, pour les besoins spirituels — parfois temporels — de ses disciples et de l'Église, laissant à la Providence le soin de nos besoins matériels. On reconnaît là les tendances profondes de la spiritualité de Calvin. Dieu cherche sa gloire; nous ne pouvons souhaiter autre chose, et notre prière s'accordera avec Dieu, dans cette recherche et ce souhait. « Les saints gémissent et même tremblent, étant en peine et souci pour l'avenir. » « Par quoi il est requis que l'oraison des fidèles procède de cette double affection et qu'elle contienne l'une et l'autre et les représente. Ainsi inspirée, notre prière sera efficace. Prions enfin sans impatience ni importunité. » Il faut se souvenir que « le sacrifice plaisant à Dieu est un esprit abattu » (*I. C.*, III, XX, 16). Surtout notre prière sera au nom du Christ, car il est notre « unique médiateur ». Point d'intercessions auprès des saints, point de dévotions, pas même à Marie, mère de Jésus. Le fidèle va à Dieu, par le Christ.

Ainsi, le manuel de vie chrétienne part de la foi, de la pénitence, et, par la prière, aboutit au Christ, terme de la vie. On peut souligner ce que de tels conseils enferment de tonique et de vraiment religieux. Mais, Calvin a-t-il mieux parlé de tous ces éléments de la vie chrétienne, que ses prédécesseurs catholiques? En tout, il apparaît comme un législateur qui traduit en formules précises les règles de la vie. Son style est net, mais sans flamme. Il pousse vers le Christ, mais sans cris de passion. Ce prétendu disciple d'Augustin n'a pas aimé le Christ comme l'aimait Augustin, ni n'a su parler du Christ comme en parlait Augustin, en termes de feu.

d) Outre ces moyens intérieurs, Calvin admettait certains *moyens extérieurs,* que Dieu nous offre afin de nous unir à Lui. D'abord l'*Église,* œuvre de l'amour du Christ. Sa mission est de continuer son rôle sanctificateur. Elle assure la prédication de la parole divine, qui est le ferment de la foi et de la vivification des âmes. Elle a en dépôt les sacrements, que le Christ établit « pour confirmer l'imbécillité de notre foi » (*I. C.*, IV, XIV, 1).

Quelle qu'ait pu être l'attitude de Calvin devant les réalités exprimées par les *sacrements,* il apparaît qu'il n'hésite pas à y voir comme l'aliment nécessaire pour entretenir en nous la vie de la foi. Des deux seuls qu'il retient — Baptême et Cène — le premier lui rappelle trop notre corruption native pour qu'il hésite à y reconnaître la grâce divine, qui réalise l'union avec le Sauveur. Devant la Cène, son attitude est plus étrange. Il refuse d'y voir le mystère de la présence réelle, et substitue à la réalité du Christ, présent sous les saintes espèces, une sorte de vertu dynamique, qui produit l'union des âmes avec le Christ, par la foi. Vide de la divinité, la Cène reste cependant à ses yeux comme le canal de la grâce qui unit le communiant à son Sauveur. Et par une étrange coercition, de

la part de ce réformateur qui refusait l'adoration au Dieu de l'Eucharistie, Calvin conseille, impose même la communion fréquente. Volontiers, il insiste sur cette pratique pieuse, dans ses lettres de direction. Il reproche au catholicisme de n'avoir exigé cette communion qu'une fois l'an, de ses fidèles. Dès 1536, il travaille à la rendre obligatoire, à Genève, chaque mois. Il s'irrite de l'opposition que cette mesure souleva. Il invoque la vie de l'âme qui ne peut subsister sans cet aliment divin. Les ordonnances de 1541 rendirent obligatoire la communion chaque trimestre. Mais on sait que Calvin ne cessa de se plaindre de cette concession à notre indifférence, où il voyait un premier pas vers le dégoût de la piété.

Pareillement, Calvin recommande toute la pratique de *l'ascétisme*, qui facilitera en nous le sentiment de la repentance, par quoi l'âme s'unit si intimement à son Seigneur. Le fidèle recherchera donc la mortification de la chair, et la vivification de l'esprit. Exercices pieux, pleurs de repentir, jeûnes et contrition du cœur. C'est tout cela qui constitue la sainteté, et c'est en cela que se développe la vie unitive au Christ Rédempteur. Elle est, en effet, celle où « l'esprit du Christ a pris la place de notre esprit ». L'homme travaille à se perdre dans le Christ. Aussi Calvin ne reculera-t-il pas devant certaines réhabilitations de pratiques religieuses, qu'il avait d'abord grossièrement condamnées.

Ainsi, la *confession* qu'il avait couverte d'injures ordurières, il la rétablira cependant. Non seulement la confession publique, assez imprécise quant à sa matière et à sa forme. Mais la confession particulière, auriculaire, faite, d'aventure, « l'un à l'autre », et plus normalement au pasteur! « Puisque les pasteurs doivent être au-dessus des autres propres à cela, c'est le meilleur de nous adresser plutôt à eux. » Le pasteur est investi par le Christ d'une grâce particulière : il juge, mais il apaise les consciences. « Ce n'est pas une petite consolation de voir là l'ambassadeur de Jésus-Christ présent, lequel ait charge de l'absoudre et qu'il lui dénonce qu'il l'absout au nom de son ministère et par l'autorité d'icelui. »

Il n'y a pas de doute que, par cette constatation, Calvin réintégrait dans la spiritualité le plus actif ferment de la sainteté dont le Christ avait fait don à son Église, et, d'autre part, qu'il restaurait les intermédiaires entre la conscience individuelle et Dieu. S'en remettre à un homme, que l'on déclare ambassadeur de Jésus-Christ, juge, maître du pardon, consolateur des âmes angoissées, auteur des certitudes que l'esprit quête pour sa tranquillité, c'était par là même, déclarer la faillite des moyens individuels, et l'authentique interprétation par l'Eglise catholique des paroles du Christ : « Les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez. »

Aujourd'hui les disciples restés fidèles à Calvin remettent en lumière ces ultimes conséquences de la spiritualité calviniste, que l'on avait si longtemps méconnues ou tenues pour misérables.

Comment qualifier cette véritable thérapeutique spirituelle? Nous le demanderons à Ritschl lui-même. « Dans l'éthique de Calvin, dit-il, on retrouve la tendance catholique, et même monacale. » C'est l'évidence même. Quoi qu'il en eût, Calvin ne put se libérer des conseils de la piété catholique. Il reprit à son usage — et les imposa autant qu'il le put — toutes les pratiques de la foi de son enfance. La beauté et la sûreté de la spiritualité catholique l'avaient, en définitive, contraint à se courber devant elle.

La spiritualité informe toute l'activité du fidèle. — Pour être complet, nous rappellerons que la vie d'union avec le Christ se prolongeait, pour Calvin, dans toutes les activités du chrétien. En une parole pleine de grandeur, il a déclaré que le chrétien doit devenir « vivant en Dieu », par le détachement de ce monde. Se détacher, mais pour s'attacher à la vie éternelle. Renoncer à soi, mais pour installer en soi la présence du Christ.

Cela ne signifie pas le désintéressement égoïste à l'égard des affaires du monde. Calvin est *activiste*, tandis que Luther est plutôt quiétiste. Mais s'intéresser au monde, afin de faire régner sur tout le monde l'esprit du Christ. Le chrétien a donc une conception particulière de la vie privée, de la vie sociale, et du rôle qu'il doit jouer comme citoyen d'un État et citoyen du monde. Partout, il tâchera de faire une place éminente à l'esprit de l'Évangile « qui est charité et justice ». En tout, les principes de la sainteté trouveront où s'exercer. Rien ne doit échapper à la souveraine maîtrise du Seigneur.

Conclusion. — Il n'est pas ici question d'instituer une discussion détaillée de ce système, où l'on peut voir moins une mystique qu'une métaphysique. Mais pour mieux en apercevoir les faiblesses, il suffit d'en comparer les thèses essentielles avec celles de la spiritualité catholique. Le Dieu de Calvin n'envisage que sa gloire; il crée pour que sa puissance s'en trouve exaltée. Le Dieu des mystiques catholiques crée par amour, parce qu'il veut, dans un élan de sa bonté, associer à sa gloire et à sa félicité les créatures qu'il sort du néant. La puissance impose la crainte; mais l'amour appelle l'amour. — Le Dieu de Calvin écrase l'homme en sa corruption totale, et lui refuse le mouvement de la charité, qui l'élèverait à Lui. Notre Dieu nous laisse la liberté de l'aimer, par-dessus les choses périssables, et consomme ce commencement d'amour divin. — Le Dieu de Calvin se réserve jalousement quelques élus à qui il permet la vie surnaturelle, l'union divine et à qui il accorde le salut. Notre Dieu appelle tous les hommes à son amour, et veut tous les sauver. — Le prédestiné, selon Calvin, éprouve en lui le sentiment de sa prédestination par un mouvement de l'Esprit-Saint. Il vit et meurt dans la certitude de son salut. Nous rejetons cette expérience, et laissons à notre libre arbitre, excité et aidé par la grâce, le soin de choisir et de réaliser les œuvres auxquelles la miséricorde de Dieu accordera une valeur surnaturelle, qui nous donnera l'éternel bonheur. Mais la foi n'est pas l'impeccabilité. — Le Christ de Calvin est le médiateur des prédestinés. Il est, pour nous, le Sauveur de tous les hommes. Calvin est le théoricien de la miséricorde jalouse. Nous croyons à une miséricorde universelle.

II. — LA SPIRITUALITÉ CALVINISTE.

A. — Du XVIe au XIXe siècle. — On ne peut dire que le calvinisme ait produit, pendant tout le XVIe siècle, un véritable traité de « dévotion », une œuvre marquante de spiritualité. Il était tout entier à la lutte — celle des armes, et celle de la controverse. Dans l'action, il paraît bien avoir un peu oublié la méditation, qui est à l'origine de la vie dévote. Un second caractère général ne peut manquer de frapper l'historien

Le protestantisme a proclamé, sur tous les tons, qu'il avait renouvelé le culte du Sauveur, la piété au Rédempteur. Il aurait déblayé la voie qui mène l'âme pénitente au Christ, en libérant la piété de tous les intermédiaires : saints, reliques, culte de la Vierge, etc... qui arrêtaient l'essor de l'âme vers le Rédempteur. Calvin aurait été le grand instaurateur de la véritable piété — qui unit l'âme des fidèles au Christ. Or, si l'on parcourt les ouvrages de dévotion dus à l'influence calviniste, et parus pendant les XVIe et XVIIe siècles, on est frappé de l'absence du Christ. L'âme dévote calviniste médite sur son péché, se travaille pour produire la repentance, s'abîme dans le sentiment de la présence de Dieu — et semble ne point se souvenir du Christ Rédempteur. L'oubli paraît tellement étrange qu'on en cherche — mais en vain — la raison. C'est ce que nous verrons dans l'étude des traités représentatifs de la piété calviniste pendant ces siècles. Un troisième caractère général doit être mis en évidence. Beaucoup de ces traités de vie spirituelle se réduisent, en définitive, à des traités de morale, légèrement teintés de christianisme. On a l'impression de lire les conseils des derniers stoïciens, qui couronnent, pour la forme, leur stoïcisme foncier de maximes chrétiennes et de textes évangéliques.

C'est ce qu'on peut déjà apercevoir dans le traité que Théodore de Bèze a intitulé *Itinerarium christianae vitae*, Genève, 1598. Manuel de vie religieuse, qui prétend conduire l'âme vers la perfection chrétienne. Or, ce que l'on imaginait être, pour la pensée réformée, comme une nouvelle *Imitation de Jésus-Christ* n'est en définitive, qu'une paraphrase de philosophe désabusé de la parole de l'Ecclésiaste : « Vanitas vanitatum ». Pas une seule fois, en ce livre à l'impression compacte, à la pensée serrée, ne paraît le nom de Jésus-Christ! Pas une seule fois n'est instituée une méditation religieuse sur le thème de la vanité humaine! Bèze fait étalage de sa science exégétique, de sa dialectique subtile. L'âme n'est jamais élevée jusqu'au Christ.

Dix-sept ans plus tard, le pasteur Pierre du Moulin, à qui l'on peut reprocher des pamphlets d'une virulence ordurière contre l'Église catholique, écrivit le premier véritable traité de dévotion, selon Calvin, à l'usage des âmes pieuses. Or, toute la perspective de cette piété s'ouvre sur les deux considérations suivantes : le réformé se convaincra « de la vanité et misère de la vie humaine » ; tel Héraclite, il méprisera le monde et soi-même; mais il s'attachera à l'amour divin, car ce nouveau Théophile ne « pourrait choisir un plus excellent sujet » (*Théophile, ou de l'Amour divin contenant cinq degrés, cinq marques, cinq aides de l'Amour de Dieu, plus un Traité intitulé Héraclite. De la vanité et misère de la vie humaine*, Rouen, 1615). Du Moulin va donc longuement disserter « de l'amour divin » qui contient cinq degrés, cinq marques, cinq aides — que notre psychologue analyse, selon les méthodes de l'Ecole. L'âme qui cherche Dieu apprend qu'elle peut l'aimer : 1° à cause du bien qu'Il nous fait; 2° à cause de Lui-même, de son excellence et de ses perfections; 3° au-dessus de tout autre amour, qui est subordonné à l'amour divin ; 4° en se haïssant elle-même pour l'amour de Dieu ; 5° à la façon des saints et des anges, qui aiment en Dieu leur bonheur éternel.

L'âme dévote franchira ces cinq étapes, où l'amour divin se dépouille de plus en plus de ses caractères intéressés, et tâchera de s'élever jusqu'à l'amour des anges — qui est adoration et contemplation.

Tout protestant ressent une angoisse religieuse; quel est le signe de sa prédestination? Du Moulin répond : l'amour véritable de Dieu. Mais comment discerner le « vrai amour divin du faux » ? Cinq marques décèlent l'amour divin véritable : 1° il éteint les amours impudiques; 2° il donne la paix et la tranquillité de l'âme; 3° il est charité envers le prochain; 4° il provoque le désir fréquent de la « communication » avec Dieu; 5° il se confond avec le zèle pour la gloire de Dieu. — Et l'auteur affirme ce principe de spiritualité : « Quiconque *sent* en soi ces effets, se peut assurer qu'il aime Dieu d'un vrai amour. »

C'est ici, dans toute son étendue, l'application de ce que l'on appelle aujourd'hui « la mystique de la consolation ». *Sentir*, éprouver Dieu, c'est posséder Dieu, c'est être son élu. Si l'amour divin est condition de salut, et si le salut n'est accordé par le Père qu'à ses prédestinés, en vertu d'une grâce gratuite et non méritée, comment l'âme pourrait-elle ne pas s'inquiéter d'avoir en elle, sortie de son cœur ou insufflée par la grâce, cette affection qui la pousse vers Dieu? Du Moulin conseille l'âme dévote comme si le terrible dogme calviniste n'existait point. Sans doute, dit-il, cet amour divin est d'abord un effet de l'Esprit-Saint, qui ne se donne qu'aux enfants de Dieu, mais nous avons cinq moyens pour *nourrir* en nous cet amour : 1° se mettre devant les yeux l'image des vices, qui nous rejettera vers l'Éternelle Beauté; 2° choisir des amis capables d'entretenir en nous cette flamme spirituelle; 3° avoir la haine du monde, qui n'est pas le désintéressement absolu des intérêts de ce monde, pourvu qu'on les sauvegarde « dans la pensée de Dieu »; 4° la prière, soit particulière, soit publique, car si la foi engendre la prière, celle-ci, à son tour, « nourrit sa mère et en même temps l'amour de Dieu »; 5° la lecture de la parole de Dieu, car c'est là « que Dieu nous déclare à plein son amour », et cette lecture « allume en nos cœurs l'amour de Dieu; cela se reconnaît par expérience ». Ce ministre de la parole divine ne peut s'empêcher de joindre à la lecture de la Bible l'assistance au prêche. « De fait, j'estime que la plupart de nous a expérimenté qu'après l'ouye de la parole de Dieu, les étincelles d'amour s'allument en nos cœurs. »

Ainsi, l'homme n'est pas seulement un instrument entre les mains de Dieu. Celui-ci « ne nous meut pas comme pierres; il fléchit nos volontés par une nécessité sans contrainte, c'est pourquoi, nous sommes appelés coopérateurs avec Dieu. »

Nous ne pouvons ici montrer comment chacune de ces analyses s'appuie sur un grand nombre de textes scripturaires, destinés à éclairer les données psychologiques. Du Moulin construit un théorème : son traité en a la rigueur et la froideur. De lui aussi, on pourrait dire qu'il n'a pas renoncé aux préceptes de l'ascèse catholique, qui unit les progrès de la dévotion à l'exercice des « bonnes œuvres ». Celles-ci méritent devant Dieu; elles nous valent un accroissement d'amour divin. Luther le niait; Calvin en convenait à demi; du Moulin, malgré sa haine profonde du catholicisme, en convient tout à fait. Nous pouvons devenir « coopérateurs avec Dieu », si nous « nous adonnons à bonnes œuvres, lesquelles lui sont agréables ». Mais, en tout cela, où est le Christ? Y a-t-il un seul mot qui concerne la piété à l'égard du Sauveur?

Étrange oubli, qui apparaît d'autant plus comme la marque propre de cette piété calviniste, abîmée devant l'idée de Dieu, concentrée dans la méditation de la « révérence » pour la grandeur divine, que, précisément à ce moment-là, la piété catholique redonnait au Christ Rédempteur une admirable importance dans les ouvrages de la spiritualité ignatienne, oratorienne, sulpicienne, où l'on apprenait que l'homme ne connaît Dieu, n'aime Dieu que par Jésus-Christ.

Cependant, les réalités ne tardèrent pas à modifier la position des écrivains de spiritualité calviniste. Les années difficiles recommencent; vers 1620, les protestants crient à la persécution et subissent en effet quelques vexations. Que deviendra la piété devant la souffrance? Pierre du Moulin écrivit un traité de consolation pour les âmes affligées. Il l'intitula, *Du combat chrétien, ou des afflictions* (Sedan, 1622). Le livre est étrange; le théologien se raidit d'abord devant la souffrance en une attitude de philosophe stoïque qui cherche à se consoler dans l'affliction par la vertu de motifs naturels. Mais, dans la seconde partie du livre, le philosophe renonce à la sagesse humaine. Les affligés sont des persécutés, et persécutés pour Jésus-Christ. Du Moulin établit, à grand renfort de textes, que, pour chaque espèce de persécution, l'âme pieuse s'efforcera de vivre « en conformité avec la vie de Jésus-Christ ». Ayant pris dans sa vie mortelle tout ce qu'il y a de chétif et d'abject, Jésus peut être modèle de toutes conditions. L'âme souffrante est donc invitée à référer son cas aux textes scripturaires qui lui conviennent, et à trouver en ceux-ci un aliment à sa méditation. Tout cela écrit d'un style froid, sans âme, où ne transparaît aucun reflet de l'âme de Paul s'écriant avec transport : « Qui de vous ne souffre, sans que moi-même je ne souffre? »

Quarante ans plus tard, le fils du ministre de Sedan, Pierre du Moulin, lui aussi pasteur, écrivit à son tour un long *Traité de la paix de l'âme et du contentement de l'esprit* (Sedan, 1660). C'est en effet, le but de la piété de donner à l'âme inquiète le repos dans l'union avec Dieu. Loin de Lui, le cœur est « inquiet »; il ne s'apaise qu'en Lui. Cette doctrine, essentiellement augustinienne, était devenue comme le fonds naturel de l'apologétique catholique entraînant le libertin à l'amour de Dieu par l'analyse de cette inquiétude. Chose étrange; cette tradition augustinienne était passée, fort vivace, à travers les écrits des mystiques dont Luther se réclamait hautement, et Calvin lui-même en avait subi l'influence profonde, à la lecture des traités de Luther. Or, cette vérité fondamentale, que devient-elle sous la plume du pasteur Pierre du Moulin? Un thème de philosophie stoïcienne, à laquelle on ajoute quelques maigres considérations tirées du christianisme.

Si l'âme a perdu la paix, c'est, dit l'auteur, « que la police intérieure de l'âme » est devenue désordre, parce que, d'une part, « nous jugeons mal des choses » et que, d'autre part, « nous ne savons pas gouverner nos passions ».

Nous regagnerons la paix intérieure si nous « réglons l'opinion que nous avons des choses, et la passion qui s'émeut à leur occasion ». Ce sont les stoïciens qui possèdent de véritables règles de l'éthique, en ce qui concerne notre opinion des choses. Ils nous enseignent à distinguer « les choses qui dépendent de nous », comme les richesses, l'honneur, la grandeur, les biens du corps, la gloire, ou leurs contraires : douleur, pauvreté, basse condition, — et « les choses qui ne dépendent pas de nous », comme la piété, la probité, la sagesse, les maladies, l'exil, la mort. Ce ministre du Christ, ébloui par la sagesse stoïcienne, va jusqu'à écrire : « Il suffit d'habiller un peu à la chrétienne la contemplation par où Épictète commence son excellent traité. » Il y a là, dit-il, une règle infaillible pour assurer la tranquillité de l'esprit.

Et c'est en disciple d'Épictète, bien plus qu'en disciple du Christ, que du Moulin nous enseigne les moyens « de gouverner nos passions ». Le principe n'est pas de les réduire au pied de la croix, mais de « les amener à l'obéissance de la raison. » Éthique laïque, et presque morale indépendante. De longues pages sont consacrées à rendre « raisonnables » l'amour, l'appétit des richesses, celui de la volupté (*sic*), la tristesse, la joie, l'orgueil, etc... Bref, dit l'auteur, quand on a su bien juger des choses et maîtriser la passion, « on ne manque de rien pour la vertu et pour la tranquillité » (p. 311). On possède la prudence, la justice, le « vrai tempérament des choses », et, modéré dans la prospérité, calme dans l'adversité, l'homme, formé par Épictète, constate que la foi lui donne des conseils identiques. « Ainsi, il se trouve que la foi est la plus sublime philosophie car elle sépare l'esprit des choses périssables et l'élève aux permanentes. » Le stoïcisme est encore une merveilleuse école de vertu, s'il s'agit d'assurer « notre paix en société ». Car nous souffrons en société par la discorde, l'ambition, la jalousie, l'injure. Mais, dit le sage, « la plupart des injures ne consistant qu'en l'opinion, elles se guérissent aussi par l'opinion. Les fous rendent les coups, les sages passent sans s'émouvoir. » Le stoïcien chrétien aura donc la tolérance, la débonnaireté, les vertus sociales, parmi lesquelles l'honnêteté qui est, pour du Moulin, l'universalité chère à l'honnête homme du XVIIe siècle : « Le sage doit avoir un esprit universel et ployable. C'est une chose honteuse à un esprit bien fait que de n'être propre qu'à une seule chose » (p. 384).

Cette résonance stoïcienne, pour étrange qu'elle soit, dans un livre qui se donnait comme un traité de piété, ne doit pas nous étonner outre mesure. Du Moulin pensait comme beaucoup de ses contemporains : il appartient à cette génération de stoïciens chrétiens, qui faisait horreur aux apologistes catholiques, aux écrivains de l'école française et particulièrement à Bérulle, et que se proposait, à ce moment même, de réfuter Pascal, tout entier dressé contre l'orgueil stoïcien.

Ayant consacré cinq livres de son *Traité* à ces conseils de la sagesse profane, du Moulin consent à expliquer dans un sixième livre que cette « sagesse humaine » doit être complétée par « la sagesse théologique ».

« Le fondement du repos et du contentement de l'esprit, écrit-il, c'est la piété, laquelle nous apprend à faire notre paix avec Dieu. » Sans doute, faire la paix avec soi-même en réglant mieux son âme, et avec son prochain par la charité fraternelle, c'est déjà commencer notre paix avec Dieu. Mais il reste en l'homme « la misère des misères », qui est « d'être haï de Dieu et de le haïr pour jamais », depuis que le péché a détruit l'ordre divin de la création. Du Moulin analyse les signes de cette misère : tourments de la conscience, l'assoupissement, la douleur quand « nos propres crimes nous saisissent à la gorge », et la discorde qui oppose l'homme à la nature, aux autres êtres, à soi-même, à Dieu! Mais Jésus-Christ a fait la réconcilia-

tion du pécheur avec Dieu. Il est donc « l'unique fondement du contentement de l'esprit ». Peu importe d'ailleurs si ce contentement nous est accordé gratuitement par les mérites du Christ, ou conservé, nourri et augmenté par l'exercice de « moyens » propres à nous procurer cette paix de l'âme. Du Moulin croit pratiquement à l'efficace de l'ascèse. On servira donc Dieu avec piété, c'est-à-dire avec la prière et l'amour divin; on restera à l'égard de Dieu dans l'attitude de la foi et de l'espérance chrétienne; on s'exercera aux bonnes œuvres, car « la foi que nous avons en Jésus-Christ et sa vertu rédemptrice se nourrit par les œuvres »; on s'excitera à la repentance par de fréquents examens de conscience, auxquels il sera bon d'ajouter « le jeûne ou l'aumône », la recherche de la solitude où l'âme trouve Dieu plus facilement, ainsi que le faisaient les ermites, les solitaires et les religieux abrités dans les couvents. Tous ces exercices de piété sont légitimes, quoi qu'en puissent penser de rigoureux luthériens, car ils assurent le but principal de la piété qui est de « se tenir bien à Dieu », quand on a vu « que tout le reste est misère ».

Nous avons insisté sur ce livre étrange où la spiritualité voisine, sans en être choquée, avec les préceptes de la morale laïque, et singulièrement, d'une morale réputée pour son orgueil humain.

Jusqu'à la fin du siècle le traité de du Moulin connut une vogue soutenue. Il dut alors s'effacer devant les œuvres de deux illustres pasteurs, Claude et Jurieu.

Claude prend nettement position contre l'effort de son prédécesseur. Il distingue et sépare fortement la véritable piété de la simple vertu morale. Ici recherche de fins humaines; là, pénétration intime de la pensée de Dieu en toutes les actions.

Plus même que sentiment de la présence de Dieu, la piété est amour divin — amour de respect, d'estime, de désir, de proximité, de service, comme fut l'amour de l'apôtre Paul pour le Christ. Voilà la piété d'un « régénéré »; elle est autre chose que la sagesse d'un philosophe, même chrétien. Mais comment un fidèle trouvera-t-il en lui les marques de sa « régénération » — terme différent mais qui se confond avec celui de « justification » — dans ses diverses conditions? Claude l'engage à s'examiner profondément là-dessus, surtout quand il se prépare à la communion. (*L'examen de soi-même pour bien se préparer à la communion*, Charenton, in-12, 1682.) Seront marques de la régénération : la volonté de « mourir au péché », quelles qu'aient pu être les faiblesses de la chair que l'on évoquera pour les détester et se repentir, et celle « de vivre pour la justice », c'est-à-dire de n'avoir en vue en toutes ses actions que la crainte de Dieu, son amour, et le désir de lui plaire. « Ces principes régénèrent tout le cœur et y établissent la justice et la sainteté. » C'est, dirons-nous, la part de la mystique calviniste. Mais là n'est pas pour nous l'intérêt de cet opuscule. Il réside dans la partie où Claude examine les moyens de sanctification. — Négligeons l'inévitable clause de style, par laquelle l'ascèse catholique est accusée d'être « une superstition », puisqu'elle enseigne qu'il suffit de pratiquer des œuvres *extérieures* pour posséder la vraie dévotion, qui, en réalité, ne consiste que dans le culte *intérieur*. L'accusation était rituelle chez les réformés; sa fausseté non moins établie. — Cela dit, Claude s'engage à toutes voiles dans le sillage de la spiritualité catholique. Honte à ceux qui prétendent que la dévotion est indépendante de « ces actes extérieurs de la dévotion » qui, au vrai, « sont nécessaires pour le service de Dieu ». Ils ne sont pas, sans doute, l'essentiel de la sainteté, mais leur présence est indispensable. Mettons au cœur l'amour divin, racine de toute dévotion, cause de toute piété — mais ne négligeons pas ce qui soutient, relève, exalte cet amour même : la pratique de l'examen de conscience. La piété s'alimente en cette rude épreuve, où l'âme juge ses fautes — les mortelles, et les vénielles, les actes et les pensées, les défaillances visibles et secrètes (*ab occultis meis munda me*), les péchés actuels et ceux d'omission. A ce terme, l'âme s'effondre dans un acte d'anéantissement; puis de sa misère, elle s'élance vers le Christ Rédempteur. Voilà la piété véritable, la solide dévotion. On a l'impression de lire un superbe manuel catholique, parsemé d'expressions qui trahissent l'adaptation calviniste. Cette piété doit avancer. Par quels procédés, par quels appuis extérieurs?

Claude indique parmi les plus efficaces, la méditation des mystères de la Religion; le mépris des problèmes de la spéculation théologique qui ne touchent en rien le cœur et pervertissent au contraire assez souvent l'intelligence; la recherche des motifs qui « émeuvent l'âme à l'amour de Dieu », comme sont les réflexions sur la vanité des choses temporelles, l'idée de la mort, la fuite des tentations, la recherche du silence, ainsi que le faisaient les cénobites, les moines, les religieux, car « je ne doute pas qu'il n'y eût en tout cela une bonne intention »; — l'usage même des « directeurs de conscience » d'où l'on peut tirer beaucoup d'aide, de lumière et de consolation, si l'on a recours à un homme de bien, sage et éclairé; le recours enfin à la prière, car elle peut nous attirer (en dépit de la théorie de la prédestination) la grâce qui « produit en nous le vouloir et le faire ».

Tout cela est riche de spiritualité et d'expérience des âmes. Cependant nous nous étonnons, ici encore : Claude a oublié le Christ. Dévotion envers Dieu le Père dans sa grandeur écrasante, devant qui on se prosterne, repenti; envers l'Esprit-Saint qui est la cause de notre sanctification. Mais la dévotion semble s'arrêter devant le Rédempteur. Pourquoi? Oubli qui paraît encore plus étrange dans l'ample définition de la piété que Claude donna, en 1691, dans son livre *De la pratique de la religion chrétienne* (La Haye, in-12, 1691).

« La piété, écrit-il, n'est pas une seule vertu; c'est un composé de plusieurs vertus. L'amour divin y tient le premier rang; après, vient le zèle pour la gloire de Dieu qui n'est que la flamme de ce feu, c'est-à-dire l'ardeur, l'élan et le saint transport de l'amour divin. — Après vient l'adoration de Dieu, par laquelle l'âme chrétienne s'humilie profondément devant son Dieu; après l'adoration vient la reconnaissance, par laquelle nous méditons les faveurs de Dieu; la reconnaissance est suivie de la prière, par laquelle nous demandons à Dieu ce qui appartient à sa gloire, au bien de son Église et à notre propre avantage. La lecture de la parole de Dieu, la participation des Saints Sacrements, précédée d'une sainte préparation, sont aussi les parties de cette piété. Le jeûne est une aide très efficace pour disposer l'âme à la piété. »

Que ce soit là un ensemble de notions communes à cette génération calviniste, il paraît bien par le traité que Jurieu avait consacré en 1675 à la dévotion (*Traité de la dévotion*, Quevilly, in-12, 1675), afin d'enrayer « la terrible indévotion » de son siècle qui, disait-il, « appelle la vengeance de Dieu ». Qu'est-ce que la dévotion?

Jurieu rappelle les diverses définitions que l'on en a données; c'est un attendrissement du cœur, — une consolation interne que l'on éprouve à faire les exercices de piété, — une allégresse avec laquelle on se porte au service de Dieu, — la joie qui inonde l'âme du fidèle, — les désirs enfin qui élèvent le fidèle jusqu'à vouloir posséder Dieu. — La dévotion peut être, en effet, ceci ou cela, ou même tout cela à la fois, car elle est composée de sentiments qui peuvent être contraires. Elle a des désirs et des craintes, des frayeurs et des espérances, de l'amour et de la haine, de la joie et de la tristesse, de l'ardeur et des désirs. — La dévotion diffère avec l'élément principal de la conversion de l'âme vers Dieu; les âmes dévotes vivent chacune une dévotion particulière, et toutes ces formes sont légitimes, car toutes participent, en définitive, au désir fondamental d'assurer l'union de l'âme avec son Créateur et son Sauveur.

Aussi, l'âme fidèle reconnaîtra-t-elle en elle le mouvement de la dévotion, quand elle découvrira en elle l'un des effets suivants : la passion de converser avec Dieu; la joie qui accompagne tout exercice de piété; l'oubli du monde qui laisse Dieu s'insinuer dans les cœurs; le désir d'avancer aux exercices de piété; cette élévation d'âme enfin, que l'on peut appeler extase, quand elle est telle que l'âme, ravie hors d'elle-même par la contemplation de son Dieu, se perd avec délices dans l'union contemplative.

Quelles sont les sources de l'indévotion? L'impureté de la vie et du cœur — qui s'appelle ou amour du monde ou recherche des plaisirs de la terre (Jurieu dénonce parmi ceux-ci le théâtre, comme l'avaient déjà fait les écrivains catholiques), ou amour du jeu, ou préoccupation excessive des soucis d'ici-bas. C'est, en somme, la concupiscence de la chair : *libido sentiendi*. C'est aussi la concupiscence de l'intelligence : *libido sciendi*. Travaux des savants « qui sont peut-être les plus ruineux à la dévotion », car cette curiosité profane « dissipe l'âme d'une dissipation quasi sans remède ». Travaux eux-mêmes de théologiens « qui travaillent pour eux-mêmes et non pour la gloire de Dieu » et qui demeurent « de mauvais chrétiens ». C'est enfin la *libido excellendi*, ou orgueil de la vie. Jurieu ajoute l'interruption des saints exercices — qui fait perdre le goût de la piété, tandis que leur fréquence en inspire le goût de plus en plus vif. « Il est vrai qu'il y a de la peine, en entrant dans la piété », avait écrit Pascal, dont Jurieu semble ici se souvenir.

C'est qu'en effet les « saints exercices », « les bonnes œuvres » sont, pour Jurieu, un moyen indispensable pour créer la dévotion, quand la prière l'a obtenue de Dieu. Or Dieu, affirme Jurieu à la suite de saint Jacques, « la donne à tous et ne la refuse à personne ». Il n'est que de la demander. « Viens donc, écrit-il, viens, ô mon Libérateur; je ne te laisserai point aller que tu ne m'aies béni. » L'âme multipliera les prières et les « œuvres de miséricorde », car « leur exercice est le plus court et le plus sûr chemin pour arriver à la dévotion ». Le nier, distinguer « la vie active » de « la vie contemplative » sous prétexte que celle-ci se peut passer de celle-là, « c'est être assurément dans une grande erreur ». Il ne suffira même pas de s'adonner à ces œuvres extérieures; il sera bon de s'exercer dans une ascèse véritable : le fidèle garde ses sens, « son âme serrée », se forme parmi les sécheresses, les tentations, cherche la solitude, les saintes assemblées et renouvelle pour lui les règles de vie cénobitique, de vie religieuse, de vie monastique dont la dévotion catholique a toujours affirmé la merveilleuse action. Jurieu éprouve, il est vrai, un scrupule à réhabiliter toutes ces pratiques catholiques : « On a poussé, dit-il, l'usage de cette maxime jusques à la superstition. » Nous connaissons le reproche; Jurieu rejoint néanmoins les principes catholiques.

C'est ce qui rend si étrange son attitude, à l'égard de ces mêmes œuvres extérieures, en 1685 et 1686, quand il écrit les *Lettres pastorales* aux protestants persécutés en France (*Lettres pastorales*, 2e édition, Rotterdam, in-12, 1686). Avec passion, avec injustice, avec un véritable oubli de ce qu'il avait enseigné lui-même, il y dénonce les pratiques de la piété, de la dévotion catholiques. Pour quel motif traite-t-il avec fureur ce qu'il avait naguère exalté? C'est que de nombreux protestants lui ont écrit « qu'ils ont été touchés de la grande piété qu'ils ont trouvée dans ces couvents (où ils avaient été enfermés), de la mortification de ces filles, de leur attache à la prière, de leur humilité, de leur élévation continuelle à Dieu, de leur entier renoncement au monde. Et elles nous ont fait comprendre que ç'a été le principal motif de leur conversion ». Il est donc urgent de jeter le discrédit sur la dévotion catholique. Jurieu ne s'en prive pas; il l'appelle « un piège du démon », « pure hypocrisie » — « superstition », et déverse sur les monastères d'immondes accusations. Il va plus loin. La dévotion, dit-il, est autre chose que ces exercices, et il tend à le démontrer par ce fait que « les jeûnes, le carême, les abstinences de certaines viandes et autres semblables mortifications étaient entièrement inconnus dans le second siècle. » (*VIe Lettre pastorale*). Toutes ces pratiques sont donc condamnables, d'autant plus que prières et jeûnes « n'étaient point attachés à certains jours de la semaine et à certains mois de l'année. C'était une chose inouïe de faire consister la dévotion dans le jeûne précisément, même sans rapport à la prière. » (*Ibid.*) Car Jurieu recourt à cette calomnieuse imputation, afin de discréditer les dévotions catholiques. Il nous suffira d'opposer ce Jurieu, aveuglé par sa colère, à Jurieu, auteur du *Traité de la dévotion*.

Vers 1700, ce lutteur revint aux méditations sur l'amour divin. Il y était alors poussé par le spectacle de la querelle du quiétisme. On ne parlait que d'amour pur et les traités de Bossuet remettaient en une vigoureuse clarté les principes de la véritable spiritualité catholique. Jurieu suivit la querelle et plaça son mot. Ce fut dans le *Traité de l'amour divin ou la pratique de la dévotion* (1700), où il se glorifie de n'être « pas ignorant dans la théologie des mystiques » et de les avoir même consultés. Comme il se propose, avec ce livre, « de prendre congé du public », nous sommes assurés qu'il y a mis le meilleur de sa pensée et de son expérience du ministère (*La pratique de la dévotion ou Traité de l'amour divin, dans lequel sont expliquées les règles de cette excellente vertu, selon l'esprit de l'Évangile et par opposition aux faux dévots*, Rotterdam, 2 vol., 1700). Or, son *Traité* paraît être surtout une analyse de scolastique. Qu'est-ce qu'aimer Dieu? C'est le connaître dans ses perfections, sa majesté, sa puissance, sa sainteté. Connaissance qui s'appuie sur la révélation des Écritures.

C'est aussi le reconnaître comme Souverain Maître, d'une bonté infinie. « Nous sommes alors dans une disposition prochaine d'aimer Dieu, à cause de sa bonté. » Cette bonté parle à notre entendement ou à

notre cœur : Dans le premier cas, elle produit la connaissance philosophique — qui n'est pas l'amour ; dans le second, elle éveille en nous l'amour de Dieu. — Du reste, Jurieu rappelle, en bon calviniste, le dogme essentiel : c'est la grâce gratuite de Dieu qui allume d'abord cette étincelle de l'amour divin. Mais presque aussitôt, Jurieu affirme que l'homme peut se donner « le goût » de Dieu, par la prière, par la méditation, par l'ascèse. Il ose même prendre position contre le principe de la prédestination si cher à la Réforme. « Dieu ne peut avoir notre amour sans nous. » Il n'est pas seule cause efficiente de l'amour ; nous coopérons avec Lui. L'amour vient de notre cœur, sollicité et librement ému vers Dieu.

Il y a donc des motifs « sensibles » d'amour divin ; Jurieu écrit même qu'il est bon « que ce soit la machine » qui entraîne le fidèle à l'amour. Vocable pascalien qui traduit bien l'origine « mécanique » d'un sentiment, d'où dépend toute la vie religieuse, mais ne permet pas d'oublier le rôle du Saint-Esprit « qui donne le branle à la machine ». Les aides de l'amour divin sont, d'ailleurs, les pratiques ascétiques dont il avait exalté naguère la bienfaisante nécessité ; la prière, l'oraison, les mortifications intérieures et extérieures, les sacrifices héroïques qui retranchent de l'âme toute attache trop sensible, trop humaine, trop mondaine — qui renoncent à l'amour-propre, au sens propre, à la volonté propre, et vont jusqu'à « l'anéantissement », par lequel l'âme, détachée de tout et d'elle-même, se trouve par là intimement unie à Dieu.

On ne peut pas ne pas reconnaître l'action des « mystiques » catholiques en ce traité de Jurieu, où l'on retrouve encore ce qu'il avait déjà mis dans son *Traité de la dévotion* : la réhabilitation des pratiques les plus austères de la dévotion catholique : le silence des cloîtres, la mortification des sens, la vie monastique, dont il faut louer la sagesse d'institution.

Ce sont là les œuvres les plus significatives de la piété calviniste jusqu'au XIXe siècle. Car le XVIIIe siècle est d'une pauvreté rare et d'une complète absence d'originalité. La piété réformée subira un puissant effort de rénovation ; mais ce sera dans le monde piétiste que le calvinisme regarda avec la plus grande défiance.

Cette piété prendra, au début du XIXe siècle, l'apparence d'un mouvement propagandiste. C'est l'époque des *tracts*, des feuilles volantes, des courts récits où des âmes pieuses, qui se disent touchées par la grâce, racontent leurs expériences religieuses et exhortent à les suivre. En tout cela, des accents de piété sincère, parfois de mysticisme exalté, mais rien de comparable, pour la richesse des idées ou la hauteur de la dévotion, aux traités des grands théologiens du XVIIe siècle.

Aussi, n'est-ce point là que le calvinisme a retrempé sa piété ; il a plutôt désavoué ces exaltations individuelles, et, suivant lui-même la pente de ses tendances, il s'est de plus en plus confondu avec le mouvement libéral qui, en un autre sens, a transformé sa spiritualité traditionnelle. C'est ce que nous allons étudier.

B. — Le Calvinisme contemporain. — Sous la poussée d'une critique rationaliste, les calvinistes actuels ont été presque contraints à distinguer les fondements théologiques de la spiritualité de Calvin et les exercices de sa piété. Les fondements ont été profondément secoués, et presque tous définitivement ébranlés. Les exercices indiqués comme nécessaires à la vie chrétienne ont mieux résisté ; nous verrons pourquoi.

a) Le calvinisme fut assez tôt gêné par la théodicée du réformateur. Son Dieu était, à n'en pas douter, un extraordinaire mélange de notions judaïques de Jéhovah et de conceptions prétendues métaphysiques sur sa Prescience et sa Providence. De nos jours, le pasteur W. Monod s'est acharné contre ce Dieu de Calvin, « Être arbitraire et capricieux, cruel et vindicatif », espèce de despote de l'ancien Orient, qui s'impose à la peur par l'exercice aveugle de son autorité absolue et qui est à mille lieues du Dieu de l'Évangile. M. Paul Lobstein n'est pas moins catégorique, s'il est beaucoup moins violent. A ses yeux, le Dieu de Calvin servit en quelque sorte de compromis entre la piété de Luther, presque exclusivement christocentriste, et la piété de certains protestants qui, tournés vers Dieu, s'en tenaient aux effusions de sentiments d'où la crainte était absente. La piété de Calvin prétendait réagir, en mettant davantage la créature en face de l'effroyable grandeur de Dieu, de l' « infinité de son essence divine qui nous doit épouvanter à ce que nous ne tentions pas de le mesurer à notre sens » (I. C. I, XIII, 1). M. Lobstein convient donc que cette piété, cette théodicée, cette manière de parler du Seigneur est tributaire des préjugés du XVIe siècle. La spiritualité de Calvin a suivi le sort de ces préjugés : elle ne répond plus à l'état d'esprit ni même à l'état d'âme des fidèles actuels. M. Vallotton convient que le calvinisme actuel doit rejeter la doctrine du réformateur identifiant la prescience et la prédestination, par quoi Dieu a tout prévu et tout voulu, car cette formule faussement scolastique fait de Dieu l'auteur du mal.

b) La mystique de la consolation comprend deux éléments principaux : l'expérience religieuse — et le témoignage de l'Esprit-Saint. Pour l'expérience religieuse, les calvinistes de tous rangs, orthodoxes, libéraux ou penseurs libres, semblent d'accord : ils la maintiennent comme principe de la religion personnelle, source de la foi individuelle, sans laquelle la conscience ne se sent pas liée à un devoir religieux. Auguste Sabatier en faisait le fondement nécessaire de sa religion de l'esprit. « La foi, disait-il, ne doit pas reposer sur une tradition d'histoire sujette à toutes sortes d'incertitudes et de doutes..., mais dans une expérience religieuse, dans une révélation intime de Dieu. » Son disciple M. Ménégoz, qui fonda l'école symbolofidéiste, s'en remet aveuglément à ce sens intime : « C'est notre conscience religieuse qui *sent* ce qui est religieux. » Dans leur assemblée de Montpellier, les églises libérales elles-mêmes durent insérer dans leur déclaration un article fort explicite (1905) : « Nous affirmons, disaient-elles, pour chaque membre de l'Église le droit et le devoir de puiser lui-même dans l'Ecriture sainte et dans les expériences de la piété, sa foi et ses croyances. »

Quelques calvinistes ayant osé mettre en doute la valeur religieuse de l'expérience mystique, ce fut, vers 1900, un beau tapage parmi les réformés, et M. A. Sabatier lui-même ne craignit pas de croiser le fer avec M. Stapfer, afin de sauver ce que la Réforme regardait comme le centre vital de son œuvre, le point d'appui fondamental de sa doctrine, de sa spiritualité, de sa vie. (Voir *Annales de bibliographie théologique*, juin 1900.) Il est certain que ce principe suffit à élaborer une spiritualité, une vie chrétienne, où n'ont que faire les conseils ou les décisions d'une hié-

rarchie ecclésiastique. Et c'est là, à dépasser les apparences, l'arrière-pensée de ces libéraux, plus ou moins chrétiens, entendons croyants en un Christ vivant, Fils de Dieu, auteur de son Église, qui proclament la nécessité de l'expérience personnelle, afin d'échapper à la nécessité de reconnaître une autorité extérieure.

Quant au témoignage de l'Esprit-Saint, qui éclaire la conscience et lui révèle sa destinée, son prestige subit une terrible éclipse. Un esprit aussi libre que le pasteur Wilfred Monod semble parfois l'admettre sans réserve. « En méditant l'Évangile, dit-il, et en pratiquant la prière, on se soumet à l'inspiration de Dieu. Et contre cela, l'Église n'a qu'à se taire : elle a contre elle le témoignage du Saint-Esprit dans la Bible intégrale, et le témoignage du Saint-Esprit dans la conscience chrétienne. » (*Du protestantisme,* p. 118.) Il y a d'ailleurs quelque hardiesse à supposer que la voix de l'Esprit peut contrarier la voix de l'Église, qu'il soutient sans doute aussi paternellement que le moindre de ses fidèles. C'est ainsi que parlait autrefois Münzer, qui en appelait à la révélation intime de l'Esprit-Saint contre les décisions de ce qui était alors l'église de Luther. Mais combien d'esprits encore plus libres rejettent aujourd'hui ce fameux principe de la spiritualité calviniste!

« Je m'imaginais, écrit M. Neeser, qu'il s'agissait du principe du subjectivisme plus tard adopté par le protestantisme, de cette intime et personnelle adhésion de la foi à l'Écriture, de ce guide permanent qui « conduit dans toute la vérité » et dirige le fidèle dans l'appropriation de ses lectures bibliques. Il s'en faut. De celui-là, Calvin se méfie. « Ce sont esprits écervelés qui pervertissent tous les principes de la religion en quittant l'Écriture pour voltiger après leurs fantaisies sous ombre de révélation du Saint-Esprit. » (I, IX.) Le témoignage de l'Esprit, c'est donc « une persuasion prise plus haut que de raisons humaines » de la vérité même de la parole de Dieu, — et que tous n'ont pas, parce que Dieu la réserve à ses prédestinés. Système « inassimilable à la conscience moderne », s'écrie M. Neeser, et il est bien vrai qu'il ne diffère en rien de ce que l'on appelle l'illuminisme. (Maurice Neeser, *La tradition et l'expérience religieuse*, Lausanne, 1912, p. 10-11).

Cette prétendue révélation, cette extraordinaire illumination d'une conscience avide de clarté divine, ne sont plus — ou tendent à ne plus être — qu'un mythe. Et tombent, du même coup, les extraordinaires effets de cette action intime de l'Esprit, sensible au cœur : l'inspiration des mouvements pieux, la possession du Christ, l'amour de Dieu, et par l'amour, la communication avec Dieu, et d'un mot, ce que Calvin appelle la sanctification et la régénération. Ainsi s'écroule l'une des principales assises du système calviniste et de la spiritualité calviniste : l'Esprit, cause formelle du salut.

Vers 1850, il eut encore semblé sacrilège d'attaquer ce principe de la piété calviniste. Alors, un des plus fameux prédicateurs réformés, Adolphe Monod, prêchait à Lyon et, demandant à ses fidèles « pouvez vous mourir tranquille? » il répondait avec un calme surprenant, sur sa propre destinée : « Oui, je puis mourir tranquille. Oui, quand il me faudrait mourir aujourd'hui, je m'en irais avec la bienheureuse assurance que je ne serai point condamné. » (*Sermons*, Paris, 1855, 1re série, p. 173.)

Aujourd'hui, la piété calviniste compte un peu moins sur cette certitude mystique et un peu plus sur les œuvres, par lesquelles le fidèle se rend ou tâche de se rendre digne de la béatitude. C'est un autre Monod Wilfred Monod, qui se fait aujourd'hui l'apôtre d'une ascèse — fort voisine de l'ascèse catholique —, dont la raison ne se comprendrait pas si l'on conservait la même robuste assurance en une justification, rendue sensible au cœur, par l'Esprit-Saint. Grâce à lui, le calvinisme actuel — du moins une branche des réformés français, qui accepte la direction de cet ardent pasteur — remet en honneur les pratiques de la piété catholique : petites congrégations où l'esprit de prière est exalté et s'accompagne de mortifications, etc... C'est en 1923 que W. Monod fondait un « Tiers-Ordre », à l'image du tiers-ordre franciscain, à l'usage des fidèles qui ont soif de sainteté. Il l'appela « *Les Veilleurs* ».

Entendons bien que ces retours aux *pratiques* de la piété catholique se dissimulent encore sous une étiquette calviniste; cette piété, dit-on, ne s'arrête pas au détail des pratiques, et cherche surtout, à travers celles-ci, l'inquiétude spirituelle avec la réponse divine faite à la conscience (Voir surtout cette analyse dans Maurice Neeser : *Du protestantisme au catholicisme, et du catholicisme au protestantisme*, Neuchâtel, 1926).

En réalité, l'exercice des bonnes œuvres suppose l'inquiétude du salut. Et celles-là sont exercées pour mériter celui-ci. Réformés et catholiques doivent le reconnaître ensemble, malgré Calvin et sa mystique de la consolation. A son terme, le catholique, dans un acte d'amour et de confiance, remet son âme entre les mains de Dieu et appelle son Sauveur. Ce n'est point un stade de torture, comme le disent à tort les réformés : c'est le stade de l'union parfaite à la volonté divine. Le réformé, au contraire, s'endort avec une certitude outrecuidante qu'il est du nombre des élus. Sagement, le concile de Trente a condamné cette assurance : « Personne ne peut savoir avec la certitude d'une foi qui exclut l'erreur, s'il a reçu la grâce de Dieu. » (Sess. VI, *Decretum de justificatione,* cap. IX.) Il n'est pas exagéré de dire que nous touchons ici à l'essentielle antinomie entre la piété réformée et la piété catholique, ou, plus profondément encore, entre la foi d'un calviniste et celle d'un catholique. Depuis le XVIIe siècle, et singulièrement depuis la spiritualité oratorienne et sulpicienne, l'esprit catholique a appris à se défier de ces « expériences religieuses », de ces « témoignages de l'Esprit », de ces « sentiments » par lesquels Dieu s'exprimerait. Condren écrit : « Il ne faut point chercher par aucune expérience intérieure, les mouvements de la vie de la grâce dans nos âmes... ». Il avertissait encore que « nous n'avons point de sens qui nous fasse connaître les choses de Dieu que la foi, qui, sans nous les faire voir ou ressentir, nous en assure. » Paroles profondes, qui définissent en perfection la spiritualité catholique, en face de la spiritualité calviniste, et de laquelle se rapprochent, semble-t-il, en ce moment même, un grand nombre de réformés, qui rejettent le témoignage intime de l'Esprit.

Non certes que le catholique nie l'existence de certaines grâces particulières que Dieu accorde à certaines âmes, qui se sentent vraiment « entre les mains » de leur Dieu. Les confesseurs n'appellent pas toujours imaginations creuses, ces témoignages que de nobles âmes se rendent d'éprouver « la présence sensible » de leur Sauveur. Grâces, attraits divins, lumières singulières, vision aiguë de l'état de sa conscience, et bien d'autres signes d'une expérience religieuse que Dieu dirige, la spiritualité catholique les admet, les

analyse, les discerne. Donc, en ce sens, l'expérience religieuse n'est pas en dehors de la spiritualité catholique; mais ce que celle-ci condamne, c'est d'y voir, d'y affirmer un témoignage divin de notre salut, et d'y trouver un motif de certitude que l'on déclare inamissible. C'est ce que prétendait Calvin, à la suite de Luther; c'est ce que le calvinisme moderne a tendance à rejeter de plus en plus.

c) On peut dire que le caractère même de la piété calviniste a changé du tout au tout, surtout au XIXe siècle et de nos jours. Pour Calvin, la piété est *théocentrique:* elle ne perd pas de vue que c'est la souveraineté de Dieu qu'elle doit honorer, et qu'elle contribue, par ses adorations et ses prières, à la gloire du Seigneur. La piété elle-même du chrétien envers Jésus-Christ revient, par le Médiateur, au Père dont le Fils a proclamé la gloire. Tout cela subit de profondes retouches, visibles dès le XVIIIe siècle avec les premiers efforts d'un latitudinarisme qui ne s'en prenait plus seulement aux dogmes, mais aux formes de la piété, et surtout visibles vers le milieu du XIXe siècle, avec le triomphe du calvinisme libéral. Aux préoccupations théocentriques de la spiritualité calviniste, l'on substituait des vues *anthropocentriques,* sous l'influence du subjectivisme de Kant, de Lessing, de Schleiermacher, d'Auguste Sabatier et de leurs innombrables disciples. Les calvinistes apprirent que la religion est une création de la conscience; que la piété est une forme de la prière adressée aux sublimes notions dont la conscience enrichit les pauvres données de l'histoire. Qu'elle s'adresse à Dieu ou au Christ, la piété subit les réactions de la théologie, de la métaphysique, de l'histoire. C'était, sous une forme subtile, la négation de toute spiritualité vraie, avec une sorte de tolérance hautaine pour les formules de la prière, du culte, ou les exercices de la piété.

Ce mouvement devint encore plus précipité et plus nocif quand l'école libérale prétendit substituer, à la spiritualité théocentrique de Calvin, un culte presque uniquement *christocentrique.* Le Christ, comme l'avait déjà fait l'idée scripturaire du Dieu puissant et jaloux, s'évanouit à son tour du champ de l'histoire. Au Christ historique, déclaré faux, on substitua le Christ de la conscience, qui n'eut plus aucun rapport avec les conceptions dogmatiques, avec la figure traditionnelle de son action et de sa divinité, mais qui, devenu un objet d'expérience religieuse, se laisse interpréter à la manière et à la fantaisie du fidèle. C'est ce que M. Ménégoz enseignait, quand il étudiait les fondements de la vie religieuse. « L'homme, dit-il, perçoit le témoignage de l'Esprit de Dieu dans son propre esprit et se rend compte en dehors de tout raisonnement, de la réalité de l'être mystérieux qui l'enveloppe et le pénètre. Cette certitude religieuse est intuitive, absolue. » Qu'importe, dès lors, que notre piété s'alimente dans la méditation de la parole divine de l'Écriture, considérée comme le témoignage direct que Dieu donne à l'homme, ou dans la contemplation de la vie mortelle du Christ, où nous chercherons l'exemple de chacune de nos actions? La Bible n'est plus le Livre sacré dont Calvin accueillait chaque mot avec scrupule. Elle est le livre des expériences religieuses, dont telle partie parle à notre cœur, et telle autre n'éveille aucun écho en nous. La piété se munira des premières paroles, et délaissera les autres. Le Christ de l'histoire est « obscur », ou plutôt, « un amas de ruines ». La piété ne retiendra de cette haute figure et de ses grandes leçons que ce qui a produit en nous une révolution morale, en éveillant une expérience personnelle de l'action de Jésus. Aussi « notre certitude religieuse ne saurait être ébranlée par nos doutes en matière historique ».

On comprend ce que deviendront la piété, la spiritualité, la mystique dans un calvinisme aussi peu fidèle à l'esprit de Calvin. Indépendantes de toute idée dogmatique, étrangères à toute certitude quant à l'objet même de la prière, elles se réduiront à des sentiments, vagues, incertains, flottants, dont la sentimentalité constituera le plus immédiat danger. C'est pour cela que certaine tendance calviniste, en France, aboutit à une piété vide de substance religieuse, à un culte et à une liturgie dont la valeur religieuse s'efface de plus en plus pour ne laisser qu'une valeur symbolique où certaines âmes expérimentent un sentiment de plaisir. En ces dernières années, on a pu entendre, au temple de l'Oratoire à Paris, un célèbre prédicateur détruire la notion de dogme, analyser, selon les règles de Sabatier, la naissance du Credo, vider les concepts de leur contenu dogmatique, s'élever contre les formules « pétrifiées et fossilisées par les conciles », et accepter hardiment la conséquence de cette négation pour le culte, la prière, la piété des réformés: « A quoi bon, s'écria-t-il, une confession de foi? Abolissons-la dans le culte et rallions-nous sur le terrain des sentiments. » Aussi bien « n'y a-t-il pas deux chrétiens qui versent dans ces termes, chéris et vénérés (*Tu es Christus, Filius Dei vivi*), le même contenu intellectuel, moral ou religieux ». Ce sermon, et plusieurs autres non moins hardis, — si la hardiesse consiste aujourd'hui à ressasser les théories d'A. Sabatier, par ailleurs si vivement combattues, — était destiné à activer et renouveler « la piété » du culte! L'âme fidèle invitée à s'abandonner aux sentiments qu'éveillera en elle la rapide illusion d'une action intime exercée par une mystérieuse fantasmagorie de formules ou l'incertaine figure d'un fantôme nébuleux!

C'est à cela cependant que sont conviés les calvinistes qui confient leur spiritualité aux directions de pasteurs en quête de certitudes religieuses.

Cependant ce jeu de massacre s'est arrêté devant le manuel d'éthique chrétienne et d'ascèse que l'on trouve dans l'œuvre de Calvin. M. W. Monod a expliqué pourquoi. « On ne peut nier que l'imitation de Jésus-Christ ne soit liée à un esprit d'humilité, de renoncement, de discipline, de sacrifice, dont la disparition ou le seul fléchissement appauvrirait indiciblement le genre humain. » La piété protestante gardera donc ces pratiques, bien qu'entachées de l'esprit catholique, et monacal. A la piété protestante, cette ascèse s'impose par sa grandeur, quoiqu'elle prétende qu'il y ait un ascétisme « spirituel », qui consiste, dans la croyance au salut par la foi, « à vivre selon le Christ et dans sa communion, soit dans une église organisée, soit hors d'elle ». On peut trouver dans les sermons de ce pasteur nombre d'émouvants hommages à la piété catholique « humble et crucifiée », de durs reproches au protestantisme « sans radicale et surnaturelle spiritualité, sans croyance à la communion des saints et à la vertu rédemptrice de la souffrance ». — « Notre piété, écrit-il dans *Les Veilleurs,* méconnait trop la valeur des pratiques religieuses. On constate parmi nous une répugnance instinctive pour l'idée même des pratiques de piété... que certains rejettent comme ascétisme païen, légalisme juif ou mécanisme catholique. » De là des efforts réels pour substituer « à la piété *indivi-*

duelle du calviniste, la piété d'un groupe, d'une sorte de ligue pour la vie sainte ».

Ce sont là les derniers sursauts de l'âme religieuse, qui s'efforce d'arrêter la déchéance de la spiritualité dans une église que l'on a poussée hors des croyances traditionnelles. Aux âmes vidées des réalités surnaturelles, comment infusera-t-on l'amour des pratiques pieuses? Les principes mêmes condamnent toute ascèse; la certitude du salut établit la passivité religieuse; la croyance à l'impuissance totale de l'homme décourage l'effort; le dogme de la prédestination fait tout remettre à l'action de Dieu. Que l'on ajoute la ruine des croyances chrétiennes : le résidu est une religiosité sans fondement, sans objet, sans Dieu. Religion « spirituelle », dit-on avec orgueil. Mais la spiritualité, comme la piété, veut un objet à son amour mystique et à ses exercices ascétiques.

De là la dernière tentative du christianisme social, où se réunissent les calvinistes qui font peu de cas des vérités dogmatiques. En dehors de l'Église, du Credo, de l'existence même du Christ, la spiritualité, la piété pourraient subsister, car le christianisme ne serait pas autre chose « qu'un mouvement, un programme d'action fraternelle pour l'extirpation du paupérisme et de la guerre, qui jette sur la souffrance et le péché les semences de pardon et de réconciliation » (Monod, *Notre culte*, p. 12-13). La piété revêtira donc toutes les formes de l'activité pratique. Elle sera la charité. « Élargir, purifier, ensoleiller, c'est évangéliser, même sans le nom de Jésus-Christ. »

C'est la dernière atteinte à la spiritualité du calvinisme primitif. D'abord théocentrique, elle était devenue anthropocentrique, puis christocentrique. Elle tend aujourd'hui vers le sentimentalisme de la philanthropie laïque, en ces groupes qui, à l'Évangile, substituent les aspirations de Stockholm.

Les textes accompagnés du signe *I. C.*, sont pris à l'*Institution chrétienne*, édit. 1560; ceux accompagnés des mots *Opera Calv.*, se réfèrent au *Corpus Reformatorum*, Berlin, 1900. — Au tome LIX et dernier des *Opera Calv.*, on trouvera une bibliographie de Calvin jusqu'à l'année 1900 (900 ouvrages). L'ouvrage essentiel reste celui du pasteur Doumergue, *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps* (1899-1927), 5 vol., où l'on trouvera une bibliographie complète des travaux suscités par le jubilé de 1909 (t. IV, p. 420-480).

I. — **Étude de la spiritualité de Calvin.** — Calvin, *Traité de la prédestination*, 1552; *Treize sermons sur Jacob et Esaü*, 1560 et 1562 (Voir Eugène Forget, *Treize sermons de Calvin, retrouvés récemment, traitant de l'élection gratuite de Dieu en Jacob et de la réjection en Esaü*, Marseille, 1898).

E. Doumergue, *ouv. cit.* Formation, exposé et destinées de la doctrine, t. IV, p. 350-416; H. Bois, *La prédestination d'après Calvin*, dans *Revue de métaphysique et de morale*, sept.-déc. 1918, p. 695 et suiv.; Paul Lobstein, *Études sur la pensée et l'œuvre de Calvin*, Neuilly, 1927; Rufus M. Jones, *Spiritual Reformers in the 16th and 17th centuries*, London, 1914; Williston Walker, *Jean Calvin, l'homme et l'œuvre*, Genève, 1909 (trad. par N. Weiss); Menzies Allan, *The theology of Calvin*, London, 1915, et *A study of Calvin*, London, 1918; André Duran, *Le mysticisme de Calvin d'après l'Institution chrétienne*, Montauban, 1900; Émile Gautier, *Étude sur les rapports entre la justification par la foi et la sanctification d'après Calvin*, Paris, 1895; Auguste Lecerf, *Le déterminisme et la responsabilité dans le système de Calvin*, Paris, 1895; Jacques Pannier, *Le témoignage du Saint-Esprit*, Paris, 1893; Ellis Gauteron, *L'autorité de la Bible d'après Calvin*, Paris, 1902; G. Astié, *L'Institution de Calvin et la crise théologique actuelle*, 1861, dans *Le chrétien évangélique*, 1861; Th. Darel, *L'expérience mystique et le règne de l'esprit*, 1932; Robert Will, *Le culte mystique*, Strasbourg, 1924; Louis Goumaz, *La doctrine du salut d'après les Commentaires de J. Calvin sur le Nouveau Testament*, Nyon, 1917; W. Monod, *Le problème de Dieu et la théologie chrétienne depuis la Réforme*, 1910; P. Lobstein, *La connaissance religieuse d'après Calvin*, 1909.

II. — **La spiritualité calviniste : A. — Du XVIe au XIXe siècle.** — Outre les ouvrages cités et étudiés en ce chapitre, on peut consulter Caro, *Le mysticisme au XVIIIe siècle*, 1852; Metzger, *Marie Huber (1695-1753), sa vie, ses œuvres, sa théologie*, Genève, 1887; Alb. Monod, *Les sermons de Paul Rabaut, pasteur du désert (1738-1785)*, 1914; Jacques Abbadie, *L'art de se connaître soi-même ou recherche sur les sources de la morale*, Rotterdam, 1692; de Pressensé, *Discours religieux*, 1839; et les *tracts* suivants : *Invitation aux personnes pieuses*, 1840; *Jésus est la vie*, s. d.; *Lettre à une personne qui cherche le Seigneur*, 1860; *Méditation sur l'assurance du salut*, s. d. — A signaler les lettres inédites de Jurieu à un « galérien pour la foi », de Lisle de Guast, que j'ai retrouvées au British Museum, ms. Egerton, n° 1.717 (intéressantes à ce point de vue).

B. — **Dans le calvinisme contemporain.** — A) L'opposition aux principes de la spiritualité de Calvin : Wilfred Monod, *Aux croyants et aux athées*, 1906 (Violent réquisitoire contre le Dieu de Calvin, p. 211-222); *Du protestantisme*, 1928; Maurice Neeser, *Le problème de Dieu*, 1915; M. Neeser, *La tradition et l'expérience religieuse*, 1912; Fernand Ménégoz, *De la certitude de la foi et de la certitude historique : étude sur le problème du fondement de la vie religieuse*, Paris, 1906; Ch. Lelièvre, *La maîtrise du Saint-Esprit, essai sur le principe de la théologie de Calvin*, 1901; Dunloop Moore, *Calvin's doctrine of holy scripture*, dans *The presbyterian and reformed Review*, 1893, t. IV, p. 69; J. Pouzait, *Réfutation du méthodisme*, 1864; P. Martin, *Conférences sur la sanctification*, 1864; A. Savary, *La prédestination chez Calvin*, 1901. (Vives réfutations de la prédestination calviniste.) — B) La rentrée de l'ascèse catholique dans la spiritualité calviniste : W. Monod, *Les Veilleurs*, s. l. n. d., où l'on trouvera le règlement des exercices pieux que s'engagent à faire les membres de ce tiers-ordre protestant. Voir P. Dudon, *Le tiers-ordre protestant des Veilleurs*, dans *Études*, 1933, 217, p. 385-407. — C) La constitution d'un néo-calvinisme doctrinal et mystique : P. Vallotton, *Que faut-il garder du calvinisme de Calvin?* 1909; E. Petavel-Olliff, *Les bases logiques d'un néo-calvinisme*, Montbéliard, 1911. — D) Contre l'anthropocentrisme de la théologie et de la piété du calvinisme libéral : F. Ménégoz, *Le problème de la prière*, Paris, 1925 (magistrale critique, qui rend à la vie religieuse ses fondements traditionnels, détruits par le subjectivisme); Henri Bois, *Lettres de direction*, 2 vol., 1920. — E) Tendances actuelles de la piété dans le christianisme social : W. Monod, *Notre culte public*, 1923; *Notre culte*, 1927; *Théologie pratique*, 1910; *Vers Dieu, ou l'ascension de l'âme*, 1923; Maurice Neeser, *La théologie des Églises*, 1917.

Joseph Dedieu.

CAMALDULES (Ordre des). — 1. *Origine.* — 2. *Histoire.* — 3. *Forme de vie.* — 4. *Les reclus.* — 5. *Spiritualité.* — 6. *Principaux auteurs spirituels.*

1. **Origine.** — L'Ordre des Camaldules remonte au XIe siècle. Il a été fondé par saint Romuald (vers 952-1027) aux environs de l'année 1012 à Camaldoli, d'où les Ermites tirent leur nom de « Camaldules ».

Situé en Toscane, dans les Apennins, le lieu choisi par le patriarche des Ermites lui fut offert par le Comte Maldolo. On a ainsi l'origine du mot Camaldoli, qui vient de Casa Maldolo.

L'Ermitage se trouve dans une antique forêt de

pins, à 1.200 mètres d'altitude et fait partie du diocèse actuel d'Arezzo.

Saint Romuald appartenait à une noble famille de Ravenne, les ducs Onesti. Il fut élevé dans l'opulence et reçut l'éducation de la noblesse d'alors. Au fond de son âme la grâce divine l'appelait peu à peu à la vie érémitique; durant ses parties de chasse il aimait à s'arrêter au fond des bois et s'il découvrait quelque clairière, il disait à ses compagnons : « Voilà un endroit qui conviendrait bien à des ermites; au fond de ces bois, loin des bruits du monde comme ils pourraient s'élever à Dieu! » Puis, avec émotion, il entretenait les jeunes seigneurs de son entourage, de la vie érémitique.

Vers l'âge de vingt ans il prit l'habit au monastère bénédictin de Saint-Apollinaire de Classe. Il ne tarda pas à donner l'exemple des plus hautes vertus. Son but n'étant pas encore atteint il obtint, trois ans plus tard, de se retirer auprès d'un vénérable solitaire, dans la lagune près de Venise. Marin était un rude maître. A chaque faute de Romuald dans la récitation des Psaumes, il le frappait d'une verge sur l'oreille gauche, si fort que bientôt il fut menacé de ne plus entendre de ce côté-là. « Père, dit alors Romuald, frappez maintenant de l'autre côté. »

Peu de temps après, le disciple et le maître suivirent l'abbé Guarin à Saint-Michel de Cuxa (diocèse actuel de Perpignan) en compagnie de Pierre Orséolo, de Grandonic et de Maurocini.

A peine arrivé dans ce monastère célèbre, Romuald se retira dans la forêt de Saint-Valentin en face de l'abbaye. Il y vécut sept ans dans un silence rigoureux, achevant ainsi son apprentissage de la vie érémitique. Sa manière de vivre ravissait d'admiration les paysans d'alentour.

Apprenant que son père, le duc Serge, voulait quitter le monastère de Classe où, avant son départ d'Italie, il l'avait décidé à entrer, il résolut d'aller au secours de son âme. Grand émoi parmi les habitants de la région. Si le saint les quitte, quelle perte pour le pays! Et, idée bien révélatrice de l'époque, ils se disent les uns aux autres : « Tuons-le! Nous aurons au moins ses reliques. » Mais Romuald contrefit l'insensé, et, de la sorte, il put s'en aller sans dommage.

Après avoir décidé son père à rester au monastère, notre saint parcourut l'Italie, réformant les abbayes bénédictines qui l'accueillaient généralement avec joie. Il y établissait souvent un ermitage où les plus fervents pouvaient se retirer. Le succès de sa réforme en Italie fut tel qu'on la comparait à l'œuvre de Cluny en France. Saint Pierre Damien et les auteurs du moyen âge qui étudièrent sa vie et ses œuvres le comblent d'éloges. Nombreux furent les miracles qu'il accomplit partout sur son passage.

C'est seulement en 1012 qu'il fonda l'ermitage de Camaldoli — le Sacro Eremo. Saint Romuald dut pourtant s'éloigner de ce lieu béni. « La renommée de notre saint ermite, dit le Bienheureux Rodolphe, dans ses *Constitutions* écrites en 1085, et celle de ses compagnons s'était répandue non seulement dans les environs mais encore dans les contrées éloignées. On venait de loin pour s'édifier et demander à ces vertueux solitaires quelque colloque sur les choses du ciel. » C'est pour cette raison, nous assure saint Pierre Damien, que le saint fondateur des Camaldoli quitta son ermitage. La multitude des pèlerins dont quelques-uns se fixaient dans les environs lui fit comprendre que la solitude souffrait beaucoup de cette affluence. Il se rendit au monastère du Val di Castro où il se retira dans une cellule qui contenait un petit oratoire. Il y vécut dans le plus grand recueillement, observant un complet silence. Il était malade depuis quelque temps déjà lorsqu'il ordonna aux deux frères qui le veillaient de s'en aller à matines. A contre-cœur, mais par déférence pour le saint, ils obéirent. C'est pendant qu'il était seul ainsi qu'il rendit son âme à Dieu.

Ses reliques, après plusieurs translations accompagnées de miracles, sont conservées à Fabriano où elles sont encore, à l'heure actuelle, l'objet d'une grande vénération.

2. **Histoire.** — Dès les premières années de sa fondation, l'ermitage de Camaldoli conquit la faveur des évêques et des seigneurs environnants. La générosité des uns et des autres élargit son patrimoine pendant que des fondations appelaient ses religieux à s'étendre dans toute l'Italie.

Il appartint au quatrième successeur de saint Romuald, le bienheureux Rodolphe, de donner la forme définitive à l'ordre des Camaldules en rédigeant leurs constitutions en 1085. C'est encore la règle actuelle; ces constitutions furent légèrement modifiées à travers les siècles par la sainte Église elle-même; elles reproduisent la vie même du saint fondateur et sa doctrine pieusement transmise de bouche en bouche par ses fils. En mourant, saint Romuald n'avait laissé d'autre enseignement que les exemples de sa propre vie. Profondément imprégné de la règle et de la doctrine de saint Benoit et des traditions de la vie religieuse, il ajoutait à ses enseignements personnels les expériences qu'il avait acquises dans la réforme des monastères ou au milieu de ses premiers disciples les ermites; mais par humilité il s'en remettait à ses successeurs pour le soin de codifier les constitutions — le coutumier — selon le mot de l'époque. C'est pourquoi il ne légua à ses disciples que cette seule parole : « *Observate regulam* ».

L'histoire de Camaldoli n'est qu'un récit ininterrompu des bienfaits de Dieu et de sa puissante protection durant plus de huit siècles. Les incendies, la guerre, les persécutions ne manquèrent pas, mais toujours le Sacro Eremo de Camaldoli, siège de l'ordre, fut épargné. Plusieurs fois sa riche bibliothèque fut pillée, les tableaux de maîtres qui ornaient l'église confisqués; durant quelques années même, lors de la révolution de 1866, les religieux furent dispersés et toujours Camaldoli survécut!

L'ordre s'était d'ailleurs étendu au loin. La première fondation remonte à l'an 1100, à Florence, quand le Bienheureux Rodolphe envoya douze ermites à l'ermitage naissant. Dès le moyen âge on vit surgir des fondations à travers l'Italie entière. La France, le Piémont, l'Allemagne, la Pologne comptaient de nombreux ermitages. A l'heure actuelle la Pologne, la France et l'Espagne, en dehors de l'Italie, possèdent des ermitages camaldules.

Jusqu'au 2 juillet 1935, l'ordre camaldule comprenait trois congrégations :

1° L'antique congrégation d'Etrurie ou de Toscane, avec Camaldoli comme siège, conserve la primitive observance des ermites.

2° La congrégation de Monte Corona, fondée en 1520 par le Bienheureux Paul Giustiniani, comprend des

ermites et est régie par des constitutions à peu près semblables à celle de Camaldoli.

3° La congrégation des moines camaldules, séparée des Ermites de Toscane en 1616, vient d'y être rattachée de nouveau par la bulle « Inter religiosos Cœtus » du 2 juillet 1935, promulguée par le Pape Pie XI.

Il n'existe donc plus que des ermites camaldules répartis en deux congrégations : La congrégation de Toscane et celle de Monte Corona.

3. **Forme de vie.** *D'après la Notice de l'Ermitage de N.-D. de Pitié, à Roquebrune (Var).* — Les ermites camaldules n'ont d'autre règle que celle de saint Benoît avec des constitutions spéciales à leur genre de vie. Ils habitent dans des maisonnettes séparées les unes des autres par un jardinet.

Sept fois par jour les cloches de l'ermitage appellent les religieux à l'office divin. Matines et Laudes se célèbrent au milieu de la nuit. L'office canonial seul se récite au chœur : l'office de la sainte Vierge et les prières supplémentaires de règle se disent par l'ermite dans son oratoire privé.

Le Camaldule mange seul dans sa cellule, sauf aux grandes fêtes de l'année où, à midi, il se réunit avec ses frères dans un réfectoire commun.

A l'exception des malades, l'abstinence est, pour tous, totale et perpétuelle; les œufs, le poisson, les légumes forment la base d'une alimentation d'ailleurs abondante.

Des promenades facultatives entretiennent l'union fraternelle, et fournissent au corps une occasion d'exercice et de délassement.

Durant leur temps libre, les religieux peuvent demeurer en cellule, cultiver leur jardin, visiter la chapelle et étudier à la bibliothèque.

Comme le silence est le charme de la solitude, le bonheur de la vie religieuse et la source des communications de l'Esprit-Saint, les ermites ne parlent que par nécessité. Il leur est cependant loisible, les jours de promenades et à certaines fêtes, de converser et de faire par là une salutaire diversion au rigoureux silence que la règle leur prescrit.

Le Camaldule est revêtu de l'habit bénédictin en laine blanche. C'est dans la dernière partie de sa vie, vers 1012, que saint Romuald invita ses enfants à prendre l'habit blanc, après une vision qu'a rendue fameuse le beau tableau d'Andrea Sacchi, du musée du Vatican.

Comme il le raconta à ses disciples, il voyait des religieux tout habillés de blanc monter doucement une échelle qui allait de la terre au ciel, et les menait sûrement au paradis.

La vision de saint Romuald se réalise dès les premiers échelons en faveur de ses vrais enfants, car, outre l'office et les prières de règle, la méditation, l'étude de l'Écriture sainte, des Pères, des ascètes, des théologiens, achèvent de faire de leurs journées des journées bien remplies et aussi heureuses qu'il est possible d'en vivre sur la terre. Ils s'intéressent ainsi par le plus intime de leurs cœurs et la plus efficace des activités, celle de la prière intense et fervente, à tout ce qui touche l'Église et l'humanité.

Disons encore que si le Camaldule vit selon sa règle, il est, par le fait même, le contemplateur assidu de la Passion du Sauveur, l'ami intime du Cœur Eucharistique de Jésus. En même temps il appartient tout entier à la Sainte Vierge, qu'il doit aimer pour ainsi dire éperdûment, car Marie est la Reine du désert, et c'est en se mettant sous sa protection, en s'encourageant de son sourire maternel, qu'il trouve la force de reprendre chaque jour la voie de l'immolation et de la pénitence.

4. **Les reclus.** — L'ordre des Camaldules est le seul dans l'Église à posséder encore ce genre de vie qui en fait en quelque sorte le trait spécifique. Les reclus furent institués par saint Romuald lui-même dans le but d'arriver à une plus haute perfection par la pratique d'une plus étroite solitude et d'un rigoureux silence (*Const. 11*). On peut dire que le saint patriarche des ermites fut le premier reclus de son ordre quand il vivait dans la solitude de la forêt de saint Valentin à Saint-Michel de Cuxa.

Les reclus sont des ermites qui ne quittent jamais leur cellule où ils célèbrent la messe; leur jardinet est soigneusement clos et ils observent un silence absolu « ne parlant à personne et n'entendant parler personne » (*Const.*). Seuls le prieur et leur confesseur leur rendent visite. Ils reçoivent au guichet tout ce qui leur est nécessaire. Les trois derniers jours de la semaine sainte ils assistent, à l'église, avec leurs frères, à none et à la messe (*Const. 17*). Le jour de saint Martin, jour où commence le carême de Noël, les ermites peuvent aller voir, une seule fois dans la journée, leurs confrères les reclus.

Les reclus sont donc complètement retirés du monde et ils n'ont, au chapitre de la Communauté, ni voix active ni voix passive.

5. **Spiritualité.** — 1. Caractéristique générale. L'ermite camaldule réalise la parole de saint Paul : « Vita vestra est abscondita cum Christo in Deo » (*Col.* 3, 3).

Toute la spiritualité camaldule tient dans cette formule : l'ermite doit chercher Dieu et reproduire les vertus du Christ; consacré entièrement à Dieu il doit tendre à l'union avec Lui par l'exercice des vertus pratiquées et enseignées par le Divin Maitre.

Tel est le but de la vie érémitique du disciple de saint Romuald; vie de solitude et de recueillement, elle a pour éléments essentiels la prière et le travail.

La prière commune, l'*Opus Dei*, est la prière par excellence; elle ramène l'ermite au chœur sept fois par jour pour y réciter avec ses frères les heures canoniales. Vrais disciples de saint Benoît, les Camaldules attachent une grande importance à la psalmodie. S'ils n'y apportent pas la solennité déployée par d'autres congrégations bénédictines — et cela pour ne pas nuire à la vie solitaire de la cellule par une absence trop prolongée, — ils doivent donner tout leur soin et tous leurs efforts à la récitation de l'office divin. Cette prière doit être pénétrée du plus grand esprit surnaturel. En un mot, le zèle de l'office divin que demande saint Benoît dans sa règle doit animer l'ermite camaldule.

Non seulement l'Écriture sainte est à la base des prières vocales à l'ermitage, mais elle est encore à la base des méditations des ermites.

Chacun de leurs actes, chacune de leurs pensées doit trouver son motif, sa raison d'être dans une parole des livres saints. C'est à l'Écriture sainte que sont empruntées les oraisons jaculatoires prescrites à l'ermite, à son lever, à son entrée au chœur ou en cellule, ou encore quand la cloche l'appelle à l'Église (*Const. 60*).

Parmi les livres de l'Écriture, le Psautier occupe

une place de choix; non seulement il est le moule de la prière individuelle, mais il est l'objet d'une étude journalière et, plus que cela encore, il est le principal et premier manuel de spiritualité. Les constitutions actuelles — 1930 — recommandent à l'ermite la récitation privée du Psautier entier chaque semaine, selon « la vénérable tradition de nos Pères » (*Const. 104*). On sait que saint Romuald a laissé un commentaire des Psaumes, précieux manuscrit conservé à Camaldoli.

« Les Psaumes, disent les *Cenni Storici*, sont remplis des plus sublimes pensées et des plus nobles sentiments d'adoration et de louange pour le Créateur. Les premiers fidèles avaient coutume de redire ces chants harmonieux et ils faisaient les délices des anciens anachorètes de la Thébaïde. On comprend que la lecture et la méditation des Psaumes soient les prinpales occupations de l'ermite camaldule » (*Cenni Storici*, p. 140).

Le maître des novices, lui, doit insister chaque jour auprès des novices non seulement pour qu'ils récitent l'office pieusement en observant les rites et cérémonies, mais pour qu'ils se livrent quotidiennement à l'étude et à la méditation des Psaumes.

Le Psautier joue donc un rôle important dans l'ascèse camaldule. Les ermites doivent se pénétrer des sentiments qu'expriment les Psaumes. Si la psalmodie de l'office est la première prière de l'ermite, l'exercice auquel rien ne doit être préféré (*Règle de saint Benoit*, ch. 43), l'étude et la méditation du texte doivent l'accompagner. Plus l'ermite est nourri du sens des Écritures et des Psaumes en particulier, plus sa vie intérieure est intense, plus il apporte de ferveur à l'accomplissement de ce devoir primordial, plus aussi il en retire de fruit. La cellule continue alors l'église, car il y médite sans cesse les paroles de son bréviaire. On voit ainsi que l'office divin est, en quelque sorte, le centre de la spiritualité camaldule. Il est avant tout un acte d'adoration, un tribut d'hommage qui devient une prière d'intercession et de réparation (Saint Pierre Damien, *de Horis Canonicis*). Par son office canonique l'ermite doit tendre à s'unir aux anges pour chanter la gloire de Dieu et à la Très Sainte Vierge pour adorer notre Père Céleste, et lui rendre grâces. « Elle qui entrait plus avant que David lui-même dans les sentiments des cantiques sacrés. » (P. de la Broise, *La Sainte Vierge*, p. 64).

Alimentée par la célébration de l'office divin, la piété camaldule est entièrement liturgique. Les différentes fêtes de l'année amènent ainsi la méditation des mystères de la vie terrestre du Sauveur, ou des scènes évangéliques. Venu en religion pour chercher Dieu (*Règle de saint Benoit*, prologue), l'ermite comprend ainsi bien vite que le Christ est la seule voie par laquelle l'homme peut retourner à Dieu; il l'a prêchée par sa doctrine et par son exemple. On ne va au Père que par Lui qui est lumière et force. Il nous a réconciliés et il reste médiateur : c'est de Lui que nous recevons toutes grâces, celle de la vocation religieuse comme celle de la persévérance. De ce contact intime et continu de l'ermite avec l'auteur de la grâce dépend la fécondité de sa vie surnaturelle. Plus il s'efforce de se détacher des créatures pour suivre le Christ, plus il avance dans le vrai chemin de la perfection.

On le voit, la sainte Écriture et la liturgie sont les bases de la spiritualité camaldule, d'où l'on peut dire que l'ordre des Camaldules n'a pas, à proprement parler, de spiritualité spéciale. Essentiellement contemplatif il a pour fin particulière, pour but unique, l'union à Dieu dans l'intime de l'âme. La vie entière du Camaldule doit tendre à la réalisation de cette union.

Cette simplicité de but appelle une simplicité correspondante de moyens. Dès lors pas de méthode fixée d'avance, mais la pleine liberté laissée à chaque âme sous l'action de la grâce, l'appui et le contrôle de l'obéissance et de la règle.

La simplicité est donc la caractéristique de la spiritualité camaldule, toute scripturaire et toute liturgique. Toutes les écoles et toutes les méthodes de spiritualité peuvent s'acclimater dans les ermitages des fils de saint Romuald et y produire d'heureux fruits de salut, car, selon le mot du P. Charles, S. J., « au-dessus de toutes les méthodes, ou mieux au sein de toutes les méthodes et de toutes les pratiques de perfection, c'est l'Esprit-Saint qui donne la vie et la vue, le mouvement et la clarté » (*La prière de toutes les heures*, 1re série, V).

2. Moyens de sanctification :

A. lecture et méditation. — La vie liturgique ne produit ses fruits dans l'âme qu'à la condition d'être soutenue, encouragée, développée par la connaissance des Livres saints, par le recueillement habituel et par l'esprit de prière. Les Camaldules ont sans cesse présentes à l'esprit, les paroles de leur docteur, saint Pierre Damien : « la lecture, l'oraison, la componction des larmes, qui sont la vie des moines, ne sont possibles que dans le silence, la retraite et le mépris des choses séculières » (*De contemptu saeculi*).

Aussi les ermites doivent-ils s'appliquer assidûment à la lecture spirituelle; c'est un point de règle. Comme les premiers disciples de saint Romuald, ils doivent puiser leur doctrine dans les saintes Écritures, dans la liturgie, dans les écrits des Pères de l'Église. L'Écriture, voilà la première et principale lecture de l'ermite. L'Écriture est la parole même de Dieu, à ce titre elle doit être le livre de chevet du Camaldule et sa lecture doit être l'étude attentive des textes avec toute l'application dont il est capable, ce doit être surtout une recherche de la vérité qui conduise l'âme à l'union avec cette vérité même qui est Dieu. C'est durant son noviciat que l'ermite doit s'initier à cette lecture : tous les jours il doit être prêt à en rendre compte au Père Maître dont le devoir est de l'interroger souvent sur ce qu'il a lu.

Au maitre des novices revient encore le soin de montrer à ses disciples que les « Livres saints sont avant tout nourriture, consolation, remède ». Il doit leur enseigner particulièrement à se pénétrer de l'esprit de la liturgie et de la profondeur symbolique de ses mystères afin de tirer parti des textes de l'office divin et des rites sacrés.

De même que la lecture de l'ermite est le prélude et le complément de sa vie chorale continuée en cellule, elle est le prélude et le complément de sa méditation. Comme nous le disions, aucune méthode n'est imposée; mais les constitutions prescrivent une heure d'oraison par jour, à un moment bien déterminé et annoncé, comme les autres exercices, au son de la cloche. La lecture est le fondement de la méditation de l'ermite, elle lui fournit les principes nécessaires pour s'élever plus haut, elle lui propose les idées sur lesquelles il réfléchira. La méditation surgit naturel-

lement d'une lecture faite dans les conditions observées chez les Camaldules qui d'ailleurs se conforment en cela à la règle et à l'esprit de saint Benoît. Ils peuvent suivre les données de l'année liturgique et les enseignements de saint Pierre Damien recommandant « pour éviter les embûches du démon et arriver à l'amour de Dieu, la méditation des fins dernières, de la mort, du jugement, du bonheur éternel ». L'absence de méthode guidant pas à pas ne veut pas dire que la méditation du disciple de saint Romuald reste vague. Elle doit amener l'âme à la prière et à l'avancement dans la vie spirituelle, à « la conversion des mœurs » selon le mot de saint Benoît. C'est dire assez que, par sa méditation appuyée sur l'office canonial et la lecture, le Camaldule doit tendre à l'élévation de son âme à Dieu, à cet esprit de prière qui doit être l'atmosphère spirituelle dans laquelle il vit et se meut comme naturellement. La méditation doit donc produire des effets réels dans la vie spirituelle. Après avoir indiqué les vérités à croire, les vertus à pratiquer, les exemples à imiter, les défauts à éviter, elle doit produire d'énergiques résolutions. On le voit, la méditation érémitique est essentiellement pratique. A sa lumière l'âme est souvent amenée à faire des retours sur elle-même pour contrôler sa fidélité ou ses négligences, sa générosité ou ses faiblesses. C'est le conseil que donnait saint Pierre Damien.

B. DÉVOTIONS. — Peu nombreuses sont les dévotions particulières des ermites camaldules, ce que nous avons dit précédemment le fait comprendre.

1° **Dévotion envers N.-S. J.-C.** — La dévotion envers la sainte Humanité de Notre-Seigneur est très vive chez les Camaldules, bien qu'elle ne soit marquée que par une seule pratique de règle : la Couronne de Notre-Seigneur. On appelle ainsi le chapelet de trente-trois Pater que le Camaldule porte à la ceinture. L'institution en est due au Bienheureux Michel Pini, ermite reclus de Camaldoli, 1440-1522. Le pape Léon X, par une bulle datée de Florence le 18 février 1516, approuva cette dévotion et l'enrichit d'indulgences. La récitation de ces trente-trois Pater a pour but d'honorer les années que Notre-Seigneur Jésus-Christ passa sur la terre.

2° **Dévotion envers la Très Sainte Vierge.** — Une tradition pieusement conservée dans l'ordre nous apprend que saint Romuald, dans son enfance, aimait à venir prier devant une image de la Madone, chez les Bénédictins de Classe. C'est au cours d'une de ces oraisons qu'il reçut le premier appel de Dieu, et depuis, il ne cessa de prier la Très Sainte Vierge de l'éclairer.

En souvenir de cette pieuse pratique de leur fondateur les Camaldules regardent Marie comme leur première institutrice et pratiquent envers Elle une tendre dévotion. C'est à l'initiative de saint Pierre Damien, que l'on doit l'ensemble des pratiques pieuses spéciales au samedi consacré à honorer la Très Sainte Vierge dans l'Église universelle. C'est encore cet illustre serviteur de Marie qui fit rétablir par le pape Grégoire VI, les prières du Petit Office de la Très Sainte Vierge. Il obtint que cet office fût récité, au moins dans l'Italie entière, par les clercs tenus au bréviaire.

C'est une des obligations des Camaldules, et à cause de cette récitation dans leur oratoire privé les ermites considèrent leur cellule comme la continuation et le prolongement de l'église.

Les Litanies de la Très Sainte Vierge commencent chaque journée; c'est aussi la dernière prière récitée après complies. La diète de Ravenne en 1649 confirme « cet antique usage » (*Annales Camaldul.*, t. VIII, 346).

Il faut enfin noter que chaque religieux porte le nom de Marie.

3° **Dévotion envers les Saintes Reliques.** — Cette dévotion qui remonte aux premiers jours de l'Église est particulièrement chère aux ermites camaldules. Autrefois chaque ermite était enterré dans la cellule où il avait vécu; plusieurs furent de grands saints, aussi l'on comprend que leurs précieux restes soient justement vénérés.

Mais, à défaut des reliques de ses prédécesseurs, l'ermite aime à conserver dans son oratoire des reliques des saints qui sont ses compagnons, ses protecteurs et ses modèles dans la solitude.

6. **Principaux auteurs spirituels.** — Les Camaldules, au fond de leur solitude, ont peu écrit pour la publicité. Beaucoup d'œuvres spirituelles sorties de la plume des ermites, sont restées manuscrites et ont été conservées par leurs couvents comme un bien de famille.

Les *Annales Camaldulenses*, qui sont de l'histoire de l'ordre le monument le plus important et qui ont raconté son développement jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, nous donnent les noms de ces auteurs spirituels, inconnus au grand public (v. g., t. VIII, p. 171, la lettre de Nicolas Damullo à l'abbé Pierre Cannete en 1694).

Cependant un certain nombre de traités spirituels ont été édités et il nous faut signaler quelques noms d'auteurs.

Ce n'est pas le lieu de discuter si saint Pierre Damien a été ou non Camaldule. (Voir l'article S. PIERRE DAMIEN). Les anciens auteurs de l'ordre tranchaient résolument la question par l'affirmative (voir par exemple la *Dissertatio* de Gui de Grandis dans PL., 144, 17-88). Quoi qu'il en soit, saint Pierre Damien (1007-1072), et parce qu'il a été le premier biographe de saint Romuald, et parce que les coutumes de Fonte-Avellana, décrites dans ses ouvrages, reproduisaient à peu près celles de Camaldoli, peut être légitimement considéré comme le grand docteur spirituel de l'ordre camaldule. L'austère doctrine du très illustre réformateur du XIe siècle est exactement celle de l'ordre entier de saint Romuald. Ce sont les opuscules de saint Pierre Damien et particulièrement le *De ordine eremitarum* (PL., 145, 327-336), le *De suae congregationis institutis* (PL., 145, 335-364) et le *De contemptu mundi* (PL., 145, 251-292) qui sont les sources principales de la *Regula eremitica*, en 54 chapitres, du 4e prieur général, le Bienheureux Rodolphe (1080-1085), et des pieux commentaires qui l'accompagnent.

Un homme, qui compte parmi les plus illustres humanistes, Ambroise Traversari († 1439), l'ami d'Eugène IV et dont l'influence a été grande au concile de Florence, pour la réunion des Grecs à l'Église Romaine, a traduit plusieurs traités spirituels des Pères grecs. Son *Hodoeporicon* dont il y a plusieurs éditions, en particulier, Florence, 1678, témoigne de son activité réformatrice dans l'ordre camaldule.

Pour marquer la dévotion de l'ordre à la sainte

Écriture, signalons que la première traduction complète de la Bible en italien est l'œuvre de D. Nicolas Malermi, Venise, 1471 : elle a eu plus de soixante-dix éditions, et a été utilisée par tous les traducteurs qui ont suivi.

Bernardin Gadolo, un ermite de saint Michel de Muriano († 1495), écrit, entre autres, un *De fugiendo saeculo et amplectenda religione;* un *Contra superbiam et ambitionem.*

Les *Lettres* de Pierre Delphin († 1525) général de l'ordre, qui fut mêlé à tant d'événements, sont une source historique de première valeur, aussi bien pour la vie intérieure des Camaldules que pour la connaissance religieuse de l'Italie d'Alexandre VI et de Léon X.

Son contemporain, le Bienheureux Paul Giustiniani († 1528) d'une illustre famille de Venise, qui fonda en 1520 la congrégation de Monte Corona, rédigea une nouvelle *Regula vitae eremiticae* en 26 chapitres, Rome, 1520, traduite en italien par S. Razzi, Florence, 1575 (P. T., Lugano, en donne de larges extraits en la commentant. *La congregatione camaldolese degli eremiti di Monte Corona*. Roma, 1908, p. 134 et suiv.). Il a publié aussi un *Trattato di ubedientia*, Venise, 1525. On trouvera dans les *Annales Camuldulenses* (t. IX, App., p. 612-719), son *Libellus ad Leonem X Pontificem Maximum* (sur les œuvres restées manuscrites, voir D. Flori, *Vita del B. Paolo Giustiniani...* Rome, 1724, p. 238-253).

Hippolyte Ballarini († 1558) prieur général de la congrégation de saint Michel de Muriano, est l'auteur d'un *De diligendis inimicis*, Venetiis, 1546 et d'une *Expositio in orationem dominicalem*, Venetiis, 1555.

Michel Trapazzini, de la congrégation de Monte Corona a publié à Venise en 1563 une traduction italienne des œuvres de Cassien.

Le Vénérable Silvain de Lucques a écrit de nombreux opuscules de piété dont le plus remarquable est un *Trattato dell' Unione dell' anima con Dio.*

Silvain Razzi († 1611) a publié un *Collectorium orationum ad Christum et ad Beatissimam Virginem*, qui a été souvent réimprimé. A. Possevin dans son *Apparatus Sacer*, Coloniae, 1608, t. II, p. 404, énumère de lui plusieurs autres ouvrages.

Benoît Puccio († 1621) a écrit *Dialogo della perfezione Cristiana*, Ravenna, 1604 et *Giardino di fiori spirituali*, Venise, 1608.

Hyacinthe Pico († 1737) a composé une Explication de la messe sous le titre de *Convivium spirituale*, Roreœ, 1733.

Gabriel de Blanchio, ermite de saint Clément de Venise, est l'auteur du *Martyrium divini amoris*, Venetiis, 1740.

Dona Crocifissa Veraci, moniale Camaldule de Pratovecchio, se fit l'apôtre du culte du Sacré-Cœur en Toscane. Le Jansénisme avait pénétré dans cette province où il avait trouvé l'appui du gouvernement. Il déchaîna tant de violence contre cette dévotion que les Évêques eux-mêmes, craignant de déplaire aux pouvoirs civils, avaient supprimé le culte du Sacré-Cœur dans les couvents vers 1784. La pauvre Camaldule souffrait beaucoup de cet outrage. Plusieurs fois Notre-Seigneur lui avait montré son Cœur et lui avait fait part de sa douleur à ce sujet. Dona Crocifissa adressa un rapport à l'évêque de Fiesole, son Ordinaire, et publia divers opuscules imprimés à Florence, à Pise et à Lucques qui amenèrent une rapide diffusion de la dévotion au Sacré Cœur, en Toscane particulièrement.

Don Girolamo Bianchi, reclus de Camaldoli, était, dans le clergé séculier, un prélat distingué, honoré de la confiance des Papes Pie X et Benoît XV dont il avait été le secrétaire intime. Il est l'auteur d'une série de traités ascétiques : *Dal Monte di Dio*. Rome, 1929.

J. B. Mittarelli et A. Costadoni, *Annales Camaldulenses*, 9 vol. Venetiis, 1772-1773. — M. Ziegelbauer, *Centifolium Camaldulense*, Venetiis, 1750. — *Cenni storici del Sacro Eremo di Camaldoli*, Firenze, 1864. — Guido de Grandis, *Dissertationes Camaldulenses*, Luccae, 1707. — P. Ciampelli, *Vita di S. Romualdo*, Roma, 1927; *Vita di D. Crocifissa Veraci*, Bassano di Romagne, 1928. — L. Schiaparelli et F. Baldasserroni, *Regesto di Camaldoli*, Roma, 1907-1928. — P. Lugano, *La Congregazione Camaldolese degli Eremiti di Corona*, Roma, 1908. — D. A. Pagnari, *Vita di S. Romualdo*, Fabriano, 1927. — S. Razzi. *Vite dei di santi e beati del ordine Camaldoli*, Firenze, 1600. — J. Schnitzer, *Peter Delfin*, München, 1926. — Besse, art. *Camaldules* dans le DTC.

P. Robert, O. S. B. Camald.

CAMARET (Louis). — Né le 14 septembre 1626 à Avignon, le P. Louis Camaret est entré dans la Compagnie de Jésus en 1642. Il fut professeur, puis recteur du noviciat d'Avignon à deux reprises; il fut aussi recteur du collège de Dole et provincial successivement de Lyon et de Champagne. Il mourut le 10 novembre 1693 à Avignon. L'ouvrage spirituel qui lui vaut quelque notoriété a pour titre : *Le pur et parfait christianisme ou l'Imitation de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Paris, 3 vol., 1675-1676-1677. De caractère nettement christocentrique, sa doctrine s'apparente par quelques traits à l'École française. Dans la seconde partie, il s'étend longuement sur la vertu de religion et donne au Christ le titre de « vray religieux de Dieu ». L'originalité du P. Camaret réside surtout dans le tour scolastique de sa pensée : la pratique est solidement étayée sur la théologie spéculative exposée avec une clarté remarquable, mais sans souci de la forme. Cet ouvrage, conçu avec ampleur mais resté inachevé, ne comprend que la 1re des 3 parties prévues : les Principes, divisés en trois livres : 1. motifs positifs de l'imitation de Jésus-Christ (dessein de Dieu, excellence du Christ); 2. les obstacles; 3. les moyens (les sacrements, parmi lesquels on remarquera les chapitres consacrés au Baptême). Le P. Camaret a aussi composé : *La morale de Jésus-Christ, tirée de ses maximes et de ses exemples...* Lyon, 1693.

Sommervogel, *Bibliothèque*, 2, 573-574. A. Canron, *Les Jésuites à Avignon*, Avignon, 1875, p. 79, — M. Chossat, *Les Jésuites et leurs œuvres à Avignon*, Avignon, 1896, p. 142.

Michel Olphe-Galliard.

CAMBI, voir Barthélemy Cambi (de Salutis).

CAMBOLAS (Jacques de). — Prêtre toulousain du XVIIe siècle. — Issu d'une famille parlementaire très illustre de Toulouse, Jacques de Cambolas fit ses études à l'université de cette ville, fut docteur en théologie et prêtre. On a de lui un livre fort intéressant sur la façon de vivre de la foi : *Le modèle de la vie chrétienne où il est traité de la Conformité que la Vie du chrétien doit avoir avec la Foy et en particulier avec*

la Personne, Nom, Doctrine et Mystères de Jésus-Christ. 2 vol. in-4°. Toulouse, Colomiez, 1644, et Paris, Béchet, 1652. Cet ouvrage de spiritualité pratique, aujourd'hui très rare, a une allure toute moderne, tant le souci de réduire les mœurs à la foi chrétienne a été constant dans l'Église. Le style n'a pas vieilli : et si les applications qui sont faites portent la marque du temps (il est fait allusion par exemple à « ces infâmes boucheries des duels », t. I, p. 89), il serait très facile de les adapter à d'autres époques. Jacques de Cambolas a aussi écrit : *Reflexions sur la diversité de la doctrine qui se voit en France aux points de la religion.* Paris, Ed. Martin, 1651.

Marcel VILLER.

CAMBRY (JEANNE DE) (1581-1639). — Recluse célèbre, née à Douai en 1581, de bourgeoisie tournaisienne. Entre en 1604 aux Augustines des Prés-Porchins à Tournai; en 1619, pour avoir plus de paix, se fait transférer « en pension » chez les Augustines de N.-D. de Sion; rêve de fonder un Ordre de la Présentation de N.-D. Nommée en 1621 prieure de l'hôpital de Menin, obtient enfin en 1625 d'être enfermée dans un « reclusoir » contigu à l'église St André, en un faubourg de Lille; y meurt en réputation de sainteté en 1639. — Ame de haute oraison, elle connut les faveurs extraordinaires et les épreuves de tout genre. Sa vie (« *Abbrégé de la vie de...* »), a été écrite par son frère cadet Pierre, chanoine, d'après la collection presque complète de ses lettres à ses directeurs. Ceux-ci furent le P. Nicolas, jésuite, puis un docteur en théologie, puis, après 1621, « le Père G. capucin » (probablement le P. Nicolas de la Buchère, cf. de Boissieu, p. 10), le docteur Maître Boucher et le P. Gamaliel, cf. *Abrégé,* éd. 1663, p. XXXIV). Jeanne, tout en demeurant obéissante, savait leur reprocher leurs hésitations, leurs retours en arrière : « Mon Père, l'Espoux m'a commandé de vous demander si vous savez bien parler le langage de Paradis... », *Abrégé,* éd. 1663, c. 20.

Ses écrits parurent chez Quinqué à Tournai : *Petit Exercice pour pouvoir acquérir l'Amour de Dieu,* 1620 (écrit dès 1605); *Traité de la Ruine de l'Amour Propre et Bâtiment de l'Amour Divin,* 1623, réédité 1627 accru de 14 chap., 1645, 1665; *Le Flambeau mystique,* 1631 (parle franchement de la direction ; écrit en réclusion, comme les suivants); *Traité de la réforme des abus du Mariage,* 1655; *Traité de l'excellence de la Solitude,* 1656; *Lamentation funèbre de l'âme captive dans un corps mortel,* 1656. — La *Ruine,* ouvrage le plus représentatif, offre en 600 petites pages un traité complet, sobre et pondéré, des voies de la perfection depuis l'état de péché jusqu'au mariage spirituel; quatre livres ou saisons : « ... l'Hyver est l'estat des pécheurs ;... le Printemps représente l'âme convertie et profitante, qui jouyt des divines consolations, mais encore imparfaitement (commentaire du Cantique à la fin);... l'Esté, où l'âme est en estat de privation du sentiment de la douceur et grâce divine;... l'Automne est le dernier estat de perfection, où l'âme jouyt du fruit des vertus... », *Ruine,* l. 4, c. 20.

La part de la mystique est prépondérante ; la doctrine s'exprime de façon très personnelle, mais a peu d'originalité : l'auteur a expérimenté ce qu'elle écrit, cf. *Abrégé,* éd. 1663, c. 35, mais ses lectures l'ont inspirée, saint Augustin et Ruysbroeck surtout, sainte Catherine de Gênes, saint Bernard, etc. Les dévotions préférées de Jeanne sont : l'Enfant Jésus; la plaie du Côté; le « Cœur amoureux du doux Jésus crucifié », *Abrégé,* éd. 1663, cc. 17, 21, « lit nuptial où couche l'espouse avec l'espoux », *Ruine,* l. 4, c. 26. — Le dernier chap. de la *Ruine* fut inséré par Arnauld en appendice à sa *Tradition de l'Église, sur le sujet de la Pénitence et de la Communion.* 3e éd., Paris, Vitré, 1645.

Pierre de Cambry, *Abbrégé de la vie de Dame Jeanne de Cambry...* Anvers, 1659; 2e éd. augmentée, *Abrégé de...* Tournai, 1663. — *Abrégé de la vie de Jeanne de Cambry...* Tournai, 1785 (avec analyse des œuvres; l'auteur doit être le P. Ch.-L. Richard, dominicain). — H. Saintrain, *Vie admirable de Jeanne de Cambry...* Tournai, 1899. — Cesse H. de Boissieu, *Une recluse au dix-septième siècle.* Paris et Gembloux, 1934.

Paul DROULERS.

CAMILLIS (JEAN-JOSEPH DE), Basilien, mort en 1706, vicaire apostolique de Munkacz, dans la Russie subcarpathique. — Jean de Camillis est né dans l'île de Chio, d'une famille grecque, le 7 décembre 1641. Venu à l'âge de 12 ans au collège grec de Rome, il y fit ses études et prit ses grades en philosophie et théologie; prêtre en 1666; missionnaire en Albanie pendant quelques années; scrittore à la Vaticane sous Innocent XI; entre alors chez les Basiliens ruthènes dont il devient le procureur général à Rome. En 1690 il est nommé évêque in partibus de Sébaste et vicaire apostolique de Munkacz; très zélé pour l'union des Églises et la sanctification de son clergé. C'est à Rome en 1677 qu'il publia son ouvrage aujourd'hui très rare : *La Vita divina ritrovata fra' Termini del Tutto e del Nulla. Trattato nel quale s'insegna come l'anima possa facilmente arrivare all' acquisto della più sublime Perfettione Christiana, e in un certo modo a divinizarsi anche in questa vita.* L'ouvrage s'inspire explicitement du *Breve Compendio* (voir *supra,* I, 1942) qu'il attribua comme ses contemporains au P. A. Gagliardi. L'ouvrage est divisé en trois parties : I. Double fondement, grandeur de Dieu et bassesse de l'homme (les deux principes du *Breve Compendio*) et fruits qui en résultent; II. Dépouillement et anéantissement; III. Conclusions et exercices pratiques.

E. Legrand, *Bibliogr. hellénique du* XVIIe *siècle,* t. V, Paris, 1903, p. 109-114. — E. Legrand, *Lettre inédite du R. P. J. de C. sur la mission de la « Chimère »,* dans *Revue de l'Orient chrétien,* IV (1899) p. 38-67. — N. Nilles, *Symbolae ad illustrandam hist. Ecclesiae Orientalis in terris Coronae S. Stephani,* Œniponte, 1885, p. 725-29 et 855-65. — G. De Luca, *Quelques mss. romains sur Gagliardi,* RAM, 12 (1931) p. 151-152 — M. Viller, *Autour de l'Abrégé de la perfection,* RAM, 13 (1932) p. 276-284.

Marcel VILLER.

CAMUS (JEAN-PIERRE). — I. *Vie et activité littéraire.* — II. *Œuvres.* — III. *Doctrine et influence.*

I. — VIE ET ACTIVITÉ LITTÉRAIRE

Jean-Pierre Camus est né à Paris dans la paroisse de Saint-Jean-en-Grève. Bien que certains auteurs, à la suite du P. Nicéron (*Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres,* t. 36, pp. 92-138), aient

fixé sa naissance en 1582, il est certain, par son propre témoignage, qu'il vint au monde le jour de la mort de saint Charles Borromée, le 3 novembre 1584. Sa mère, Marie des Contes, étant originaire de Rouen, il passa son enfance près de cette ville dans un château qu'il appelle « Icidie » et qu'on a cru pouvoir situer aux Moulineaux ou à Quévilly (Fr. Rousseau, *L'autobiographie laïque de Camus, évêque de Belley*, dans la *Revue des Questions historiques*, janvier-mars 1925). Il fit ses études à l'université de Paris (*Animadversions sur la préface d'un livre intitulé : deffense de la vertu*, p. 37). A peine furent-elles terminées qu'il opta pour le droit et la magistrature. Dès 1601, il composa un premier travail intitulé : *De l'opinion, de la vérité et de l'indifférence*. « Tout frais esmoulu de la boutique de l'empirique Sextus », il avait « la teste pleine de ses maximes ». Cette première production fut plus tard (1610) imprimée sous le titre *Essai sceptique* dans ses *Diversitez*. Elle montre que, dès l'abord, et pour un certain nombre d'années, Camus s'est mis à l'école de Montaigne, qu'il admire et imite : « Les *Essais*, dit-il, sont le livre qui a ravi ma jeunesse en admiration et que j'ai leu et releu avec des délices non pareilles. » Il fait de cet auteur son maitre à penser et son maitre de style (cf. Pierre Villey, *Montaigne devant la postérité*, ch. x, p. 185 et ss.). Cette influence persiste alors même que l'étudiant évolue du barreau vers le sacerdoce, après une velléité d'entrer chez les Chartreux. Ordonné prêtre par Mgr de Sourdis, archevêque de Bordeaux (Dédicace des *Premières homélies quadragésimales*), il devint sur le champ prédicateur de renom, ce qui lui valut d'être promu par Henri IV à l'évêché de Belley. N'ayant pas l'âge canonique, il dut demander une dispense d'âge au pape Paul V, et, le 30 août 1609, à Belley même, il recevait la consécration épiscopale des mains de François de Sales. Déjà ils étaient intimement liés : l'évêque de Genève avait particulièrement goûté le *Parénétique de l'amour divin* publié en 1608, par Camus et dont l'éloge figure dans la préface du *Traité de l'Amour de Dieu* (*Œuvres de Saint François de Sales*, t. 4, p. 6-7). Cette amitié ne fit que s'affermir par des rapports fréquents et une direction suivie (cf. *Esprit de Saint François de Sales*, passim). Camus se montra un vrai disciple du saint par sa fidélité à la résidence, son zèle pour la prédication, la confession et la direction des âmes, sa piété, son attachement au Souverain Pontife. Le culte qu'il eut pour son illustre directeur n'a subi aucune éclipse.

Durant son épiscopat, l'évêque de Belley dirige des âmes d'élite, telle Louise de Marillac, sa cousine germaine (cf. Baunard, *La Vénérable Louise de Marillac*, p. 21 et ss.; Bibliot. Nationale, *Dossiers bleus*, t. 150); certaines filles spirituelles de l'évêque de Genève se mettent sous sa conduite, telle Mme Baudeau (*Œuvres de Saint François de Sales*, t. 20, p. 149); il est lié d'affection avec Claude Bernard, le « pauvre prêtre » (Depéry, *Notice sur Camus* en tête de l'*Esprit de Saint François de Sales*, p. LXII; E. Jovy, *Pascal inédit*, III, *Les Contemporains de Pascal*, p. 271-72); il fréquente Port-Royal et correspond avec Angélique Arnauld (*Œuvres de Saint François de Sales*, t. 19, p. 123; E. Jovy, *Pascal et Saint Ange*, p. 128). Il fonde trois monastères dont un de capucins (1620) (Cf. O. Reilly, *Le Couvent des Capucins à Belley*, dans le *Bugey*, 1933, pp. 329-350; *Œuvres de Saint François de Sales*, t. 19, p. 46) et un autre de la Visitation (1622). Son zèle pour la prédication le fit monter dans un grand nombre de chaires en province et à Paris. Il fut le prédicateur de la cour et pour ce motif, en 1620, le vieux doyen de Saint Germain-l'Auxerrois résigna son doyenné en sa faveur et François de Sales appuya cette résignation près de Mgr Marc-Aurèle Maraldi (*Œuvres*, p. 19, p. 275-278). Après la mort du P. Coton (19 mars 1626), Camus fut chargé de son éloge funèbre.

Mais, avant tout, ce qui le caractérise, c'est sa fécondité comme écrivain. Humaniste, il a une connaissance très étendue des auteurs anciens et modernes. Au courant des mœurs de son époque, il sait qu'on lit beaucoup. Il se met donc à écrire des romans, voulant « servir le prochain... en écrivant des choses ou morales ou prédicables ou historiques ou spirituelles, déracinant le vice et plantant la vertu » (*Le voyageur inconnu*, p. 90). De 1620 à 1630, il publie ainsi plus de quarante romans (cf. Nicéron, *op. cit.*, et Depéry, *Notice sur Camus*, p. CXXXIV et ss.). Ces livres sont curieux et fourmillent de renseignements sur les hommes et les idées de l'époque. Partout il use et abuse des citations empruntées aux auteurs de son temps; mais sans presque jamais les nommer. On a relevé des stances de « La Solitude », ode de Théophile de Viau, dans le tome III de *l'Alexis;* ailleurs des emprunts à Racan, à Bertaut, à Malherbe (cf. Frédéric Lachèvre, *Le procès du poète Théophile de Viau*, t. I, p. 304, note; abbé Boulas *Un ami de Saint François de Sales, Camus, évêque de Belley*). Si cette fécondité littéraire lui permit de contrebalancer l'influence des romans à la mode, elle eut aussi pour lui quelques inconvénients. L'évêque de Belley revenait souvent sur cette idée que « le vray niveau de la dévotion, c'est la vocation d'un chacun et tous sont obligés par la loy chrétienne à chercher non l'estat de perfection, qui n'est que de conseil, mais la perfection de leur état qui est de précepte » (*Voyageur inconnu*, p. 155). Cette thèse ne fut pas au goût de certains religieux. Or, en 1624, Camus publia *Hermiante ou les deux Hermites contraires, le reclus et l'instable*, et *l'Acheminement à la dévotion civile*. L'auteur rangeait les « bons et stables anachorètes dans cet estat de perfection tant vanté par les cénobites et... qu'ils veulent *seuls* posséder sans le communiquer aux Hermites.... ni aux autres ecclésiastiques » (*Directeur désintéressé*, p. 425). Sans vouloir totalement « séculariser la dévotion que l'on tenait auparavant comme toute régulière », il montrait qu'elle n'est pas l'apanage exclusif du religieux. « On fit forces menaces d'écrire contre cela », mais au lieu de réfuter la thèse, on décrira l'auteur et le genre littéraire qu'il avait adopté, en montrant les dangers de ces lectures pour les esprits faibles (*Pétronille*, p. 448-9). Un an ou deux plus tard, Camus, ayant trouvé la justification de ses idées dans Gerson et François de Sales, publia *Pétronille*. Il reprenait sa thèse touchant « l'estat de perfection » et proclamait qu'il attribuait cet état « aux pasteurs paroissiaux » et aux « prêtres particuliers aussi bien qu'aux Cénobites ». On accusa l'évêque de Belley d'avoir « chocqué les principes et heurté une maxime indubitable ». Ferme sur ses positions, Camus reprit la plume et publia le *Voyageur inconnu* dans lequel il réfutait, avec une verve splendide, les objections des adversaires : il reconnaissait aux religieux leurs privilèges, leurs exemptions, leurs qualités, leur aptitude à la conduite des âmes, mais ils ne pouvaient prétendre au monopole de la dévotion qu'il voulait, disait-il, « séculariser ». Cette sécularisation, L. de Grenade, Du Pont, le jésuite Jacquinot, le feuillant

Eustache de Saint-Paul, le P. Caussin, saint Ignace l'avaient voulue avant lui, car il n'y a pas une dévotion civile et une dévotion claustrale. C'était le point central du débat. Ce point mis à part, il protestait de son affection et de son dévouement pour les religieux (*Voyageur inconnu*, p. 337). Dans cette discussion Camus s'était défendu en « homme libre », il ne louait pas les Cénobites « en esclave et d'une façon servile », et ne cachait point qu'ils n'étaient pas tous irréprochables. Aussi put-il expérimenter « qu'il en était d'eux comme des abeilles, qui ne s'accoisent pas facilement, lorsqu'elles sont irritées et qui piquent souvent ceux-là mesmes qui raccommodent leurs ruches » (*Directeur désintéressé*, p. 428). Lorsque parut le *Voyageur inconnu* que suivit à bref délai une *Apologie pour les Réguliers*, Camus avait démissionné de l'évêché de Belley (1629). Il avait obtenu pour son siège épiscopal, la nomination d'un religieux : Jean de Passelaigue, vicaire général de l'ordre de Cluny, abbé de Notre-Dame de Hambye, diocèse de Coutances. Lui-même devenait abbé commendataire d'Aunay, diocèse de Bayeux. Avec des loisirs plus considérables, il écrivit plus que jamais. Durant les seules années 1630-1631, seize ouvrages furent mis au jour, entre autres un *Traité de la réformation intérieure de l'âme* et le *Directeur spirituel désintéressé*. Le premier est probablement le livre dont sainte Chantal écrivait, le 12 décembre 1631 : « L'on m'a écrit que ce livre que Mgr de Belley a fait de l'intérieur de Notre Bienheureux Père est très mal reçu et qu'il serait à désirer qu'il fût étouffé. » (Notons que la sainte déclare ne pas l'avoir lu et qu'elle était mal renseignée). Quant au second, il devait attirer à Camus de multiples désagréments. Il avait rencontré, racontait-il en cet ouvrage, une pénitente scrupuleuse ayant un confesseur et un directeur. Le premier savait bien sa morale; le second ne connaissait que les traités mystiques et ne confessait pas; néanmoins il « dirigeait », confirmant ou infirmant les décisions du confesseur. Tirée en sens divers, la dirigée était tombée dans l'obscurité et la détresse. Prenant leçon de cet exemple, le prélat conseillait aux âmes pieuses de se confier à un unique directeur qui fût également confesseur, dont il traçait le portrait : il le voulait saint, savant, prudent, mais surtout désintéressé. De même, disait-il, qu'il faut « contempler et rechercher Dieu purement pour luy-mesme, sans penser à éviter l'enfer, ce qui est servile, ou à gaigner le Paradis, ce qui est mercenaire, mais faire simplement le bien pour faire chose qui plaist à Dieu », de même, dans l'exercice de la direction, il faut « avoir une charité désintéressée à l'égard du prochain » (*Dir. désint.*, p. 49), c'est-à-dire ne s'attachant ni au plaisir, ni à l'honneur, ni au profit. En soi, la thèse était très défendable. Mais selon l'expression de Camus même, il avait appuyé fortement sur la chanterelle, en soulignant tout ce qui faisait quitter à certains directeurs les régions du désintéressement. Le livre fut mal reçu parmi les réguliers et suscita une polémique. Elle fut alimentée par des pamphlets nombreux, dont quelques-uns même furent écrits en Angleterre, notamment le *Spongia*, et les *Querimonia ecclesiæ Anglicanæ* (cf. Fagniez, *Le P. Joseph et Richelieu*, t. 2, p. 28). Richelieu intervint pour la calmer et interdit à Camus de continuer ses attaques contre les moines. Celui-ci, le 15 avril 1632, écrivit sa soumission au cardinal (cf. Griselle, *Camus et Richelieu en 1632*, dans *Revue d'histoire littéraire*, juillet-décembre 1914), mais cela ne l'empêcha pas de parler devant le roi, puisqu'il a publié *Deux discours pour le roy faits en avril 1632*.

Environ trois mois après, commença le procès de canonisation de saint François de Sales. Camus fut appelé à Annecy en qualité de commissaire apostolique (7 août-19 octobre 1632). (Cf. abbé de Baudry, *Histoire de la canonisation de saint François de Sales*, au tome I des *Œuvres* du saint (Migne, 1861), et aussi les *Lettres* de sainte Chantal de l'année 1632 (*Œuvres de Sainte Chantal*, t. 7). Il assista à l'ouverture du tombeau et à toutes les autres formalités du procès. C'est après son départ que sainte Chantal, à son tour, lui adressa une lettre pour le supplier de ne plus écrire contre les religieux (cf. *Œuvres de Saint François de Sales*, t. 14, pp. 417-421 et la note des pages 139-141; H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. I, p. 532-534). Et il semble bien que, durant quelque temps, Camus suivit son conseil. Malheureusement, en cette même année, Yves de Paris, capucin, avait publié, en réponse aux thèses camusiennes, *Les Heureux succès de la piété*, et cette publication allait de nouveau ranimer les discussions.

En attendant, Camus revient en Normandie, dans son abbaye d'Aunay dont il mena à bien la réforme (*Archives départ. du Calvados*, H 660, pp. 173-181). C'est à Aunay qu'il composa *l'Homme apostolique* ou *Vie de Saint Norbert*, dont la préface débute par l'éloge des chanoines réformés de Prémontré et de leurs abbayes normandes. A Caen, il vit près des oratoriens et de Jean Eudes, il fréquente la Visitation, où sa sœur Marie-Catherine est venue, en 1631, au nombre des sœurs fondatrices. Il a certainement connu les membres de l'Ermitage de Jean de Bernières : tel de ses livres, comme *Quatre exercices touchant la vie intérieure* (1642), prélude à la mystique du *Chrétien intérieur* : La vie dévote, y dit-il, « consiste à l'anéantissement de nous-mêmes, au renoncement de tout intérêt propre, pour n'avoir d'autre visée que l'intérêt et la gloire de Dieu qui sont les vrais fruits dignes de pénitence tant recommandés en l'Évangile ». Il est juste d'éclairer les écrits de Camus par les exemples de sa vie : après avoir déposé l'épiscopat, il se mêle constamment aux religieux fervents et vit en bonne amitié avec eux. Boudon, qui l'a connu alors, le jugera ainsi plus tard : « Le grand évêque de Belley... a cru qu'il y allait de l'honneur de Dieu et de l'Église de soutenir l'épiscopat qui, à ce qu'il lui paraissait, était blessé par quelques réguliers. Cette vue l'obligea d'écrire et quelquefois un peu trop; et les religieux, de leur côté, ont écrit des volumes entiers contre lui; que j'ai lus étant encore séculier, ce qui donna lieu, aux hérétiques de faire un traité à ce sujet intitulé : *L'entremangerie des papistes*. Cependant le bon prélat a écrit depuis des choses très avantageuses aux réguliers et en faveur même de leurs privilèges; et à ce sujet, il a écrit que les combattre c'est s'attaquer au Saint-Siège, et se heurter à la pierre contre laquell on se brisera ». (*Œuvres de Boudon*, Migne, 1856, t. III, col. 1058).

Alors, comment expliquer la reprise des hostilités et l'apparition, en 1634, du *Rabat-joye du triomphe monacal* et de sa *Suite* qui parut l'année suivante? 1° Ce livre n'est pas, comme on l'a dit, un « recueil de lettres de Camus », mais un recueil de lettres échangées par divers personnages en 1632, au moment où Camus gardait le silence. 2° En janvier 1634, les évêques et archevêques réunis à Paris écrivaient à tous leurs

collègues de France au sujet des livres de certains religieux : « *Inter hos, unus occurrit jam quarta editione vulgatissimus, cui titulus est Les Heureux succès de la piété... composé par le P. Ives de Paris... quem multoties inspectum ac diligenter examinatum, unanimi consensu damnandum censuimus. Quapropter universae fraternitati vestrae scribendum duximus vosque totius rei admonere ut ab ea doctrinae contagione, solita vestra providentia, populis vestris caveatis. Et quemadmodum inter nos una fides, sit etiam una disciplina.* » (Biblioth. Nationale, Fonds Dupuy, ms. 473, f° 65). Cette déclaration incitait de jeunes théologiens à continuer la lutte. 3° De plus, certains prédicateurs allèrent jusqu'à invectiver Camus en chaire et en sa présence, le représentant « comme un autre Saint-Amour et infecté des mêmes erreurs » (cf. *Anti-basilic*, pp. 32 et 571), si bien qu'ils le forcèrent à reprendre la plume et à publier coup sur coup, à Besançon, en 1634, les traités de *la Pauvreté évangélique et de la désappropriation claustrale* et les *Eclaircissements de Méliton sur les Entretiens curieux d'Hermodore*, réponse au P. Jacques de Chavanne, capucin d'Autun.

De retour en Normandie, où il demeure ensuite durant quatre ans il rédige des livres de piété, qu'il désigne sous le nom d'*Exercices spirituels*. Quatorze de ces traités furent imprimés à Caen. S'ils ne sont plus des œuvres de polémique, ils n'en sont pas moins l'aboutissement logique des idées de Camus. On aurait tort, en effet, de prendre les livres camusiens contre les moines pour une simple critique de leurs défauts ou un pur essai de réforme, ils ont pour but la discussion et la défense d'idées théologiques et mystiques : *Le Rabat-joye du triomphe monacal*, dans la partie qui est certainement de l'évêque de Belley, montre ces préoccupations doctrinales. Yves de Paris avait écrit (*Heureux succès de la piété*, p. 39) : « Il faut... que « l'homme, qui a un désir naturel de posséder à la fois « tout le bien et toute la vérité, rencontre un objet qui « les contienne, pour avoir une entière satisfaction de « ses puissances. » Or, il n'y a que Dieu qui puisse donner cette satisfaction. Camus se dresse contre cette façon d'envisager Dieu « comme estant le Souverain Bien de l'homme, non comme estant le Souverain Bien en lui-mesme : principe si fautif, qu'en le suivant, c'est le moyen d'apprendre toujours sans arriver jamais à la science de la vérité qui est celle de « la charité, dont le propre est de regarder Dieu comme « Souverain Bien en soi, non comme notre Souverain « Bien, et de l'aimer pour son seul intérêt, non pour « le nôtre » (*Rabat-joye*... p. 127). C'est « renverser « toute la religion chrétienne et toutes les maximes de « la vraie piété qu'elle enseigne. » (p. 128).

Avec le *Rabat-joye*, il n'y eut, en somme, qu'une simple escarmouche, mais peu de temps après, en 1637, Camus écrit le *Renoncement de soy-mesme : éclaircissement spirituel*. Dans cet ouvrage, il s'approprie, explique et clarifie la doctrine de l'*Abrégé de la Perfection* d'Isabelle Bellinzaga (cf. M. Viller, RAM., janvier 1931, pp. 1-46) et du *Bref discours de l'abnégation intérieure* de Bérulle. Il assigne deux fondements à l'abnégation : « une très basse estime de toutes choses créées et de soy-mesme » et « une très haute estime de Dieu » ruine de tout amour-propre (cf. M. Viller, *ibid.*, p. 57) ; l'abnégation revêt plusieurs formes et divers degrés, mais le renoncement à notre intérêt propre doit arriver à ce point de conformité au vouloir de Dieu que s'il lui plaisait de priver [l'âme] pour jamais de l'entrée de son royaume, pourveu que ce fust sans offense de son costé... elle acquiesce humblement et amoureusement à cette divine volonté » (cf. *Le renoncement de soy-mesme*, p. 107). Pour Camus, cette thèse est fondamentale.

Rentré à Paris, il l'expose à diverses reprises dans les chaires de la capitale, et surtout en 1640, dans *La deffense du pur amour de Dieu contre les attaques de l'amour-propre* et dans *La Caritée ou le pourtraict de la vraie charité*. M. l'abbé Bremond a mis en lumière cette campagne camusienne : l'Avent de 1639 où Camus prêcha sa doctrine, les réactions qui suivirent, l'intervention d'Antoine Sirmond, les hostilités entre celui-ci et Richelieu dans un camp, Séguenot, Saint-Cyran et l'évêque de Belley dans l'autre. Camus crânement tint tête au puissant ministre qui avait emprisonné Saint-Cyran à Vincennes et Séguenot à la Bastille, et répondit à Sirmond par ses *Animadversions sur la préface d'un livre intitulé : Deffense de la vertu* (1642) (cf. H. Bremond, *La querelle du pur amour au temps de Louis XIII, Antoine Sirmond et J. P. Camus*, Paris, Bloud et Gay, 1932).

Après 1641, l'infatigable écrivain s'adonne à la théologie pastorale ; il fait paraître : *les Devoirs d'un bon parroissien*, les *Offices du pasteur parroissial* et *les Fonctions du Hiérarque parfait*. Mais lorsqu'en 1643 parut la *Fréquente communion*, suivie de la *Tradition de l'Église sur le sujet de la pénitence et de la communion*, il rentra dans la polémique en publiant coup sur coup : l'*Usage de la pénitence et de la communion* (1644), *Du rare ou fréquent usage de l'Eucharistie* (1644), *Apostilles sur quelques ouvrages des Saints Pères grecs et latins, Expositions des passages des Pères et des conciles allégués dans un livre intitulé : La fréquente communion* (1645). Il prenait une attitude conciliante : « Les pensées de la paix et d'accommodement sont préférables aux contredisantes et contentieuses. ».

« Dans le beau livre de la *Fréquente communion*, il « n'y a pas [un seul passage des Pères, conciles et « papes] qui contrarie ny directement, ny indirecte- « ment à l'usage présent qui se pratique en l'Église en « l'administration des sacrements de pénitence et d'Eu- « charistie. » Selon lui, la discussion n'avait pour origine « qu'une mésintelligence et un malentendu ». Il n'était pas question « de renouveller et restablir les « anciens canons et la discipline de la pénitence pu- « blique », mais d'apprendre « par la cognoissance des « anciens canons pénitentiaux à quelques confesseurs « trop lasches et indulgents, à faire ce que le concile « de Trente leur ordonne, scavoir de ne précipiter « point leurs absolutions, ne les donnant qu'aux péni- « tens qu'ils jugeront suffisamment disposés » (Lettre « d'ouverture des *Expositions*).

Camus écrivit ces derniers livres, soit dans son abbaye d'Aunay, soit à Lisieux, où son ami Mgr de Cospéan avait mis sa bibliothèque à sa disposition. Il allait bientôt sortir de sa solitude pour devenir auxiliaire de l'archevêque de Rouen, François II de Harlay, fonctions qu'il exerça de 1646 à 1649. Durant ces années, il fut mêlé à l'affaire Saint-Ange : Jacques Forton, sieur de Saint-Ange, ancien capucin, avait été présenté pour obtenir la cure de Crosville. Mais Blaise Pascal, assisté de deux amis, fit opposition, accusant le candidat d'errer dans la foi. Camus, jugeant leur procédé indélicat, ne leur donna pas gain de cause ; ce fut pour lui une source de difficultés exposées par E. Jovy, *Pascal et Saint-Ange*. (Voir aussi bibliothèque, de l'Arsenal ms. 4114.)

En 1649 il quitta Rouen pour Paris et se retira dans l'hospice des Incurables où devait être supérieur son ami Philippe Despont. Il y vécut très saintement, jeûnant tous les jours, couchant sur la paille ou passant la nuit en oraison. Par esprit de pauvreté, il ne se réservait que 500 livres sur ses revenus ; avec cette somme il payait sa pension et donnait le reste aux malheureux. Il pensait mourir ainsi lorsque, le 28 mai 1650, Louis XIV le nomma administrateur du diocèse d'Arras. Il en eût été évêque s'il n'était mort le 25 avril 1652 avant l'arrivée de ses bulles. Inhumé sans aucune pompe dans l'église des Incurables, son corps y est demeuré jusqu'en 1904. En 1653 son éloge funèbre fut prononcé par Godeau, évêque de Vence [1].

II. — ŒUVRES.

On attribue à Camus environ deux cents ouvrages dont l'énumération est ici impossible. On peut en trouver la liste suivant l'ordre chronologique dans Nicéron, *op. cit.*, ou, suivant l'ordre des matières à la suite de la *Notice sur J. P. Camus* placée par Mgr Depéry en tête de son édition de *l'Esprit de Saint François de Sales*, Paris, 1840, p. CXV (reproduite par Migne, *Œuvres de Saint François de Sales*, Paris, 1861, t. II) et dans Boulas (*Un ami de Saint François de Sales*). On peut consulter également le *Catalogue des imprimés de la Bibliothèque Nationale*, ou celui de la *Bibliothèque municipale du Mans*. Monsieur le chanoine Alloing a bien voulu nous écrire que « la collection presque complète des œuvres de Mgr Camus est à la bibliothèque de l'évêché de Belley ». Dans l'ensemble, le catalogue dressé par Nicéron-Depéry est satisfaisant. Il n'est pourtant pas, croyons-nous, définitif ; et reste susceptible de quelques modifications.

Ainsi, le 2 novembre 1632, sainte Chantal écrivait : « L'on nous a dit que Mgr de Belley avait fait imprimer un petit livre de tout ce qui s'était passé à l'ouverture du tombeau de Notre Bienheureux Père, de la grande vénération qu'on lui rendit, laquelle on ne put empêcher. Si cela est... je vous prie de nous en envoyer un exemplaire, parce que nous craignons qu'il y ait mis quelque chose de quoi notre bon Père dom Juste se fût bien passé à Rome » (*Œuvres de Sainte Chantal*, t. VII, p. 138). Aucun des livres mentionnés par Nicéron-Depéry ne traite ce sujet. Or, dans les *Antonaci Hallaci opuscula miscellanea*, Caen, Cavelier (1675) se trouve (p. 153) une épigramme latine dont le sujet est tiré, dit-on, d'un livre intitulé : « *l'Idée du Parfait prélat en l'abrégé de la Vie de Saint François de Sales*, lequel rapporte que « les Commissaires apostoliques députés par le Pape firent ouvrir son tombeau, et, quoiqu'il y eust desjà unze ans qu'il étoit mort, on trouva son corps selon sa constitution naturelle vénérable et entier, les bras souples, les cheveux et les poils de sa barbe tenant fermes dans leurs racines, comme d'homme vivant..... ». Ces détails et ceux qui suivent conviendraient parfaitement à l'ouvrage visé par sainte Chantal ; de plus, le professeur A. Halley et Camus étaient liés d'intimité : leurs lettres en font foi (*Antonaci Hallaci opuscula*, p. 247 et ss.) ; tous deux étaient disciples fervents de l'évêque de Genève ; au nom de la Faculté de Caen, Halley adressa une supplique à Alexandre VII pour demander la canonisation de l'auteur de *Philothée* (*ibid.*, p. 169-183). *L'idée du parfait prélat* ne serait-il pas le livre de Camus visé par sainte Chantal et qu'il aurait retiré du commerce pour ne pas nuire aux formalités du procès ?

Par contre, on lui en attribue plusieurs qui ne sont pas entièrement de lui, ou sont simplement des extraits recueillis de ses « sermons, exhortations, conférences, conversations, livres et lettres ». Il est bon d'y regarder de près pour apprécier la part qui en revient à l'évêque de Belley. Prenons deux exemples : 1° *Le Rabat-joye du triomphe monacal, tiré de quelques lettres recueillies par P. D. P. D. Sainct-Hilaire*, Lille, 1634. Dès la préface, le lecteur est averti qu'il s'agit d'un recueil de lettres « de quelques esprits » (p. 3). Ils sont donc plusieurs. En effet, nous en trouvons cinq, qui constituent deux groupes de correspondants : C. D. F. de Rouen correspond avec P. D. prêtre de Saint-Hilaire, ou Hilarin de Paris ; d'autre part I. C. C. ou C. C, de Paris, écrit à Camus qui est à Belley, puis à Lyon, et à I. C. D. de Lyon. Pour des raisons de critique interne, nous n'hésitons pas à identifier C. D. F. avec Charles Du Four, neveu de Camus ; P. D. pourrait bien être Philippe Despont et serait le même qui a publié *Les justes questes des ordres mendiants*, par P. D. A. à Douay en 1635 (et non J. D. A. comme l'a imprimé Depéry) ; P. D. A. signifierait Philippe Despont agonista ; C. C. est appelé par Camus « mon vénérable frère, mon très cher frère ». Ne serait-ce pas son frère jésuite Charles Camus ? Reste I. C. D. de Lyon que nous n'avons pu identifier. Mais que ces identifications soient ou ne soient pas exactes, il reste que le recueil de lettres nous livre la pensée de cinq personnages. Qu'on les lise, on constatera une différence de ton entre les pages de l'évêque et celles de ses partisans, et l'on ne peut lui attribuer personnellement qu'une minime partie du volume.

2° Il y a mieux encore : le nom de Camus est demeuré attaché tout spécialement à *l'Esprit de Saint François de Sales* (6 volumes parus de 1639 à 1641). Depéry le lui attribue purement et simplement, et, de fait, on lit dans l'approbation des docteurs (1639) : « Nous avons leu un livre intitulé *l'Esprit de Saint François de Sales*..... COMPOSÉ PAR Monsieur l'Evesque de Belley. » Cependant, le titre du livre, dans l'édition de 1650 que nous avons consultée, est exactement celui-ci : « *L'Esprit du Bienheureux François de Sales, evesque de Genève, représenté en plusieurs de ses actions et paroles remarquables,* RECUEILLIES DE *quelques sermons, exhortations, conférences, conversations, livres et lettres de M. Jean-Pierre Camus evesque de Belley,* PAR L. D. P.. » Camus n'a élevé aucune protestation, jeté aucun désaveu contre ce travail, je l'accorde, et il en a ainsi, d'une certaine façon, accepté la paternité. Pourtant l'ouvrage devient de ce chef un travail de seconde main et ne doit être utilisé que sous bénéfice d'inventaire. L'on ne doit point y voir l'expression des idées du prélat entre 1639 et 1641, ni un témoignage donné à *cette date* sur des faits antérieurs à la mort de François de Sales. Telle citation peut être extraite d'un ouvrage paru plus de vingt ans auparavant ; la préface nous en avertit : « L'on s'est avisé de recueillir, *comme par une espèce de glanage*, de ses sermons, exhortations..... *cet Esprit du Bienheureux François.* » Ce glanage a été fait « par un de ses plus intimes et familiers » ; « il n'y a point en ce recueil d'autre ordre que fortuit et selon que les pièces ont été ramassées de *la bouche* et de la plume de M. de Belley ». L'on voit le danger de cette méthode et de « cet ouvrage à la mosaïque » ; la pensée de l'auteur peut être facilement mutilée et déformée par des citations isolées de leur contexte. Pour n'avoir pas fait ces remarques l'abbé de Baudry a souvent dénaturé l'enseignement de Camus. Prenons un exemple : qu'on lise dans la 6e partie de *l'Esprit de Saint François de Sales* la section V : « De l'intention, » et le commentaire qu'en fait l'abbé de Baudry dans le *Véritable esprit de Saint François de Sales*, t. IV, p. 179. Selon de Baudry, Camus soutiendrait, *en l'attribuant à l'évêque de Genève*, la thèse « que les bonnes œuvres peuvent être rapportées à Dieu par une intention postérieure », ce qui est contraire à sa vraie pensée, exposée avec plus de précision dans la *Caritée* (3e partie, p. 454, et ss. ; cf. le *Traité de la Réformation intérieure selon l'esprit du Bienheureux François de Sales*, pp. 204-209).

III. — DOCTRINE ET INFLUENCE.

Camus, auteur spirituel, apparaît comme un disciple de saint François de Sales et un théoricien du pur

1. Nous ne faisons aucun cas du prétendu complot de Bourgfontaine. Tout ce que nous connaissons de Camus nous confirme dans l'opinion qu'il n'a eu aucune part à cette conjuration, si toutefois elle a réellement existé.

amour. Considéré comme disciple de l'évêque de Genève, il est celui qui a suivi de plus près le maitre : il a vécu quatorze ans dans son intimité ; il connait à fond ce qui est sorti de sa plume et ne tend qu'à l'expliquer ou le commenter. Avec plus ou moins de succès parfois, car il y a de notables différences entre le maître et le disciple : où saint François de Sales n'écrit qu'avec une charité « infiniment précautionnée », Camus donne l'essor à sa fougue ; où le maitre a écrit un traité serein pour toutes les âmes, Camus produit des écrits de circonstance. Il est prolixe à l'excès, mais intelligent et docile : son témoignage vis-à-vis du saint mérite vraiment confiance. A le lire attentivement, sa doctrine nous parait beaucoup plus modérée et nuancée que son style ne le laisserait croire. Malgré ses boutades, ses fanfaronnades, pour l'ordinaire plus joyeuses que méchantes, il se tient, en matière théologique et mystique, entre les extrêmes. C'est ainsi que dans les rapports de l'âme avec Dieu, il rejette également « la passivité absolue qui dispenserait de tout effort ascétique » (Bremond, *Métaphysique des Saints*, p. 151) et une activité excessive qui oublierait que, dans la prière, Dieu travaille plus que nous, et détournerait de la contemplation, « regard simple, unique et amoureux de quelque mystère, mais... qui... comprend en éminence, en suc et en substance toute cette grande variété d'actes que produit la méditation » (*Lutte spirituelle*, p. 107).

Aussi enseigne-t-il qu'il faut commencer par la réformation de la partie supérieure de l'âme en rendant la raison maîtresse des sens. Dans ce but il faut dès l'abord établir la pureté d'intention dans le centre de l'âme (voir DS., art. *âme*, col. 465), la foi et la prudence en l'entendement ; en la volonté la conformité à celle de Dieu et la charité, et en la mémoire la présence de Dieu et l'espérance ; 2° la raison doit veiller pour reconnaitre si les passions et les sens ne s'échappent pas de leur devoir, et prier pour demander le secours divin (*Tr. de la Réformation intérieure de l'âme*, p. 296) ; 3° il faut aussi « une sainte défiance de soi et une sacrée confiance en Dieu » (p. 297) ; 4° gouverner les sens en leur donnant une bonne application pour que leurs actions indifférentes ou dangereuses deviennent bonnes ; 5° pour y parvenir, gouvernons-les d'après les exemples du Christ (p. 316) ; 6° enfin pratiquons les vertus les plus convenables à réprimer leur insolence et à dompter leur révolte, c'est-à-dire la chasteté, la sobriété et la modestie.

Ce travail n'est qu'un début : il faut s'élever jusqu'au pur amour. Les vertus sont vaines pour le salut et la gloire de Dieu si la sainte charité (qui est la grâce) ne les accompagne (*Caritée*, p. 9-13). Les vertus peuvent bien être sans la grâce, mais la grâce n'est jamais sans les vertus. Nous ne devons pas nous contenter de chercher notre intérêt dans les pratiques vertueuses — encore qu'au début ce ne soit point illicite — mais l'intérêt et la gloire de Dieu ; autrement, c'est une charité feinte et intéressée : « La volonté qui embrasse le bien est bonne, mais si elle l'embrasse en rejetant le mieux, elle est certes déréglée, non pas acceptant l'un, mais en rejetant l'autre » (*Caritée*, p. 156). Or le mieux, c'est d'aimer Dieu de plus en plus purement pour lui-même, en chassant de son âme l'amour-propre et l'esprit de propre intérêt. Et Camus a écrit tout un traité du *Renoncement de soy-mesme* où il montre que tout ce qui est bon en nous vient de Dieu, d'où il suit que tout le mérite de notre activité doit revenir à Dieu. Il ne s'agit pas de renoncer à l'activité, mais seulement à l'amour-propre qui s'attache à toute activité (cf. M. Viller, *Autour de l'abrégé de la perfection*, RAM., t. 13, p. 259). Ainsi l'âme doit s'épurer et aller jusqu'à « la passivité de l'amour qui laisse opérer la grâce sans aucune résistance de sa part » (*Renoncement*, p. 156). Il faut laisser son propre vouloir pour mettre celui de Dieu en la place, comme sainte Catherine de Sienne reçut le Cœur de Jésus-Christ en la place du sien » (*ibid.*, p. 158). D'où l'originalité de Camus qui, en conservant le terme de passivité, l'explique et le clarifie, en insistant sur l'activité de cet état.

Ardent salésien, suivant le maitre jusqu'au cœur de sa doctrine, Camus n'a pas pour autant négligé les autres auteurs spirituels : le P. Gagliardi, la dame milanaise auteur de l'*Abrégé de la perfection*, le P. Binet, Bérulle, Drexelius, Du Pont, Suffren, Bellarmin, Benoit de Canfeld, Catherine de Gênes, Catherine de Sienne, Thérèse d'Avila et beaucoup d'autres (cf. *Deffense du pur amour*, p. 516 et ss.). Comment expliquer qu'avec tant de science, tant d'œuvres, Camus ait été très tôt et si rapidement enseveli dans l'oubli, à tel point qu'on ne cite de lui que l'*Esprit de Saint François de Sales ?* Les causes sont multiples : 1° Il a trop écrit et trop vite. Sa doctrine est pour cette raison disséminée à l'excès et demande d'immenses lectures. 2° Ses œuvres sont pour la plupart des œuvres de polémique. Or si la polémique intéresse durant une controverse, le débat terminé, on retient les résultats plutôt que les péripéties de la lutte. 3° Camus eut contre lui l'hostilité de tous ceux qu'il avait combattus, à laquelle s'ajouta celle de Richelieu et de Louis XIV. Le roi a demandé à Rome la condamnation du *Directeur spirituel désintéressé* (cf. Reusch, *Der Index verbotenen Bucher*, t. 2, p. 1225). 4° Après sa mort, lorsque Bossuet et Fénelon seront au prises, Fénelon fait bien appel à l'autorité et aux arguments de Camus, mais Bossuet foudroie de son mépris — fort injustement d'ailleurs — l'évêque de Belley : « Pour ce qui est de M. l'évêque de Belley le Camus, écrit-il à son neveu le 13 octobre 1698, c'est un auteur si confus et dont la théologie est si peu précise qu'il n'y a point à s'inquiéter de ce qu'il dit. » 5° En 1747, un écrit de Camus sur l'amour de Dieu fut mis à l'index espagnol. Il fut condamné dans toutes les langues, mais spécialement dans la traduction de Cabillas : *Epitome o quinta essencia del amor de Dios*, Barcelone, 1693 (Reusch, *op. cit.*, t. 2, p. 627). 6° Enfin, au XIXe siècle, l'abbé de Baudry en publiant son *Véritable esprit de saint François de Sales*, a jeté la suspicion sur l'ouvrage de Camus, qui, par antithèse, ne serait pas véritable.

Depuis quelques années, les études particlles qui lui ont été consacrées lui sont beaucoup plus favorables. Sans aucun doute on doit, tout en reconnaissant en lui quelques défauts, le considérer comme un grand évêque et un mystique remarquable, très averti des questions auxquelles il s'est mêlé avec tant de fougue, de droiture et de bravoure. Il reste à souhaiter une Vie de Jean-Pierre Camus, et l'on peut prédire à qui entreprendra ce considérable labeur des joies et des découvertes insoupçonnées.

Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres*, Paris, 1729. — Boulas, *Un ami de saint François de Sales*, Lyon, 1879. — Mangenot, article *Camus* du DTC. — H. Bremond, *Histoire littéraire du Sentiment religieux*... t. I, p. 149-186, et appendice, p. 525-534 ; t. XI, p. 184-283. —

Le Hardy, *Etudes sur la baronnie et l'abbaye d'Aunay-sur-Odon*, Caen, 1897. — Boulay, *La Vie du Vén. Jean Eudes*, t. I, Paris, 1905.

Raoul HEURTEVENT.

CANALE (VÉN. BARTHÉLEMY). — Né à Milan le 10 décembre 1605, mort à Monza le 27 janvier 1681. Après ses études au collège de Brera entre chez les Barnabites en 1626; religieux exemplaire, modèle d'esprit intérieur, d'austérité et de charité; son procès de béatification fut commencé deux ans après sa mort. Il passa sa vie dans le ministère des âmes et les charges de maître des novices et de supérieur. En 1670 il publia à Milan en trois volumes son *Diario spirituale, overo meditationi per tutti i giorni dell' anno, diviso in tre parti* (8 décembre-9 mars; mercredi des Cendres-octave du Corpus Christi; 2 juillet-8 décembre) : l'ouvrage eut de nombreuses éditions, la dernière, Monza, 1909. Après sa mort parut *La verità scoperta al cristiano intorno alle cose presenti ed avvenire*, 2 vol., Milan, 1694; 4e éd., Milan, 1895.

Vies par Galligia (Milan, 1883), O. Premoli (Milan 1910). — O. Premoli, *Storia dei Barnabiti nel Seicento*, Roma, 1922, p. 321 ss.; 355 ss. — Boffito, *Biblioth. Barnabitica*, I, 1933, p. 400-406.

Joseph DE GUIBERT.

CANALES (JEAN), O. F. M. — Surnommé *a Curribus*, né à Ferrare, agrégé vers 1450 au collège théologique de sa ville natale, où il enseigna, orateur illustre, mourut à Bologne en mars 1462. Il a laissé plusieurs ouvrages importants, dont les suivants méritent d'être mentionnés ici : *Opus de caelesti vita*, Venise, 1494; *Opus quadragesimale*, Florence, 1494; *Sermones*, Venise, 1539.

Sbaralea, *Supplem. et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, Romae, 1806, 400; II, Romae, 1921, 46 s. — Edouard d'Alençon, O. M. Cap., art. *Canales Jean*, DTC., II, (1905), 1506.

† Jacques HEERINCKX, O. F. M.

CANO (MELCHIOR), célèbre théologien dominicain espagnol († 1560). — 1. *L'homme et le milieu*. — 2. *La doctrine et l'œuvre spirituelle*.

1. *L'homme et le milieu*. — Né à Tarancon (province de Cuenca) vers 1505, Cano fit profession chez les dominicains de Salamanque en 1524; il fut de 1542 à 1546, « primarius cathedraticus » à Alcalá et de 1546 à 1552 à Salamanque; il assista au concile de Trente (1551-1552); nommé évêque des îles Canaries en 1552, il abandonna bientôt cette dignité et mourut provincial d'Espagne en 1560.

Loin de s'opposer, comme on l'a dit souvent, à la spiritualité de l'Espagne de son temps, l'éminent théologien chercha à la guider dans des voies sûres. Son attitude a été en l'occurrence celle d'un directeur éclairé. La manière dont plus d'une fois il critiqua les personnes et surtout la lutte qu'il engagea avec plusieurs spirituels ont contribué à le faire considérer comme un adversaire des mystiques. Toutefois, de récentes études historiques ont justifié ses intentions. Son but n'a été que de prémunir les chrétiens contre les risques d'une mystique mal comprise.

On ne peut comprendre son attitude sans donner quelques détails sur le milieu dans lequel il a vécu. Cano a vu se développer trois mouvements pseudo-spirituels qui tous trois avaient des points de contact avec la mystique. Nombreux furent les gens du peuple qui se laissèrent entraîner dans ces courants. C'était d'abord la secte des *alumbrados* du royaume de Tolède; le réformisme érasmien des cercles d'Alcala de Henarès; enfin les cénacles luthériens de Valladolid et de Séville. Ces trois mouvements concouraient à créer une atmosphère religieuse capable de plaire à des esprits tourmentés du besoin de renouveau. Cano les connut, le premier dans son pays d'origine, l'Alcarria; le deuxième, pendant son professorat à Alcala; le dernier, à Madrid. Épris de vérité et d'austérité, il devait réprouver les aberrations de cette spiritualité morbide et inciter les chrétiens à s'en préserver. Les mesures répressives dont il usa ont été souvent exagérées; il avait d'ailleurs affaire à des idées qui auraient aisément dégénéré en sectarisme, comme c'est le cas pour les *alumbrados*, dont l'histoire explique tant d'énigmes de l'Espagne du XVIe siècle. Sans doute, il manqua de modération et ne réussit pas toujours à discerner le bon du mauvais grain, mais cela n'autorise point à accuser simplement d'injustice la cause qu'il défendait. Dans les conflits qui le mirent aux prises, soit avec des religieux de la Compagnie de Jésus, soit avec son confrère Barthélemy Carranza, se mêlèrent des éléments étrangers à la spiritualité : il importe d'en tenir compte. Cano n'était point porté à scruter les faits et gestes d'autrui : « Dieu m'a fait grâce, écrit-il à Philippe II le 16 mai 1559, et pour qui me connaît, il va de soi que même de mes ennemis, je ne pourrais parler en mal » (dans F. Caballero, p. 620).

2. *La doctrine et l'œuvre spirituelle*. — Pour Cano, il y a deux modes de vie chrétienne, spécifiquement identiques, il est vrai, de par leur but : la voie ascétique, ouverte aux personnes du monde..., et la voie de la contemplation, réservée aux personnes qui se sont retirées du monde et à quelques âmes comblées par Dieu de charismes spéciaux. Cette distinction, nous la trouvons exprimée par exemple, dans la censure du *Catecismo* de Carranza (1559). Celui-ci avait opposé (fol. 385) le *Libro de la Oracion y Meditacion* de Louis de Grenade à son Catéchisme : le premier visait à « montrer le chemin qui conduit à la perfection chrétienne », tandis que lui-même cherchait à « instruire le chrétien dans la doctrine de sa profession ». Le censeur ripostait que « Louis de Grenade ne pouvait admettre cette opposition sans se faire injure à lui-même ». Fr. Louis de Grenade, « s'il est un maître chrétien », ne peut, lui aussi, qu' « instruire le chrétien dans la doctrine de sa profession », ce qui pour Cano ne dépasse point les limites de l'ascétique traditionnelle et s'applique au commun des chrétiens dont la perfection consiste à pratiquer la vertu de façon ordinaire. A Louis de Grenade lui-même, Cano reproche de vouloir conduire tout le monde à la contemplation et à la perfection. Bien peu de gens du peuple en effet peuvent suivre la voie contemplative, trop hérissée d'obstacles pour qui est pris par la vie active (dans F. Caballero, p. 597-598. La censure du Catéchisme de Carranza est tout entière reproduite dans l'appendice n° 58, p. 566-615).

Cette doctrine coïncide avec celle qu'il expose dans sa lettre à Maître Juan de Regla (le 21 septembre 1557) où il réprouve le manque de discernement de ceux qui recommandent à tout venant des exercices qui, au lieu de les affermir dans leur profession, bien des fois les rendent inaptes à leur tâche (dans F. Caballero, appendice nº 44, p. 526).

Ainsi, de l'avis de Cano, la contemplation n'est pas faite pour tous. Et le livre de Louis de Grenade manque de discrétion en développant une doctrine qui ne peut faire du bien qu'à quelques-uns, et risque de conduire au naufrage tous ceux qui ne sont pas préparés à la recevoir.

La contemplation, pour n'être pas l'occasion des pires excès, requiert à la fois un grand équilibre mental et une direction éclairée. Deux choses qui manquèrent généralement aux gens du peuple qui s'y adonnaient. Par là s'expliquent les nombreuses aberrations dont parlait déjà saint Vincent Ferrier dans sa *Vida espiritual* et dont traite également sainte Thérèse, bien placée pour en juger, puisqu'elle a vécu, comme Cano, au temps des Alumbrados. Les préventions de notre théologien ne sont donc point dépourvues de fondement. Quand dès lors Carranza se propose dans son *Catecismo* (fol. 387) d'acheminer indistinctement tous les chrétiens vers la contemplation en éliminant la prière vocale, le jeûne et les œuvres de bienfaisance, Cano répond que de telles considérations auront vite fait d'entraîner vers une méthode plus facile et soi-disant plus profitable le peuple de nos jours, « ennemi du travail et hostile à la Croix du Christ » [c'est-à-dire les alumbrados]. La contemplation réservée à des âmes d'élite n'est pas à recommander à tout venant. Servi sans discernement, un mets aussi exquis ne peut que nuire au peuple illettré, lequel doit s'exercer dans la vie active, « nunc maxime ubi refrigescit charitas multorum ». Bien plus utile est la charité, qui se recommande davantage de l'Écriture sainte (dans F. Caballero, p. 599).

Ce n'est pas le seul endroit où il affirme que l'initiation du peuple à la contemplation ne peut que lui faire du tort. Le projet de Carranza qui était de faire de tous les hommes des mystiques, était aux yeux de Cano un véritable danger social. Sous le prétexte que la contemplation suppléait à tout, les alumbrados négligeaient et leurs devoirs d'état, et même leurs devoirs religieux. Il importe plus de parler d'ascétique au peuple chrétien que de l'entretenir de mystique.

C'est dans ce but que Cano entreprit la traduction ou mieux l'adaptation en espagnol du livre toscan *La Vittoria di se stesso*, traité des vertus et des péchés capitaux, où Séraphin de Fermo résumait un livre du dominicain Battista Carioni da Crema (voir CARIONI) : *La Victoria de si mismo* parut pour la première fois à Valladolid en 1550 et fut plusieurs fois rééditée dans la suite. Ce n'est pas le lieu de résoudre les problèmes d'ordre historique et littéraire que soulève l'origine de l'ouvrage. Il suffit de rappeler qu'au moment où il aborda cette traduction, Cano ignorait que l'auteur en était Crema, dont il avait à plusieurs reprises réprouvé la doctrine (par exemple *De locis theol.*, lib. XII, cf. p. 9). Ne connaissant que l'abrégé de Fermo, il estima que sa divulgation ne ferait que du bien en Espagne. Il améliora l'œuvre de Fermo et y ajouta plusieurs chapitres, de telle sorte qu'on pourrait à juste titre l'en appeler l'auteur. Plus d'une sentence serait à rapprocher du *Libro de los Ejercicios* de saint Ignace, que Cano avait combattu : « On ne peut se fixer dans la vie sans avoir pris le temps et le soin de réfléchir à loisir sur la forme et la manière de vivre. Pour une affaire de si grande importance, il importe de laisser durant quelques jours toute occupation, de traiter seul à seul avec Dieu et de se recueillir en soi-même... Le principal est de connaître où nous en sommes... » (ch. 2 qui est tout entier de Cano). La tactique du démon, cherchant le point faible pour pénétrer dans notre âme, la nécessité où nous sommes, pour lui résister, de nous attaquer au défaut dominant (*ibid.*) offriraient avec la pensée de saint Ignace des comparaisons faciles.

La même tendance ascétique se fait jour lorsque Cano recommande quelques ouvrages de spiritualité : (Ch. 11, où il est traité des remèdes contre la paresse). « Un autre grand remède c'est de soumettre votre volonté à des personnes capables de vous diriger. Jamais en effet on ne pourra sortir de cette fièvre de l'esprit qu'après avoir vaincu sa volonté. Il est vrai qu'à l'heure actuelle, il y a peu de directeurs qui indiquent la voie par leur doctrine, stimulent les faibles par leur exemple, enflamment les tièdes par leur parole ou animent de leur vie ceux qui languissent. Par contre, vous ne manquerez jamais de livres de saints pour vous instruire et vous enflammer (ainsi saint Jean Cassien, saint Bernard, saint Bonaventure, le *De vita spirituali* de saint Vincent, le *Contemptus mundi*...). Ont aussi une valeur particulière le *De simplicitate vitae christianae* du F. Jérôme de Ferrare et un autre ouvrage écrit en italien qui a pour titre *Espejo interior*, lequel, à cause de sa grande utilité, j'essayerai de faire traduire sous peu en espagnol... ». Dans les dernières lignes, il s'agit, à n'en pas douter, du *Specchio interiore* de Séraphin de Fermo.

L'ascèse de Cano, on le voit, est basée sur le renoncement à soi-même et sur la mortification des passions. « Examinez si vous êtes mortifiés complètement dans tous vos sens, car notre chair est une bête rusée et souvent elle fait semblant d'être morte, alors que, comme un vieux proverbe populaire dit du chat, elle a sept vies. » (Ch. 11).

A l'exemple de saint Paul, il voulait que les chrétiens, au lieu de se mettre en quête d'émotions sensibles, étudiassent la science du salut dans le livre de la Croix. « Asseyez-vous au pied de la Croix et vous entendrez la dernière leçon du Divin Maître. Lisez, je vous en prie, le livre du Crucifié et vous y trouverez tous les trésors de sagesse et de science divines : trésors cachés pourtant, car nombreux sont les secrets que la Croix réserve à ses disciples. Étudiez, je vous le répète, le Crucifix qui vous donnera la complète victoire sur vous-même ». Ce sont les derniers mots de l'ouvrage. (Chap. 18). Ils sont du reste empruntés à Fermo, mais ils résument bien la pensée de Cano.

F. Caballero, *Conquenses ilustres. II. Melchior Cano.* Madrid, 1871. — A. Lang, *Die Loci theologici des Melchior Cano und die Methode des dogmatischen Beweises*, München, 1925. — V. Beltrám de Heredia, O. P., *Melchior Cano en la Universidad de Salamanca*, dans *La Ciencia Tomista*, XXV (1933), p. 178-208. — P. Mandonnet, O. P., Préface de *La Victoire sur soi-même*, trad. de M. Legendre, Paris, 1923.

Vicente BELTRÁM DE HEREDIA, O. P.

CANONISATION. — Entre canonisation et théologie ascétique il y a évidente connexion. Cela découle non seulement du fait que le culte des saints constitue une part de la piété catholique, mais aussi du fait que les idées ascétiques se reflètent dans les procès de canonisation et qu'inversement la personnalité des saints, précisément à cause de leur canonisation par l'Église donne une orientation à la spiritualité. Pour montrer clairement ces corrélations, il nous faut exposer les points suivants :

1°) *L'évolution historique de la canonisation au point de vue formel et juridique ;* — 2°) *la procédure juridique actuelle ;* — 3°) *l'histoire du type catholique de sainteté ;* — 4°) *l'importance de la canonisation pour la spiritualité.*

I. — ÉVOLUTION HISTORIQUE DE LA CANONISATION

La canonisation a son origine dans la surveillance exercée sur le culte par les évêques. Les vestiges les plus anciens se trouvent dans l'existence de fêtes liturgiques de saints (martyrs) ; l'utilisation des plus anciens actes des martyrs (Saint Polycarpe, Pionius, etc.) ; les décrets synodaux. Le concile d'Elvire (vers 300) dit par exemple : « Si quis idola fregerit et ibidem fuerit occisus... placuit in numero eum *non recipi* martyrum » (cap. 60, Mansi, II, c. 15). Le concile de Carthage (vers 348) statue que personne ne doit donner le titre de martyrs à ceux qui ne le sont pas réellement, « ratione vel tempore competenti, quo martyria celebrentur, martyrum nomine appellet » (cap. 2, Mansi, III, c. 145). Voilà pourquoi dès le IVe siècle on distinguait entre « martyres vindicati » et « non vindicati ». (Opt. Milev., *Hist. Donatist.*, I, 16, PL., 11, 916). La plupart des cultes étaient locaux, et avaient pour objet le tombeau du saint. Cependant le Chronographe de 354 mentionne déjà pour Rome la fête des martyrs africains, sainte Perpétue, sainte Félicité et saint Cyprien. Saint Laurent et saint Martin étaient fêtés dans tout l'Occident.

On peut considérer comme la forme la plus ancienne de l'introduction d'un nouveau culte, la notification faite d'abord par la communauté des fidèles (pour saint Polycarpe, les martyrs de Lyon), plus tard par l'évêque (lettre de Vigilius de Trente, † 405, adressée à Simplicien, et à saint Jean Chrysostome sur le martyre de Sisinnius (397), PL., 13, 549-558. Le passage cité si souvent concernant le martyre du même Vigilius de Trente (AS., 26 juin, p. 147 : « Conscripta sunt autem gesta beati viri ab his qui martyrio ejus interfuerunt, gratiaque roborationis, ut mos erat, Papæ Romano transmiserunt, ut sacris Martyrum memorialibus inscreretur », n'est sans doute pas du Ve siècle ; Benoît XIV veut y voir la confirmation papale la plus ancienne d'un martyre.

Depuis la fin de l'antiquité, la forme habituelle de l'introduction d'un nouveau culte, donc de la canonisation, consiste dans l' « Elevatio corporis » ou la « Translatio », c'est-à-dire la déposition nouvelle dans un tombeau d'autel. L' « Elevatio » était accompagnée de la rédaction d'une « Vita ». Une grande partie des vies de saints du moyen âge doivent leur origine à cette circonstance.

1. La compétence pour la canonisation. — Le synode de Mayence (813) déclare : « Deinceps vero corpora sanctorum de loco ad locum nullus praesumat transferre sine consilio principis vel episcoporum et sanctae synodi licentia » (cap. 51, Mansi, XIV, c. 75 = de Consecr. dist. I Corpora sanct.). La « translation » devait donc avoir lieu avec la plus grande « unio cum ecclesia universali ». C'est pourquoi l'intervention du pape était particulièrement *désirée*. La seconde déposition solennelle (translatio) de saint Séverin († 482) est faite par l'évêque de Naples, « S. Gelasii Sedis Romanae Pontificis auctoritate » (Eugippius, c. 46, CSEL., 9, 65). Pour la canonisation de saint Bononius, vers 1027, l'évêque de Verceil s'adresse au pape Jean XIX « ut rata fieret ejus sententia, ut et religio esset devotior et beatissimi Bononii commemoratio celebrior ». (AS., 30 août, p. 629). Le document le plus ancien, dans lequel un « ultramontain » demande l'intervention du pape, date de l'an 978 ; il nous raconte que l'évêque de Trèves fit l' « elevatio » des reliques de saint Celse, et « Apostolica auctoritate mandavit » que la fête du jour du décès du saint serait célébrée le 23 février (AS., 23 février, p. 406). De même pour la « translatio » de saint Burkhard de Wurzbourg, en 986 (MGH., Script. XV, 62). La canonisation de saint Ulrich d'Augsbourg, faite par Jean XV au synode de Latran en 993 peut difficilement être regardée comme une innovation juridique. Après cette date nous rencontrons encore des canonisations sans l'intervention du pape ; la dernière peut-être fut l' « elevatio » de saint Gautier de Pontoise, 1153, par les archevêques de Paris et de Reims (AS., 8 avril, p. 763). Mais déjà avant 1100, Pierre Diacre, du Mont Cassin, émet l'opinion que le pape seul peut canoniser (AS., 24 octobre, p. 837). Dans les Actes de canonisation de saint Godard d'Hildesheim (1132) on parle déjà d'une « canonica censura » à ce sujet (AS., 4 mai, p. 586). Cette pratique fut confirmée par Alexandre III (1170), par le Décret « Audivimus » (Tit. 45 : De reliq. et vener. sanctorum).

2. Les degrés de la canonisation. — Durant tout le moyen âge, on ne fit aucune distinction entre les titres de « Beatus » et de « Sanctus ». L'acte décisif consistait primitivement dans la « translatio » même, plus tard dans la sentence papale, par laquelle la « translatio » ne reçoit plus que le caractère d'une cérémonie postérieure (comme on le voit avec évidence pour la première fois dans le cas de saint Canut de Danemark, en 1112. AS., 10 juillet, p. 134). Vers 1149 Octavien, cardinal légat, écrit à l'évêque d'Hildesheim au sujet de la canonisation de saint Bernward : « super quo ad praesens sibi plenarie respondere nequivimus », mais permet l'érection d'un autel sur la tombe (AS., 26 oct., p. 993, saint Bernward fut canonisé solennellement par Célestin III en 1192). De semblables actes incomplets se rencontrent encore dans la suite. Alexandre III autorise pour le diocèse de Grosseto, « interim », l'office des confesseurs pour Guillaume de Malavalle (Fontanini, *Codex Canonis*. n° 30 *bis*, App. p. 644). Eugène IV emploie en 1443, la formule « velut si sanctus esset canonizatus » (AS., 20 mars, p. 245). Jules II écrit en 1512 : « Canonizatus aut alias approbatus non censeatur » (H. Canisius, *Thes. Monum.*, éd. Basnage, IV. 797). Clément VII, en 1527 : « Dummodo per ejusmodi facultatem Dei servus non censeatur canonizatus » (Bened. XIV, *De Beatif.*, I, 20, n. 16). Paul III en 1537 : « Propter praemissa canonizatus non censeatur » (AS., 4 avril, p. 380). Ces actes peuvent sans aucun doute être donnés comme des actes de

Béatification, mais la Canonisation pouvait aussi avoir lieu immédiatement sans ces préliminaires. Le décret de la Congrégation des Rites de 1609 permet « ut dictus Ignatius de Loyola in posterum Beatus nuncupari possit » (AS., 31 juillet, p. 619). Le « Dubium » de la Congrégation des Rites de 1661 dit : « An censeant, tuto quandocunque devenire posse, vel non posse, ad solemnem Servi Dei (saint François de Sales) canonisationem, et interim indulgeri ut Beatus nuncupetur ». Cette formule fut abolie par Clément XI. Depuis lors on dit seulement : « An tuto procedi valeat ad Beatificationem ». (Bened. XIV, *De Beatif.*, I, 23, n. 13). En 1668, Clément IX ordonne qu'après la Béatification on ne doit plus traiter « de virtutibus ». Ainsi le procès de Béatification est devenu la partie la plus importante de toute la procédure.

3. Le procès. — Des ébauches de procès d'information se rencontrent déjà dans la « translatio » de sainte Bathilde sous le règne de Louis le Pieux (AS., 26 janvier, p. 362), et pour sainte Wiborada, où l'abbé de Saint-Gall, en présence des moines, cite le frère de la sainte et « rationem cum illo de virtutibus habuit » (AS., 2 mai, p. 296). Urbain II (1088-1099) refuse une canonisation : « non enim Sanctorum quisque debet canonibus admisceri, *nisi testes adsint*, qui ejus miracula visa suis oculis testentur et plenariae synodi firmetur assensu » (Mabillon, ASB., IX, p. 109). En 1120, Calixte II fait personnellement à Cluny l'enquête « de vita et miraculis B. Ugonis » et se fait alors présenter « personas authenticas » (AS., 16 octobre, p. 1125). Guillaume de Malmesbury († 1140) se plaint des difficultés pour la canonisation, aggravées « par l'incrédulité des temps présents », c'est-à-dire par les conditions plus sévères de l'enquête (AS., 19 janvier, p. 609). Dans la bulle d'Honorius III, en 1218, pour Guillaume de Bourges, on décrit ainsi le procès : « Juxta mandati nostri tenorem de illius conversatione ac vita, ac deinde de miraculis inquisitionem facientes » (Fontanini, n. 33). En 1233, Grégoire IX prescrit pour le procès de sainte Hildegarde trois dignitaires pour l'enquête « de ipsius vita, conversatione, fama, meritis et miraculis et generaliter de omnibus circumstantiis » (*Anal. Boll.*, II, 1883, 118-129). Dans le procès organisé en 1240 pour Odon de Novare, ces « articuli » concernent « de vita, conversatione, actibus, obitu, translatione, miraculis » (*Anal. Boll.*, I, 1882, 324-354). Dans le procès de saint Raymond de Pennafort, 1279, on trouve le premier exemple d'un « processus ordinarius » (Bened. XIV, *De Beatif.*, II, 3, n. 4). Depuis le XIIIe siècle on nommait régulièrement une commission de trois cardinaux pour mener le procès, jusqu'à ce qu'en 1588, Sixte V confiât ces procès à la Congrégation des Rites.

LISTE DE PROCÈS PLUS ANCIENS QUI ONT ÉTÉ ÉDITÉS. (Pour les procès du XIIIe et du XIVe siècle, voir Toynbee, p. 242-244.)

1228. Saint François d'Assise : M. Bihl, *De Canonizatione S. Francisci* (*Archiv. francisc. hist.*, 21 (1928), 468-514). — 1233. Saint Dominique : AS., 2 août, p. 526-530, 632-634; Quétif et Echard, *SS. O. P.*, I, 44-56. — 1233. Sainte Hildegarde : *Anal. Boll.*, II (1883), 118-129. — 1240. Bienheureux Odon de Novare : *Anal. Boll.*, I (1882), 324-353. — 1244-1245. Saint Edmond d'Abington : Martène, *Thes. Anecd.*, III, 1831-1858. — 1251-1254. Bienheureux Jean Buoni de Mantoue : AS., 22 octobre, 771-885. — 1253. Sainte Claire d'Assise : Zeph. Lazzeri, *Arch. francisc. hist.*, V (1912), p. 644-651 et XIII (1920), p. 403-507. — 1276. Sainte Marguerite de Hongrie : G. Franknoi, *Mon. Romana episcopatus Vesprimiensis*, I, 163-383, Budapest, 1896. — 1306. Saint Célestin V (Pierre de Murrhone) : F. X. Seppelt, *Die Akten des Kanonisations-prozesses in dem Codex zu Sulmona*, 1921. *Mon. Coelestiniana*, L-LXIV, 211-234. — 1307. Saint Thomas de Cantelupe : AS., 2 octobre, p. 584-696. — 1319. Saint Thomas d'Aquin : AS., 7 mars, p. 686-715. A. Gigou, *Hist. de la Canonisation de saint Thomas, Rev. Thomiste*, 1923, 142-154, 261-269. M.-H. Laurent, *Processus canonizationis S. Thomae* (*Fontes Vitae S. Th. Aq.*, IV), supplément de la *Rev. Thomiste*. — 1330. Saint Yves de Tréguier : AS., 19 mai, 541-577. — 1351. Saint Elzéar de Sabran : AS., 27 septembre, p. 557-561. — 1371. Le Bienheureux Charles de Blois : Lobineau, *Hist. de Bretagne*, 1707, II, 540-570. A. de Sérent, *Monuments du procès de canonisation du bienheureux Charles de Blois, duc de Bretagne*, 1320-1364, Saint-Brieuc, 1921. — 1379. Sainte Brigitte : Annerstedt, *Script. Rer. Svec.*, III, 2, 1876, 218-240. — 1390. Bienheureux Pierre de Luxembourg : AS., 2 juillet, p. 529-607. — 1390. Le Bienheureux Urbain V : Albanès et Chevalier, *Actes anciens et documents concernant le Bienheureux Urbain V, pape*, I, 1241-1365. — 1440. Sainte Françoise Romaine : AS., 9 mars, p. 215 et suiv. — 1457. Saint Jean Capistran : AS., 23 octobre, p. 402 et suiv. — 1482. Saint Bonaventure : *S. Bonaventurae opera omnia*, Moguntiae, 1609, t. VII, p. 798-822. — 1485. Saint Léopold : B. O. Ludwig, *Der Kanonisationsprozess des Markgrafen Leopold III des Heiligen* (*Jarhb. d. Stiftes Klosterneuburg*, 9), Vienne, 1919. — 1512-1513. Saint François de Paule : AS., 2 avril, p. 121 et suiv. — 1583. Saint Diego d'Alcala : P. Sœura, *Documentos sobre la canonizacion de San D. d'A., Archiv. Ibero Americ.*, 23, p. 410-413. — 1594. Saint Hyacinthe : *Acta Canonizationis S. Hyacinthi, O. P.*, ed. a Fratre Severino de Cracovia Causae Postulatore, Rome, 1594. — 1605. Saint Ignace : *Mon. hist. S. J.*, Mon. Ign., ser. IV, t. II, p. 521 et suiv. — 1614. Sainte Thérèse : AS., 15 octobre, p. 375 et suiv. — 1624. Saint André Avellin : *Acta beatificationis b. Andreæ Avellini Collecta a Joanne Antonio Caggiano Clerico Reg.*, Naples, 1627. — 1625. Sainte Élisabeth de Portugal : Bened. XIV, *De beatif.*, I (Appendix). — 1630. Saint Pierre Regalado : Bened. XIV, *De beatif.*, II (Appendix). — 1650. Bienheureux Cisneros : J. M. Pou y Marti, *Proceso de beatificacion del Cardinal Cisneros, Arch. Ibero Americ.*, 17 (1922), p. 5-28. — 1669. Sainte Marie-Madeleine de Pazzi et Saint Pierre d'Alcantara : *Acta Canoniz.*, éd. Dominique Capello, Rome, 1669. — 1630-1670. Saint Laurent de Brindisi : L. M. Nunez, *Las Procesos de 1630 y 1670 para la beatificacion de San Lorenzo de Brindisi. Arch. Ibero-Americ.*, 12 (1919), p. 312-389) — 1661. Saint François de Sales : Dominique Capello, *Acta Beatificationis S. Francisci Salesii*, Rome, 1665. — 1712. Saint Pie V, saint André Avellin, saint Félix de Cantalice, sainte Catherine de Bologne : *Acta Canoniz. S. Pii V...* éd. Justinianus Chiapponi, Rome, 1720. — 1746. Saint Pierre Regalado : L. Carrion, *Procesos de beatificacion y canonizacion de San Pedro Regalado, Arch. Ibero-Americ.*, 13 (1920), p. 5-20.

Les actes modernes des procès sont tous imprimés et sortent plus tard de la possession des Cardinaux, Consulteurs, etc., pour entrer dans différentes biblio-

thèques romaines. De nombreuses pièces de procès sont publiées dans les *Acta S. Sedis* (jusqu'en 1902) (voir ZAM., 5, 1930, p. 257-266). Les bulles de canonisation jusqu'au XVIIIe siècle se trouvent collectionnées dans Fontanini, *Collectio Bullarum... in solemni Canonizatione Sanctorum,* Rome, 1752.

Une histoire complète du procès de canonisation n'existe pas encore. On trouve des indications (bribes) dans : H. Delehaye, *Sanctus,* Bruxelles, 1927. — Prosper Lambertini (Benoît XIV), *De Beatificatione,* etc., surtout dans le tome I, Bologne, 1734, et passim. — T. Ortolan, dans DTC., II (1905), c. 1626-1659. — D. Peeters, *La Canonisation des Saints dans l'Église Russe* (dans *Anal. Boll.,* t. 33, 1914, p. 380-420, et t. 38, 1920, p. 172-176). — M. Toynbee, *S. Louis of Toulouse and the Process of Canonisation in the Fourteenth Century,* 1929. — L. Hertling, *Materiali per la storia del proceso di canonizzazione,* Gregorianum, 1935, p. 170-195.

II. — LA PROCÉDURE JURIDIQUE ACTUELLE

La procédure d'aujourd'hui est réglée par le *Codex Juris Canonici,* can. 1999-2141, où sont cités les décrets correspondants. Le procès est d'abord mené dans le diocèse (procès informatif), ensuite dans la Congrégation des Rites, et cela en plusieurs phases. 1) L'introduction qui comprend *a*) l'examen des écrits; *b*) l'examen du procès informatif (Introductio causae); *c*) l'enquête pour constater que jusqu'alors on n'a rendu aucun culte public (de non cultu). 2) La procédure proprement dite. *a*) Examen pour constater si la réputation de sainteté est née d'une manière normale (de fama sanctitatis in genere); *b*) examen du degré héroïque des vertus dans les détails (de virtutibus); c'est le point capital du procès. Cette « positio » est traitée à trois reprises (Congregatio antepraeparatoria, praeparatoria, generalis). Alors seulement il est permis de donner au candidat le titre de « Venerabilis » (can. 2115, § 2); autrefois on accordait ce titre dès l'introduction de la cause; cet usage peut être maintenu pour les serviteurs de Dieu, dont « l'Introductio causae » a été déclarée avant le 26 août 1913; *c*) Examen des miracles (également trois « Positiones »). 3) En dernier lieu vient le jugement déclarant qu'à présent on peut procéder à la béatification (« Super tuto »), et la célébration de la béatification. Pour les martyrs, la procédure est la même, sauf qu'à la place de l'héroïcité des vertus (voir ci-dessus 2) *a* et *b*) on examine le martyre et ses causes. De plus, pour les martyrs on peut dispenser du procès diocésain (dans les missions) et de l'enquête sur les miracles (plus haut 2) *c*). Il existe encore une autre procédure, quand il s'agit de confirmer un culte pratiqué de longue date (avant 1534) et d'une manière légitime (« Beatificatio » et « Canonizatio aequipollens »). Pour la canonisation de Confesseurs et de martyrs on exige deux miracles depuis leur béatification, et trois depuis la « beatificatio aequipollens ».

Outre les commentaires du C. I. C., consulter surtout *Codex pro Postulatoribus,* ed. 3, Rome, Libreria del Coll. S. Antonio, Via Merulana, 124. La Congrégation des Rites publie un Catalogue des causes en cours. Le dernier a été publié à Rome le 1er novembre 1931.

III. — HISTOIRE DU TYPE CATHOLIQUE DE SAINTETÉ

Faute de travaux préliminaires sur cette question, nous ne pouvons que l'esquisser sommairement. Le type de saint le plus ancien est le martyr. Mais dès le IIIe siècle, Pontius écrit dans la Vie de saint Cyprien : « Licet semper Deo mancipata devotio dicatis hominibus pro martyrio deputetur » (c. 19, 2). Voir des textes analogues, tirés de Clément d'Alexandrie, de Méthode, de saint Jérôme, dans H. Delehaye, *Sanctus* (p. 109 et suiv.). Cela marque la transition du martyr au « confesseur ». Les premiers qui accordèrent le culte des saints à des non-martyrs (des « solitaires ») sont peut-être les Syriens au IVe siècle. Le culte de saint Martin remonte au Ve siècle. Le premier qui ait énoncé l'idée que le confesseur était un martyr « in voto », auquel n'a manqué que l'occasion du vrai martyre, semble être saint Athanase (*Vie de saint Antoine,* ch. 46 et 47), puis Sulpice Sévère (*Epist. ad Aurelium,* 9, 13). Au moyen âge nous rencontrons souvent cette pensée : « Aucun persécuteur n'aurait pu sévir contre le corps du saint comme celui-ci l'a fait lui-même par son zèle pour la pénitence. » Aujourd'hui sans aucun doute le confesseur tient dans l'intérêt des fidèles le premier rang, quoique parmi les béatifiés les martyrs soient beaucoup plus nombreux. Cela provient de ce qu'à présent le culte des saints ne se concentre plus comme jadis surtout autour de leur tombe, prenant ainsi un caractère surtout liturgique; aujourd'hui l'intérêt qu'on porte aux saints s'alimente par le livre, et comme matière de lecture ou élément d'édification la vie des confesseurs nous offre plus que le récit du martyre (voir BIOGRAPHIES SPIRITUELLES).

Les types les plus anciens de confesseurs sont l'ermite et le saint fondateur (premier évêque, fondateur de monastère). Mais dès l'origine on exige de ces types de saints un fonds commun des vertus qui constituent le saint. Dans presque toutes les Vies du moyen âge on trouve un catalogue des vertus, qui commence par « Erat enim », « Fuit namque » ou une formule semblable. Citons un exemple du VIe siècle (*Vie de saint Amance* par Venance Fortunat) : « Fuit namque in eo perfecta humilitas, prompta misericordia, indefessa liberalitas, sancta simplicitas, fuit in vigiliis laudabilis, in jejuniis fortis », etc. Un exemple du XIIe siècle (*Vie de saint Lanfranc*) : « Fuit enim alacritate jucundus, humilitate submissus, in eleemosynis largus, fide catholicus », etc. On ne remarque pas ici de dépendance des catalogues de vertus grecs. On pourrait y voir plutôt une influence de la Règle de saint Benoît. Comme la plupart des saints du début du moyen-âge, ainsi que leurs biographes, étaient des Bénédictins, on pourrait dire que le type du saint a été formulé selon la règle bénédictine.

Le schéma des trois vertus théologales et des quatre vertus cardinales se montre très rarement au moyen âge et est mêlé à d'autres vertus. Ce schéma strict des trois et quatre vertus apparaît pour la première fois dans le procès de saint Bonaventure, 1482.

Des modifications intrinsèques du type de sainteté ne se rencontrent guère. Les saintes femmes (non-martyres) ne viennent que plus tard, mais dès l'époque mérovingienne (sainte Bathilde, etc.). On rencontre toujours des saints laïcs, quoique peu nombreux (saint Servulus, dans saint Grégoire le Grand, saint Géraud d'Aurillac au Xe siècle, sainte Élisabeth de Thuringe, etc.).

Le principal contingent de saints est fourni de tout temps par les ordres religieux, puis le clergé; mais le nombre des évêques canonisés va toujours en diminuant. Dans l'ancien temps on avait une préférence pour les personnages plus marquants (princes, évêques, abbés), voilà pourquoi on rencontre parmi les anciens saints beaucoup d'hommes qui avaient acquis une

renommée historique; mais cette circonstance ne fut jamais déterminante. L'antiquité ne connaissait, en général, pas de jeunes confesseurs; sainte Élisabeth de Thuringe fut la première dans cette catégorie. Il y a douze jeunes saints, confesseurs, canonisés au-dessous de l'âge de 30 ans (saint Stanislas, 18 ans, sainte Jeanne d'Arc 19, sainte Catherine Thomas 21, sainte Germaine Cousin 22, saint Louis de Gonzague 23, saint Louis de Toulouse 23, sainte Élisabeth 24, sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus 24, saint Gabriel Possenti 24, saint Casimir 25, saint Jean Berchmans 26, saint Gérard Majella 29); parmi ces jeunes saints, neuf ont été canonisés après 1700, cinq l'ont été dans notre siècle. Le nombre des religieux canonisés (qui forme les trois quarts de tous les canonisés) est à peu près proportionné à l'importance numérique de chaque ordre. C'est pourquoi dans les temps modernes la famille franciscaine marche en tête; autrefois ce fut la famille bénédictine.

Le classement d'après la nationalité des saints canonisés ne fait pas remarquer de variations dans le type de la sainteté, mais reflète seulement les périodes de floraison religieuse des différents pays : l'Espagne au XVIe siècle, la France au XVIIe et au XIXe siècle, l'Italie au XVIIIe et dans la première moitié du XIXe siècle.

Par contre, on peut constater des changements dans *l'appréciation de certaines pratiques* de sainteté. Chez plusieurs saints du moyen âge les biographes donnent comme caractéristique des saints le fait qu'ils célébraient chaque jour la Sainte Messe. Aujourd'hui ce fait n'est plus regardé comme une marque spéciale de piété. De nos jours l'exactitude à se lever chaque nuit pour assister au chœur est regardée comme un signe de pénitence rigoureuse, tandis qu'au moyen âge on ne voyait là qu'une chose toute naturelle pour des moines et des chanoines. Jadis, à certaines époques de l'année, le jeûne était plus sévère que maintenant; au lieu de cela on est à présent durant toute l'année beaucoup plus sobre dans le boire et le manger. Un abbé du moyen âge se présentant avec toute une suite de serviteurs, de chevaux, etc., nous semblerait aujourd'hui aussi peu ascétique qu'un monastère moderne avec éclairage électrique et chauffage central le paraîtrait à un moine de Cluny. Mais en examinant de près les exemples que nous venons de citer, le principe de la sainteté est demeuré identique, la perfection exige qu'on soit pieux, détaché, etc. Comme le monde extérieur se transforme, les détails de la vie extérieure se transforment également, et en même temps se modifient les pratiques de vertu que les contemporains admiraient chez un saint et signalaient à la postérité.

Ce qui change plus encore que les pratiques de perfection, c'est le style des biographes. Les anciennes biographies cherchaient plus le « sensationnel », voulaient trouver chez les saints les plus cachés des actions d'éclat, des paroles extraordinaires, des charismes. Aujourd'hui l'hagiographe, même dans une vie de saint extraordinaire, relève surtout la « fidélité dans les petites choses », dans la pratique « des vertus communes », etc.

Outre les ouvrages cités plus haut, voir A. Rademacher, *Das Seelenleben der Heiligen*, Paderborn, 1923, p. 20-35. — R. Hofmann, *Die heroische Tugend, Geschichte und Inhalt eines theologischen Begriffes*, 1933. — L. Hertling, *Der mittelalterl. Heiligentypus nach den Tugendkatalogen*, ZAM., 1933 260-268. Du même : Utrum pueri canonizari possint? dans *Periodica de re morali...*, 24 (1935), p. 67-73.

IV. — IMPORTANCE DE LA CANONISATION POUR LA SPIRITUALITÉ

1) L'IMPORTANCE DE CHACUN DES ACTES EN PARTICULIER. — *a*) Il n'y a aucun doute que pour chaque canonisation l'Église use de son autorité suprême. Nous ne voulons pas discuter ici sur la question de savoir quel est le contenu de cette déclaration infaillible de l'Église En tout cas dans chaque canonisation *prise à part*, on *ne définit pas* à proprement parler une *doctrine ascétique*. Néanmoins l'importance *pratique* de chaque canonisation particulière est extrêmement grande. Par la canonisation chaque saint particulier devient une autorité incontestable dans le domaine spirituel. L'*Histoire d'une âme* écrite par Thérèse de Lisieux fut bientôt lue avec enthousiasme par beaucoup de personnes, mais aucune approbation ecclésiastique ou recommandation ne pouvait donner à l'ouvrage une autorité égale à celle de la canonisation de son auteur. Pour un ordre religieux, la canonisation de son fondateur a une importance pratique plus grande que l'approbation de ses Règles. Pour chaque canonisation donc l'Église assume une responsabilité énorme. Cela a déjà lieu à un degré moindre pour les différentes phases du procès, surtout pour la béatification et pour le « decretum approbationis virtutum ».

b) A chaque procès on fournit un travail considérable pour l'étude non seulement canonique ou historique, mais aussi ascético-théologique. Il n'y a guère de question ascétique sur laquelle on ne trouve des indications intéressantes dans les rapports des consulteurs, et surtout dans les remarques du « Promotor fidei » et les réponses qui les suivent. Malheureusement ce matériel énorme, dû en partie à des théologiens de première valeur, n'est guère utilisé pour la science ascétique et reste dans les archives à peu près inexploité. Benoît XIV a indiqué sur ce point la route à suivre, mais n'a trouvé jusqu'ici que peu d'imitateurs. Les documents publics : décrets de béatification et les bulles de canonisation, renferment également beaucoup de matériaux précieux.

2) IMPORTANCE DE L'ENSEMBLE DES PROCÈS DE CANONISATION POUR LA DOCTRINE ASCÉTIQUE. — *a*) Le procès de canonisation montre par sa seule existence, que l'Église ne connaît qu'*une seule* perfection, et que cette perfection est une mesure déterminée. C'est là l'essence même du procès, qui consiste à appliquer à chaque cas concret un schéma de perfection (le procès l'appelle le *degré d'héroïcité des vertus*). La théologie ascétique s'intéresse grandement à cet idéal de perfection, qu'on pourrait appeler officiel, et elle a le devoir strict, si elle veut être une *théologie*, de prendre cet idéal de perfection *comme norme*.

b) Le procès de canonisation est réglé, il est vrai, par une *procédure* nettement fixée, mais le schéma de perfection, qui est à la base du procès, n'a jamais été fixé légalement. Si cela était, nous aurions un « Codex asceticus », pourvu d'une autorité ecclésiastique. Mais dans l'état actuel des choses l'Église formule son jugement sur la perfection selon une sorte de droit coutumier non écrit. L'ouvrage de Benoît XIV *De beatificatione...* jouit sans doute dans le procès de l'autorité d'un code, mais n'a jamais été proclamé comme tel. Les principes qui guident l'Église dans l'estimation de la perfection peuvent être aperçus *dans les procès* mêmes, tout comme dans un pays, qui n'aurait pas de code pénal écrit, on trouverait les principes de droit

criminel, dans les plaidoyers et les considérants qui accompagnent les sentences.

c) Objections.— 1. L'Église ne canonise pas tous ceux qui le mériteraient. Peut-être est-ce précisément la plus haute perfection qui demeure non canonisée. Réponse : On ne peut admettre comme démontrée l'opinion que précisément les plus parfaits ne sont pas canonisés. Dans notre thèse il n'importe pas de savoir *qui est canonisé* (cela peut dépendre des circonstances), mais qui est — au sens de l'Église — *canonisable*. 2. L'idéal de sainteté est sujet à de grands changements, en sorte qu'on ne peut parler d'un type de perfection. Réponse : Comme nous l'avons déjà dit, (*supra III*, c. 82) l'*essence* de la sainteté a été conçue de tout temps de la même manière. L'Église n'a jamais canonisé quelqu'un qui n'a pas pratiqué la charité, prié beaucoup et fait pénitence, vécu chastement, etc., et dans mille ans elle n'agira pas autrement (voir Hertling, *Lehrbuch d. aszet. Theol.*, Innsbruck, 1930, p. 39-70).

d) Que l'idéal de sainteté qui forme la base de la canonisation soit identique avec la perfection chrétienne, cela ressort de la pensée commune *du peuple chrétien*, qui, à la question : en quoi consiste la perfection chrétienne, répond sans hésiter : Être parfait c'est être comme les saints que l'Église a canonisés. C'est là aussi l'*intention explicite de l'Église*, qui en canonisant ne veut pas seulement enrichir le culte, mais aussi nous offrir des modèles de perfection.

Ludwig Hertling.

CANORI-MORA (Vénér. Elisabeth). — Née à Rome le 21 novembre 1774 de la noble famille Primoli, elle fut donnée en mariage en 1796 à Christophe Mora. Elle eut bientôt à supporter les plus pénibles épreuves domestiques. Après une maladie mortelle en 1801, elle commença une vie de haute perfection, enrichie de faveurs extraordinaires : révélations, visions, extases, etc. Son confesseur, le P. Ferdinand de Saint-Louis, Trinitaire, lui ordonna d'écrire tout ce que Dieu opérait dans son âme, et c'est ainsi que nous avons de nombreux autographes, formant 1164 pages, qui sont la source principale de sa biographie intime, et le témoignage direct des dons sublimes de sa vie mystique. Elle mourut le 5 février 1825, et fut enterrée dans l'église des Trinitaires, dont elle était tertiaire. Son mari se convertit dans la suite, et entra chez les Frères Mineurs de l'Observance. Lors du centenaire de la naissance d'Élisabeth, son procès de béatification fut commencé ; l'héroïcité de ses vertus fut proclamée le 26 février 1928.

Le P. Ferdinand de saint Louis a laissé des mémoires manuscrits sur Elisabeth, ainsi que sa fille Marie-Lucine, oblate de saint Philippe Néri. — (Jos. Sav. Leziroli, S. J.), *Compendio della vita ammirabile della S. d. D. El. C.-M. romana*, Rome 1868. — Ant. Pagani, *Un vero modello di madre cristiana del sec. XIX. Biografia della ven. E.C.-M...* Rome, 1911.

Pietro Pirri, S. J.

CANOSSA (Vénér. Madeleine). — Née à Vérone (Italie) le 1er mars 1774, fille du marquis Octave de Canossa, chambellan de l'impératrice Marie-Thérèse. N'ayant pu se faire carmélite, elle conçut la pensée d'un institut pour l'éducation de la jeunesse pauvre, qu'elle établit en 1808 dans le palais Canossa. La règle, adaptée de celle de saint Vincent de Paul, fut approuvée par un bref de Léon XII le 23 décembre 1828. L'Institut des Filles de la Charité, dites Canossiennes, transplanté à Venise en 1812, se développa rapidement jusque dans les missions étrangères ; outre des écoles et des œuvres d'assistance, il comporte des maisons de retraites spirituelles. La vénérable mourut le 10 avril 1835 ; sa cause fut introduite en 1877.

C. Bresciani, *Vita della March. Mad. di Canossa, fondatrice delle Figlie della Carità dette Canossiane*, Vérone, 1848.

Pietro Pirri, S. J.

CANTIQUE DES CANTIQUES. — I. *Le livre lui-même.* — II. *Histoire de l'interprétation spirituelle.* — 1. *A l'époque pratistique jusqu'au XIe siècle.* — 2. *Au moyen âge.* — 3. *Aux XVI-XVIIIe siècles.* — 4. *Période moderne.*

I. — LE LIVRE LUI-MÊME.

1. *Le nom.* Le titre que le texte hébreu actuel place en tête du livre « Cantique des Cantiques » et que la Bible grecque et latine a traduit mot à mot, signifie, selon les règles de la langue hébraïque, un chant qui l'emporte sur tous les autres, le plus beau, le plus sublime. Déjà Origène a justement observé dans son commentaire (*In Canticum*, hom. I.) que ce titre doit être expliqué comme les locutions analogues des saints Livres : le serviteur des serviteurs, c'est-à-dire le plus humble serviteur ; ou le saint des saints, c'est-à-dire le très saint ; ou la vanité des vanités, la plus grande vanité. Le titre est donc un hommage rendu à la sublimité de ce poème.

2. *L'auteur.* Le talmud, les targumim et les midraschim nous apprennent que les Juifs ont attribué ce livre à Salomon, comme le titre « Cantique des Cantiques de Salomon » semble l'indiquer. Cependant la préposition *le* devant un nom propre ne dit pas nécessairement l'origine de l'écrit, mais peut signifier une autre relation ou une simple fiction littéraire, comme pour l'Ecclésiaste et la Sagesse. D'ailleurs l'authenticité du titre n'est pas certaine, puisque les mots manquent dans la Vulgate. Il pourrait être de date postérieure et avoir été suggéré par les allusions à Salomon qui se trouvent dans le poème. L'opinion des Juifs ne peut être qualifiée de traditionnelle, puisque ces témoignages n'apparaissent qu'aux premiers siècles de notre ère.

L'antiquité chrétienne a accepté la tradition juive et jusqu'à nos jours la plupart des exégètes catholiques l'ont partagée. Cependant on ne peut l'appeler une tradition strictement dogmatique, car les Pères n'ont jamais traité cette question ex professo, ou comme étant du dépôt de la foi. Aussi plusieurs commentateurs catholiques récents l'ont abandonnée pour attribuer le Cantique à un auteur postérieur à l'époque salomonienne. Deux raisons motivent leur opinion. D'un côté, la langue du poème avec ses araméismes relativement nombreux, avec ses mots exotiques et perses trahit une date de composition plus récente ; de plus, la figure littéraire qui remplit les huit chapitres sans jamais être expliquée, le mariage humain symbolisant les relations entre Dieu et son

peuple, nous oblige à reculer l'origine de ce poème à une période où ce symbolisme était suffisamment connu et même familier aux lecteurs des saintes Écritures, c'est-à-dire après les grands prophètes. Ces raisons montrent que le Cantique remonte, soit aux VIII-VIIe siècles (Scholz, Zapletal, Riessler, Gigot, Sloet, Miller, Kalt); soit, parce qu'il diffère grandement de toute la littérature prophétique, à la fin de l'exil babylonien, l'auteur l'ayant composé pour consoler les exilés et les encourager à retourner au pays de Jahvé (Joüon); soit même, ce qui paraît moins probable, à la période postexilienne (Tobac, Ricciotti).

3. *L'autorité divine.* Les plus anciens documents juifs que nous connaissons, la Mischna et la Tosephta, établissent que le Cantique fut considéré par les Juifs comme livre inspiré et qu'il avait été reçu comme tel dans le canon des livres inspirés. Plus tard pourtant, au I^e^ et au IIe siècle après Jésus-Christ, les métaphores de ce livre d'un tout nouveau genre, soulevèrent quelques doutes sur son sens et partant son inspiration divine. Les docteurs étouffèrent ces hésitations comme une altération de la tradition reçue. Au dire de Rabbi Akiba : « Personne en Israël n'a contesté que le Cantique ne soit un livre divin; car le monde entier ne vaut pas le jour où le Cantique des Cantiques fut donné à Israël (par Dieu). Tous les Livres de l'Écriture sont saints, mais le Cantique est sacro-saint » (*Jadaïm*, 3,5).

Dans l'antiquité chrétienne l'on ne peut citer avec certitude aucun auteur qui en ait nié l'origine divine. Les protestations de Philastre et la condamnation émise par le Ve concile œcuménique semblent ne viser que l'interprétation exclusivement naturaliste de ce livre reconnu comme divin. De même dans les siècles suivants, jusqu'à la Réforme protestante, aucun doute ne s'est élevé contre son caractère sacré. Le concile de Trente et celui du Vatican ont énuméré le Cantique parmi les livres sacrés et canoniques qui contiennent la révélation divine. Aujourd'hui la masse des rationalistes en contestent l'origine divine. L'unique raison, sur laquelle ils échafaudent leur théorie, est le sens purement naturel, parfois peu décent, qu'ils prétendent lire dans le Cantique.

4. *La forme littéraire.* Il est difficile de déterminer exactement le genre littéraire du Cantique. Sans aucun doute le poème n'est pas un drame; les éléments dramatiques, entretiens et chants, qui s'y trouvent, ne sont pas suffisants pour motiver pareille théorie; c'est plutôt un poème lyrique dialogué, qui comprend des dialogues d'amour et des descriptions lyriques, avec une action simple et progressive. Les différentes parties sont, soit des chants d'amour détachés, soit, ce qui semble beaucoup plus vrai, des chants d'amour systématiquement groupés et harmonieusement unis dans une gradation ascendante. (Joüon, *Le Cantique des Cant.*, 66, Paris, 1909. Tobac, *Les cinq livres de Salomon*, 88, Bruxelles, 1926. Vaccari, *Institutiones biblicae*, III, 44. Dennefeld, *Introd. à l'A. T.*, 139, Paris, 1934).

5. *Le sens.* — A. *Définition des différents sens.* — Avant d'aborder le sens du Cantique des Cantiques quelques éclaircissements s'imposent, pour éviter une déroutante confusion, hélas trop fréquente. Toutes les interprétations de notre poème se rapportent à trois : ou bien on l'explique dans le sens littéral propre exclusif, ou bien dans le sens littéral figuré, ou bien dans le sens, non littéral, mais typique.

Le sens littéral propre, non d'un mot, mais de tout un passage, d'un écrit est celui qui est immédiatement exprimé par les phrases et les descriptions interprétées dans leur signification naturelle et grammaticale. Par exemple : deux amants qui se complimentent réciproquement.

Le sens littéral figuré d'un passage ou d'un écrit est celui qui est exprimé non par les phrases ou le récit, mais par la figure littéraire sous-jacente; c'est-à-dire il y a sens littéral figuré, quand le sens littéral propre n'a d'autre raison d'être que de fournir une figure littéraire, comme une parabole, une allégorie, une fable, etc., à seule fin d'indiquer une autre vérité analogue supérieure. Par exemple : les manifestations d'amour entre deux amants (le sens littéral propre) n'ont d'autre but que de figurer l'amour réciproque de Dieu et de son peuple (sens littéral figuré). Ce sens littéral figuré sera matériel et profane, ou spirituel et mystique suivant la nature de la vérité à élucider.

Le sens typique est celui qui est exprimé non par les mots et les phrases, mais par les faits ou les objets signifiés par les mots et cela en vertu de la libre volonté, non de l'hagiographe, mais de Dieu, qui a mis ce sens dans les faits ou les objets, les ayant choisis pour devenir des figures, des images, bref des types de réalités supérieures futures. Ce sens restera donc un sens exclusivement religieux, spirituel, greffé sur le sens littéral par Dieu même; aussi il ne nous sera connu que par la révélation. Soit (en admettant la vérité de la supposition), le mariage en général, ou le mariage de Salomon avec la fille de Pharaon (le sens littéral), qui, par la volonté de Dieu, préfigurera l'union du Christ avec l'Église (sens typique).

Lequel de ces trois sens est vérifié dans le Cantique? C'est d'après les lumières fournies par la Tradition qu'il faudra étudier cette question.

B. *Histoire de l'interprétation.* — Chez les Juifs, les commentateurs anciens et récents, à l'exception de quelques exégètes naturalistes, ont expliqué l'épithalame dans le sens littéral figuré spirituel : sous l'image de l'amour réciproque de deux époux, l'hagiographe a décrit les manifestations d'amour mutuel entre Jahvé et Israël. Cette interprétation est d'autant plus fondée qu'elle est en parfaite harmonie avec le langage de l'Écriture Sainte. On peut la qualifier d'interprétation juive strictement traditionnelle.

Les chrétiens ont emprunté aux Juifs cette interprétation, en substituant, pour l'ordinaire, à la forme théocratique une forme christologique. Les deux exégèses se rencontrent dans la même idée générale; de plus Jésus-Christ est un seul et même Dieu avec Jahvé, et son Église n'est que la continuation et l'achèvement de la Synagogue. Nombre d'exégètes chrétiens, loin d'exclure la Synagogue, reconnaissent dans l'épouse du Cantique l'ancienne théocratie et l'Église du Christ. Cette interprétation **christologique figurée,** proposée depuis Hippolyte de Rome et Origène, devint commune au cours des siècles et le resta : Hippolyte, Origène, saint Athanase, saint Jérôme, saint Grégoire de Nysse, Théodoret etc. Les exégètes modernes, en serrant de plus près le texte, ont continué cette glorieuse lignée, par exemple P. Schegg, B. Schäfer, Le Hir-Grandvaux, Tiefenthal, G. Gietmann, Meignan, X. Kortleitner,

A. Scholz, E. Dimmler, V. Zapletal, J. Hontheim, R. Munz, A. Miller, etc...

De bonne heure cette exégèse se ramifia en deux interprétations partielles homogènes, subordonnées. D'abord l'interprétation **ascétique-figurée,** si chère au moyen âge qui voyait dans l'épouse non seulement l'Eglise entière, mais chaque âme. Le Pseudo-Aréopagite, saint Bernard dans ses 86 sermons sur le Cantique, Richard de Saint-Laurent, Gerson, saint Jean de la Croix, sainte Thérèse d'Avila et d'autres maîtres de la spiritualité y ont puisé, comme à une source intarissable de mystique. Puis l'interprétation **mariologique-figurée,** qui reconnaît sous les traits de l'épouse bien-aimée l'âme la plus pure de l'Église et la plus unie à Dieu et à Jésus, la très sainte Mère de Dieu. Déjà les anciens Pères Hippolyte, saint Ephrem, saint Ambroise, saint Épiphane, saint Pierre Chrysologue ont interprété ainsi quelques passages détachés. Mais il faut arriver jusqu'au XIIe siècle pour rencontrer des ouvrages où le livre entier soit appliqué à la Mère de Dieu. A partir de cette époque les interprétations de ce genre sont nombreuses (Terrien, *La Mère de Dieu,* I, 183); par exemple Rupert de Deutz, Denys le Chartreux, Cornelius a Lapide, Nigidius.

E. Mâle dans *l'Art religieux à la fin du Moyen Age en France* (Paris, 1922), p. 212, note très justement : « Il y avait déjà plusieurs siècles que les docteurs du moyen âge avaient reconnu la Vierge dans la Sulamite du Cantique; ce vieux poème d'amour, imprégné de tous les parfums, brûlant et fiévreux comme la Syrie, était devenu, dans les commentaires, aussi virginal que les sommets des Alpes. » Le même auteur décrit l'influence considérable et élevante du Cantique sur l'iconographie mariale. Le P. Taoussi, *Le Cantique des Cantiques,* Abbeville, 1923, découvre dans ce livre la théologie mariale la plus transcendante.

La conclusion s'impose : l'interprétation christologique est une exégèse vraiment traditionnelle, qu'il n'est pas permis d'abandonner.

C) Les interprétations : 1) *L'interprétation dans le sens littéral propre exclusif :*

Le Cantique chante les joies et les tribulations de l'amour conjugal, ou les noces de Salomon. Le but de l'auteur a été de célébrer la sainteté du chaste amour, la fidélité conjugale et la monogamie; ou, sans aucune visée morale, il a voulu nous offrir une collection, soit de chansons d'amour, soit de chants populaires qu'on avait coutume d'exécuter durant les solennités nuptiales.

Cette conception uniquement naturaliste est exclue par le seul fait que le Cantique se trouve dans le canon des Livres sacrés; elle est contraire à l'exégèse de la tradition juive et chrétienne; de plus on ne peut découvrir dans ce poème l'enseignement moral qu'on prétend y lire, faute d'appui dans le texte. Aussi cette interprétation a-t-elle été condamnée au Ve Concile oecuménique (553).

2) *L'interprétation dans le sens littéral figuré* :

L'inspiration et la canonicité du Cantique exigent un sens supérieur, spirituel. — Lequel? Celui qui sera conforme aux usages du langage biblique.

Sous la figure de l'amour de deux époux (sens littéral propre) l'hagiographe décrit les manifestations d'amour réciproque entre Jahvé et Israël, entre le Christ et son Eglise (sens littéral figuré). Ce que les chants dialogués, les cérémonies nuptiales, les diverses scènes disent de l'amour de deux époux tendrement unis, l'auteur le transporte sur un plan supérieur, spirituel, à raison de l'analogie évidente quoique très imparfaite. L'hagiographe emprunte à l'amour humain ses moyens d'expression, ses transports, ses fêtes, non qu'il veuille en décrire minutieusement toutes les effusions pour elles-mêmes, mais uniquement afin de pouvoir peindre sous de riantes couleurs une réalité supérieure, spirituelle, infiniment plus belle, la dilection infinie de Dieu pour sa créature, allant jusqu'à contracter avec elle des noces spirituelles. Seule pareille description pouvait fournir un transport apte à nous faire deviner l'amour ineffablement tendre et béatifiant de Jahvé pour son peuple, du Christ Messie pour son Eglise. La figure ou l'amour humain n'est donc pas un but; elle n'est qu'un moyen littéraire pour exprimer la réalité supérieure; toute sa raison d'être est de signifier une analogie spirituelle plus haute.

Entrons dans quelques détails et répondons à deux questions : Quelle est la figure littéraire employée par l'hagiographe, est-ce une parabole ou une allégorie? et quelle est la vérité spirituelle bien précise qui sera ainsi signifiée?

a) PARABOLE OU ALLÉGORIE? — Il est plus sage de voir dans le Cantique des Cantiques une longue parabole. La parabole est une comparaison développée, dont les termes, à l'encontre de l'allégorie, ne forment pas autant de points de comparaison auxquels devront répondre autant d'analogies dans le terme spirituel visé. C'est l'ensemble qui projette sa lumière sur le terme spirituel demeurant dans une sorte de pénombre. Les traits particuliers servent tantôt à faire ressortir le thème principal, alors ils sont paraboliques : p. ex. 4, 1-15, nous lisons la description détaillée que l'époux fait de la beauté de son épouse. Inutile de chercher dans chaque trait : les yeux, les cheveux, les dents, les lèvres, le cou, le sein, un sens spirituel spécial; tous réunis n'ont d'autre but que de retracer toute la beauté spirituelle de l'épouse de Dieu et du Christ. Tantôt ils ne forment que le décor littéraire, la mise en scène, une note de fraîcheur poétique, alors ils sont purement littéraires : p. ex. 2, 11-15, la description si charmante du printemps ou 2, 15 la chanson des vignerons.

Le choix et la disposition des détails sont commandés par la vérité surnaturelle. Ainsi nous lisons souvent dans notre poème des comparaisons qui sortent de l'observation ordinaire, des données qui dépassent la nature ou qui nous déconcertent : p. ex. 5, 10-16, la description grandiose de l'époux. Il les fallait pour décrire une majesté divine qui dépasse tout ce que l'homme a jamais vu. Le sens surnaturel peut majorer les divers éléments dans la mesure où le paraboliste en a besoin pour son enseignement surnaturel.

L'allégorie au contraire est une métaphore développée, une série de métaphores coordonnées dont chaque détail, parce que métaphorique, revêt une signification particulière. Or si l'hagiographe du Cantique avait pris cette figure, s'il l'avait poursuivie durant huit chapitres avec un luxe de détails allégoriques, il aurait dû nous en indiquer le sens, à moins d'avoir voulu donner à ses lecteurs une énigme indéchiffrable. L'absence de tout indice qui permette de saisir cette foule de détails allégoriques, prouve clairement que l'auteur sacré n'a eu en vue, pour l'ordinaire, que la signification globale, connue de ses lecteurs, qu'il n'a donc pas voulu composer un poème allégorique, mais parabolique (Génébrard, Nigidius Plac., Hier. Osorius, Cap.

Sanctius, Pintos Ramirez, plus récemment Calmes, Colunga, Lagrange, Dhorme, Tobac, Vaccari, Ruffenach).

Cependant la parabole du Cantique des Cantiques semble être, suivant l'usage de la littérature orientale, nuancée de détails allégoriques, partant susceptibles d'une signification spirituelle spéciale. Le critère qui permettra de les discerner sera le rôle saillant qu'ils remplissent dans le récit et le relief nouveau qu'ils ajoutent à l'idée générale ; p. ex. certains traits empruntés à la vie bucolique et champêtre : « pasteur, paître les brebis, paissant parmi les lis, cueillir les lis », — ou certains titres honorifiques comme « roi, Salomon, Fille princière, lis, jardin fermé, montagnes aromatiques », etc... pourraient bien être allégoriques.

Remarquons pourtant que les détails soit paraboliques, soit purement littéraires, peuvent fournir des applications ou accommodations spirituelles très heureuses, pourvu que l'analogie soit aisée, satisfaisante et toujours harmonieusement subordonnée à la signification générale certaine. Les saints Pères et les commentateurs ascétiques, plus attachés à l'édification qu'au sens littéral, ont fait ainsi du Cantique une mine de spiritualité.

Voici les idées maîtresses qui charpentent le long récit parabolique. Les différentes phases de l'amour depuis ses débuts dans la demande en mariage jusqu'à son apogée dans les noces définitivement contractées, se déroulent en 8 chants ; les 3 premiers décrivent l'amour initial, grandissant toujours jusqu'aux épousailles ; les 3 derniers célèbrent l'amour mûr et éprouvé jusqu'à l'union définitive et éternelle. Avec les auteurs qui serrent le texte de très près, nous proposons la division suivante (J. Hontheim, R. Munz, Kaulen-Hoberg, A. Miller) :

I. Chant 1,1 — 2,7 : Naissance de l'amour, la demande en mariage suivie des fiançailles.
II. » 2,8 — 3,5 : Le progrès de l'amour dans les visites réciproques.
III. » 3,6 — 5,1 : Le premier terme de l'amour : les épousailles.
IV. » 5,2 — 6,10 : Les souffrances et épreuves de l'amour mûr.
V. » 6,11 — 8,4 : Les joies de l'amour mûr et éprouvé.
VI. » 8,5 — 8,14 : Le dernier terme de l'amour mûr est réalisé dans l'introduction de l'épouse dans la maison de l'époux pour y demeurer définitivement et éternellement.

b) LA VÉRITÉ SURNATURELLE. — Les commentateurs qui s'en tiennent au sens littéral figuré de l'épithalame se partagent en deux camps. La plupart sont pour une *interprétation généralisatrice* qui englobe tous les éléments de la tradition juive et chrétienne ; ils y lisent l'amour réciproque de Dieu et de l'homme dans sa plus vaste compréhension : tout d'abord l'amour de Jahvé pour Israël, puis l'amour plus universel et plus intime du Christ pour son Église, enfin sur le plan individuel des âmes, l'amour de Jésus pour chaque âme rachetée et, d'une manière suréminente, ses prédilections pour sa Mère Marie. C'est, comme on voit un seul sens très vaste, auquel se rattachent ces diverses parties. Le passage de l'une à l'autre est facile.

Un groupe plus restreint d'exégètes (Tiefenthal, Cornely, Hagen, Merck, Hoepfl, Tobac, Ruffenach) se prononce pour une explication plus simple, plus claire et qui semble satisfaire encore mieux aux exigences de la tradition juive et chrétienne, et que j'appellerais volontiers : *israélitico-typique*. Cette conception « distingue dans le Cantique un double sens également voulu par l'Esprit-Saint : un sens littéral figuré unique d'après lequel l'écrivain inspiré a voulu chanter l'union de Jahvé avec son peuple ; un sens type pouvant s'étendre à plusieurs objets, d'après lequel l'Esprit-Saint a voulu signifier l'alliance du Christ avec son Église, l'union de Dieu avec toute âme humaine, surtout avec celle de la Sainte Vierge Marie » (Tobac, *Les cinq livres de Salomon*, p. 107).

En effet, un juif écrivant pour des juifs, aura voulu donner à son livre un sens que ses premiers lecteurs pouvaient facilement comprendre à la lumière des autres écrits bibliques. Mais Dieu, l'auteur principal, a greffé sur ce premier sens littéral figuré le sens typique et il nous l'a découvert par la tradition chrétienne. Aux termes mêmes de l'Écriture sainte l'alliance de Jahvé avec Israël est la figure, le type, au sens strict du mot, de l'union de Jésus-Christ avec son Église.

Les phrases saillantes de la parabole semblent marquer autant de points de comparaison auxquels répondra une analogie dans les relations de Dieu avec Israël, du Christ avec l'Église. Cet amour grandit, se révèle dans des manifestations toujours plus touchantes, triomphe de toutes les épreuves, apporte les joies les plus pures, produit des effets de plus en plus merveilleux, jusqu'à réaliser l'union la plus intime, une union éternelle. Aller plus loin et vouloir découvrir dans le poème sacré les principales péripéties historiques de l'amour divin n'est pas sage, faute d'appui dans le texte.

3) *L'interprétation du Cantique dans le sens typique* :

Au sens littéral propre, l'épithalame célébrerait soit les noces de Salomon avec la fille de Pharaon ou avec Abisag, soit le mariage en général ; mais l'auteur aurait en même temps visé et décrit au sens typique l'alliance mystique entre Dieu et les hommes, en tant que, soit le mariage de Salomon, soit le mariage en général est, par la libre volonté de Dieu, le type préfigurant l'alliance de Jahvé avec la Synagogue, du Christ avec l'Église.

Cette exégèse proposée au XIIe siècle par Honorius d'Autun et Aben-Ezra et à leur suite par Nicolas de Lyre, Louis de Léon, Pineda, Bossuet, Jansénius de Gand, Dom Calmet, Carrière, Plantier, Schegg, Semeria, Miller n'a trouvé que peu d'adhérents. Cependant leur langage est souvent si imprécis, qu'on peut se demander si par sens typique ils n'entendent pas le sens littéral allégorique ou parabolique dont nous avons parlé plus haut.

Cette interprétation, acceptable au point de vue de la stricte orthodoxie, n'est pas suffisamment fondée. Elle est en désaccord avec la tradition tant juive que chrétienne ; elle ne sauvegarde pas suffisamment la sainteté du Cantique, car le sens littéral profane sera un sens véritable, indépendamment du sens supérieur et « l'imagination devra se traîner sur tout le détail des images, au lieu de s'élever d'un coup d'aile à la réalité spirituelle qui devrait seule l'occuper » (Joüon, *Le Cantique des Cantiques*, 25) ; elle repose sur une base plus qu'incertaine, car ni l'Écriture ni la tradition

n'autorisent l'affirmation, combien hardie, que le mariage de Salomon ou le mariage en général soit le type de l'alliance du Christ avec l'Église. C'est au contraire l'union du Christ avec l'Église qui est symbole du mariage chrétien.

La Bibliographie sera indiquée dans les articles suivants.

Florentin RUFFENACH, C. S.S. R.

II. — HISTOIRE DE L'INTERPRÉTATION SPIRITUELLE

1. — A l'époque patristique (jusqu'au XIe siècle). — La tradition juive voyant dans le Cantique une allégorie concernant les rapports de Dieu et du peuple élu ou de la synagogue, suggérait naturellement une transposition chrétienne, en faveur du nouveau peuple élu, de l'Église, surtout de l'Église considérée comme formée des gentils, substitués dans la faveur divine aux Juifs récalcitrants. Aussi cette interprétation se présente-t-elle dès le début, dans les applications de textes isolés et dès le commencement du troisième siècle, lorsqu'avec Hippolyte et Origène apparaissent les premiers commentaires suivis du Cantique.

Mais cette transposition fut plus complexe que nous ne venons de l'indiquer. Le Cantique ayant pour objet l'union de deux principaux personnages : l'époux et l'épouse, Dieu et le peuple élu, le plus souvent ce ne fut pas seulement Dieu en général qui fut identifié avec l'époux mais Dieu tel qu'il avait daigné se manifester aux hommes dans la nouvelle économie, c'est-à-dire le Verbe en tant qu'il avait recherché par l'Incarnation, l'amour de sa créature déchue. L'épouse fut envisagée tantôt comme la nature humaine assumée par le Verbe, tantôt comme l'Église la future mère des chrétiens, les enfantant au Christ sur la croix, tantôt comme un être collectif représentant, sous le symbole de la femme pécheresse transformée par le sang du Christ en une vierge très pure, les divers groupes de chrétiens venus de la gentilité et trouvant dans leur foi et ses moyens de salut l'occasion de se rapprocher de Dieu dans une perfection toujours grandissante. L'idée de l'épouse se présentait ainsi avec une richesse de nuances et d'aspects qui, ou bien retenaient chacun exclusivement l'attention, ou se mêlaient dans les développements exégétiques et contribuaient à rappeler efficacement aux fidèles qui lisaient le Cantique l'ineffable grandeur du mystère chrétien et les inépuisables bienfaits de l'amour de Dieu à leur égard.

Par ailleurs, le caractère si individuel des traits par lesquels est décrite l'épouse et la réalité des rapports de chaque âme avec son Dieu, tendaient à suggérer, à côté de l'application symbolique faite à l'Église des passages du Cantique sur l'épouse, une application particularisée à chaque âme chrétienne dans ses rapports directs avec Dieu et ses efforts pour atteindre à l'union d'amour avec Lui. Ce second aspect de l'allégorie est parfaitement mis en lumière, à la suite du précédent, par Origène et dès lors ce seront deux applications, soit isolées soit associées qui, pendant toute la période patristique, seront plus ou moins heureusement commentées.

D'autre part, soit le contenu du Cantique, soit cette circonstance que celui-ci se présente comme le troisième écrit salomonien, marquant, par son sujet éminemment spirituel, un progrès dans la hiérarchie des idées, par rapport aux Proverbes et à l'Ecclésiaste, amènent à donner une considération spéciale à l'idée de perfection, qu'il s'agisse de l'Église ou de l'âme individuelle. Pour cette dernière, en particulier, c'est l'âme « parfaite », c'est-à-dire ou déjà arrivée à la perfection, ou s'efforçant d'y atteindre par l'affranchissement du créé et par l'amour de Dieu, qui est identifiée désormais avec l'épouse du Cantique.

Il est facile dès lors de se rendre compte de l'importance extrême que prennent le Cantique des Cantiques et son interprétation ainsi définie pour le développement de la spiritualité chrétienne. Il met en un singulier relief l'amour de Dieu et son rôle dans la vie chrétienne. Il en précise les conditions et les manifestations, il en fait connaître les obstacles, intérieurs et extérieurs (passions, action du démon, etc.); les auxiliaires (anges : les amis de l'époux), les effets. C'est toute la vie spirituelle dans ses applications les plus diverses et jusqu'aux plus hauts degrés de l'union avec Dieu qui trouve l'occasion d'être représentée et recommandée. Mais comme c'est le Christ, le Verbe incarné, qui désormais est le médiateur entre Dieu et les hommes, c'est plus particulièrement vers Lui que se tournent les regards de l'épouse. C'est sa figure dont les traits sont perpétuellement rappelés par les versets du livre divin, son œuvre de libération, de divinisation par rapport à l'humanité pécheresse qui est exaltée. L'influence du Cantique ne se borne pas à devenir ainsi une source abondante de vie spirituelle quant aux pensées et aux désirs, elle s'étend aussi aux expressions et enrichit singulièrement le langage de la spiritualité. En concordance avec l'action des Épîtres de saint Paul et de son enseignement sur l'Église, épouse du Christ, s'établit cette terminologie spirituelle empruntant ses plus habituels moyens d'expression aux images et au vocabulaire suggérés par les rapports des époux humains, comme les plus aptes à exprimer l'ineffable condescendance de Dieu dans ses rapports avec sa créature et à traduire les élans réciproques d'amour qui les unissent. Le moyen âge n'aura qu'à développer et à systématiser ce travail d'assimilation; il n'y ajoutera rien d'essentiel.

A. LE CANTIQUE DANS L'EXÉGÈSE DE LANGUE GRECQUE. — Le commentaire le plus ancien, sans doute, parmi les écrivains chrétiens de langue grecque, est celui d'HIPPOLYTE dont le texte original n'existe que par fragments mais qui a été conservé par une traduction géorgienne. Une reconstitution en langue allemande (avec reproduction des fragments grecs) en a été donnée par M. Bonwetsch. Hippolyte interprète le Cantique comme l'allégorie de l'amour du Verbe incarné et de l'Église issue de la gentilité. Çà et là quelques allusions fugitives aux dispositions de l'âme individuelle, par exemple à la foi représentée par les Marie au tombeau du Christ.

Cf. G. N. BONWETSCH, *Hippolyts Kommentar zum Hohenlied auf Grund von N. Marrs Ausgabe des grusinischen Textes herausgegeben*, dans TU, NF, VIII, 2c (XXIII de la collection), Leipzig, 1902, in-8, 108 p. Cette édition reprend en la perfectionnant mais sans la rendre inutile, la publication antérieure faite dans le *Corpus* de Berlin, au tome I des Œuvres de saint Hippolyte (*Hippolytus*, I Bd, Leipzig, 1897, pp. 341-374). Sur le contenu, voir W. Riedel, *Die*

Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche, Leipzig, 1898, in-8, pp. 47-52. Saint Ambroise s'en est beaucoup inspiré comme le montrent les nombreux textes de lui cités en note par M. Bonwetsch.

ORIGÈNE s'est occupé du Cantique des Cantiques à trois reprises. Un premier travail en deux livres datant de sa jeunesse a péri, à l'exception d'un court ragment conservé par la *Philocalie* (PG., 13, 35-36; ed. Robinson, p. 50-51). Deux homélies de date incertaine ont été traduites en latin par S. Jérôme; elles commentent Cant. 1,1 — 2,14. On peut y relever nombre d'applications à divers aspects de la vie spirituelle : péché, tentations, pénitence, amour de Dieu, union avec Lui, présence divine dans l'âme, etc. Beaucoup plus important est le troisième commentaire, œuvre scientifique, qui comprenait dix livres et environ 20.000 lignes. Il fut composé en deux fois : les cinq premiers livres pendant un séjour qu'Origène fit à Athènes (il avait alors 55 ans passés, vers 240), les autres à Césarée. Le texte grec n'a été conservé que par de nombreux fragments des *Chaînes*, en particulier par Procope; ils ne sont édités qu'en partie. Une traduction des trois premiers livres (en partie peut-être aussi du quatrième) allant jusqu'à Cant. 2, 15) a été composée par Rufin, selon sa méthode habituelle, c'est-à-dire avec une certaine liberté par rapport à l'original. Ici notamment ont été supprimées les remarques concernant les variantes des versions parallèles au texte des Septante. C'est le commentaire essentiel qui a déterminé l'orientation de toute l'exégèse ultérieure, en ce qui concerne l'interprétation spirituelle et il reste l'un des plus riches en cette matière et des plus utiles encore à consulter, grâce à la richesse des applications, à leur naturel, au vif sentiment des réalités invisibles et des ressources qu'offre pour la vie intérieure la révélation biblique, dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament. Le commentaire se développe très méthodiquement : à propos de chaque verset, Origène établit d'abord le sens de l'*historia*, c'est-à-dire de la *fabula* ou drame tel que le présente la lettre et qui n'a d'autre valeur que de servir de fondement à l'allégorie, seul sens voulu par Dieu; celui-ci comporte une double application : à l'Église et à l'âme parfaite. Parfois d'ailleurs, au lieu d'être exposées successivement, par suite de la connexion étroite qu'il y a entre l'Église et chacune des âmes qui lui appartient, ces applications sont mêlées ou il n'est question que d'une seule. C'est même la considération de l'âme parfaite qui, selon une remarque assez juste de M. Riedel, tend à prédominer à mesure que l'on avance dans le travail d'exégèse.

Il ne saurait être question d'entrer dans le détail de la doctrine ainsi exposée à l'occasion du Cantique, elle trouvera, comme pour les autres auteurs ici mentionnés, sa place naturelle dans la notice consacrée à chacun d'eux; il suffira de signaler certains développements plus considérables ou plus dignes d'attention : sur la différence entre l'amour spirituel et l'amour charnel au cours du très important prologue, qui à lui tout seul a presque l'étendue d'un livre; sur le rôle des anges et des démons dans notre vie spirituelle; sur l'action de l'Esprit-Saint dans l'illumination des âmes; sur les sens spirituels, par analogie avec nos sens physiologiques; sur le rôle de la doctrine et de la contemplation dans la perfection, sur les degrés de perfection, sur la supériorité de la connaissance du Christ assurée à l'âme par le Nouveau Testament; sur les dons du Saint-Esprit, sur l'ordre de la charité et ses diverses applications, sur les visites de Dieu à l'âme, etc. Avec le commentaire de saint Grégoire de Nysse dont il va être question, celui d'Origène représente dans l'état actuel des textes publiés, ce qu'il y a de plus intéressant à étudier et de plus utile dans la patristique grecque sur le Cantique, du point de vue spirituel. Par ailleurs la traduction de Rufin en mettant une portion assez considérable du travail primitif à la portée des latins, a contribué singulièrement à étendre l'influence de la pensée origénienne, ici d'une orthodoxie irréprochable, et à lui assurer une part considérable dans le développement spirituel de l'Occident.

Les textes des deux homélies et du commentaire, publiés d'après l'édition de dom de la Rue dans PG., 13, 35-58 et 61-198 pour le texte latin, 197-216 et 17, 253-288 et 369-70 pour les fragments grecs, ont été établis d'une façon plus critique dans l'édition du *Corpus* de Berlin par M. Baehrens, *Origenes Werke*, achter Band, Leipzig, 1925, pp. 26-60 et 61-241, avec les fragments tirés de Procope. Mais ceux-ci ne sont pas épuisés, à ce qu'assure M. Devreesse (*Chaînes exégétiques* dans le *Supplément* au *Dict. de la Bible*, t. I, col. 1160). Sur le commentaire lui-même, voir RIEDEL, *o. c.*, pp. 52-66, et sur les idées spirituelles d'Origène, l'ouvrage fondamental de M. Voelker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, Tubingue, 1931. Sur les sens spirituels, K. Rahner dans la RAM., 1932, 113-145.

C'est à un seul aspect de l'allégorie développée par Origène que s'attache (sans doute peu de temps avant sa mort, après 394) saint GRÉGOIRE DE NYSSE dans son commentaire dédié à Olympias et rédigé sous la forme d'homélies. La quinzième et dernière s'arrête à Cant. 6, 8. Il n'a donc pas eu le temps d'achever le travail. Il déclare, après avoir revendiqué la légitimité de l'exégèse spirituelle, que, sous le voile d'un épithalame, le livre du Cantique a pour objet l'union de l'âme avec Dieu. C'est cette donnée fondamentale qu'il s'efforce de mettre en relief (accessoirement çà et là il est aussi question de l'Église) en la faisant valoir directement ou en rappelant ses conditions préalables de purification et de détachement du créé et de la matière. L'*apatheia*, la *theognosia*, la *theoria* reviennent souvent sous sa plume et l'ensemble constitue une pressante invitation à s'élever au-dessus de ce qui passe pour se fixer en Dieu. L'ouvrage a été très lu et il forme la partie la plus importante des diverses chaînes sur le Cantique dont il sera question plus loin.

Le texte est donné par Migne, dans PG., 44, 755-1120, d'après Fronton du Duc; le contenu étudié par RIEDEL, *o. c.*, pp. 66-74.

Le commentaire de TRIPHYLLIUS de Ledra en Chypre, lu par saint Jérôme, ne nous est point parvenu, mais on possède celui d'un autre chypriote, disciple et ami de saint Épiphane, PHILON de KARPASIA (vers 400). Il s'attache plus particulièrement à l'idée des rapports du Christ et de l'Église sans rien présenter de particulièrement intéressant. Il semble s'être inspiré d'Hippolyte. Son texte actuel a d'ailleurs besoin d'être révisé de près et semble, dans sa sécheresse quelque peu pédante, n'être qu'un résumé des développements primitifs.

Une traduction latine, faite par Épiphane le scolastique, sur l'invitation de Cassiodore, a été publiée sous le nom de saint Épiphane de Salamine par Foggini, en 1570; en 1772, Giacomelli publie le texte grec et en revendique la paternité pour Philon; c'est le texte donné par Migne, PG., 40, 27-154 (préface de Giacomelli, 9-26). Diverses chaines, notamment celle de Procope, renferment de nombreux fragments de Philon mais ils ne coïncident pas toujours avec le texte de Giacomelli, ni avec celui de Foggini. Aussi Riedel pense-t-il que le texte de Giacomelli représente seulement un abrégé; voir sur cette question et sur le contenu du commentaire, RIEDEL, *o. c.*, pp. 76-79.

En réaction très nette avec l'exégèse naturaliste du Cantique soutenue notamment par Théodore de Mopsueste, THEODORET revendique dans la longue préface de son propre commentaire, une de ses premières œuvres, le sens purement spiritualiste du poème inspiré. Il s'attache, à la suite d'Origène, à développer l'allégorie voyant dans l'épouse l'Église. Comme d'habitude en ses commentaires, il résume d'une façon précise, pleine et assez personnelle, ce que les commentateurs précédents ont dit de meilleur. C'est à l'Église que songe aussi son adversaire doctrinal, saint CYRILLE D'ALEXANDRIE, si l'on en juge du moins par les fragments, le plus souvent fort courts, que les *Chaînes* nous ont conservés de son commentaire. Au contraire, c'est à l'exégèse appliquant le Cantique à l'âme chrétienne que s'adonne saint NIL, dont le commentaire n'est lui aussi connu que par les riches extraits des *Chaînes*. Il mentionne cependant çà et là les applications à l'Église. Il n'est pas possible dans l'état actuel des textes publiés de se faire une idée précise de l'exégèse du Cantique par saint MAXIME, associé à saint Grégoire de Nysse et à saint Nil par la *Chaîne* dite des *Trois Pères* qui a fondu leurs explications dans un texte commun. On peut seulement en conclure que, comme ces deux Pères, il donnait la prépondérance à l'exégèse visant les rapports de l'âme avec Dieu, sans exclure l'idée de l'Église. Ces *Chaînes* sur le Cantique ont été spécialement étudiées en 1907 par le futur cardinal Faulhaber, l'actuel archevêque de Munich. Il les ramène à cinq types essentiels : 1. Le plus ancien est la *Chaîne Grégoire-Nil* du milieu du Ve siècle, renfermant exclusivement des scolies de ces deux écrivains. 2. A une date ultérieure, on y ajoute des fragments de Maxime (mort en 662), d'où la *Chaîne* dite des *Trois Pères*. A la fin du XIe ou au début du XIIe siècle, on ajoute à ces trois auteurs deux autres commentateurs : Théodoret et Michel Psellos (le jeune), qui en 1078-1079 avait dédié à Nicéphore Phocas une paraphrase en vers politiques du commentaire des trois Pères (tout particulièrement, selon Riedel, de celui de saint Grégoire de Nysse). Ce dernier état de la chaîne, sauf les fragments de Théodoret, est celui qui est reproduit au tome 122 de la Patrologie grecque. 3. Dans l'intervalle, Procope de Gaza, le grand compilateur des *Chaînes*, au premier tiers du VIe siècle, avait composé une chaîne sur le Cantique beaucoup plus riche en extraits et comprenant avec Grégoire, Cyrille, Origène, Philon, Apollinaire. Eusèbe de Césarée, Didyme, Isidore, Théodoret, Théophile d'Alexandrie s'y trouvent sporadiquement cités. 4. Un extrait de cette compilation a été fait par un diacre, Polychronius. 5. Une autre chaîne mise à tort sous le nom d'Eusèbe de Césarée, s'apparente à celle de Procope, et remonte, semble-t-il, à un archétype commun.

Il reste à signaler un commentaire du XIVe siècle dû à l'ex-empereur Mathieu Cantacuzène, devenu moine au mont Athos (après 1355), remarquable par la part considérable qu'il fait à la sainte Vierge dans l'application du Cantique, sans exclure cependant l'Église et en insistant sur le rôle du Sauveur.

Le commentaire de Théodoret se trouve dans PG., 81, 27-214, d'après l'édition Schulze. Il est étudié par Riedel, *o. c.*, pp. 86-95; celui de saint Cyrille dans PG., 69, 1277-1291; quelques mots d'appréciation dans Riedel, pp. 75-76; les fragments de Nil doivent être cherchés dans le texte de Procope, publié au tome 87, II de la Patrologie, 1545-1780, en attendant l'édition que se proposait de donner M. Sovich; cf. son article dans *Biblica*, 1921, pp. 45-52, *De Nili monachi commentario in Canticum Canticorum reconstruendo*, RIEDEL, *o. c.*, pp. 74-75. Le même sur saint Maxime, pp. 95-97. — Sur les Chaînes, les pages de Riedel, 97-104, sont singulièrement dépassées par l'ouvrage de FAULHABER, *Hohelied-Proverbien-und Prediger-Catenen untersucht*, Vienne, 1902, pp. 1-73, dont les conclusions sont résumées par M. DEVREESSE à l'article *Chaînes exégétiques grecques* du *Supplément* au *Dictionnaire de la Bible*, 1928, t. I, col. 1128-1160. Une ancienne traduction latine de la chaîne de Polychronius a été conservée par le ms. 3906 de la Bibliothèque nationale de Madrid et publiée par le P. VEGA, O.S.A. sous ce titre : *Quorumdem veterum commentariorum in Cantica Canticorum antiqua versio latina*, Monastère de l'Escurial, 1934, n. 8, 54 p. La chaîne avec le texte de Psellos est publiée au tome 122 de la Patrologie grecque, col. 537-686 (il y a le texte des trois Pères), cf. outre Faulhaber *o. c.*, Riedel, 73-74. Le commentaire de Mathieu Cantacuzène dans PG., 152, 997-1084 (éd. Riccardi). Sur l'ensemble de cette exégèse, voir le livre si souvent cité ci-dessus de W. RIEDEL, *Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche*, Leipzig, 1898 (l'exégèse grecque à partir de la page 47).

B. LE CANTIQUE DANS L'EXÉGÈSE DE LANGUE LATINE. — Les idées générales exposées ci-dessus à propos de l'exégèse grecque gardent toute leur valeur. Les mêmes thèmes fondamentaux sont commentés : amour réciproque du Christ et de l'Église ou du Christ et de l'âme aspirant à l'union avec lui, traités séparément ou le plus souvent mêlés, avec seulement la prépondérance de l'un par rapport à l'autre. La seule différence provient de la diversité des langues; entre eux, ces commentaires assez nombreux ne diffèrent guère que par la valeur individuelle de leurs auteurs, c'est-à-dire la profondeur de leur sentiment religieux et la qualité de leur talent littéraire. D'ailleurs, plusieurs parmi eux, se distinguent assez pour exercer une influence plus considérable sur leurs successeurs, ainsi Bède ou saint Grégoire le Grand.

Les deux plus anciens commentaires dont il soit fait mention chez les Latins, de VICTORIN DE PETTAU et de RUFICIUS D'AUTUN sont perdus. L'on a récemment remis à l'honneur les cinq *tractatus* de GRÉGOIRE D'ELVIRE en y cherchant une preuve décisive pour l'attribution à cet auteur des *Tractatus Origenis* qui avaient fait couler tant d'encre. Malheureusement ces *tractatus* sur le Cantique sont édités dans un recueil difficile à atteindre. Dom Wilmart a eu l'heureuse idée d'en republier une partie. On peut y constater que Grégoire développe, à la suite d'Origène, plus particulièrement le thème de l'Église dans ses rapports avec Jésus-Christ. Si saint AMBROISE n'a pas commenté *ex professo* le Cantique, il s'en est si souvent inspiré, que dès le XIe siècle nous sommes en possession d'un Commentaire anonyme exclusivement formé d'extraits de

ses diverses œuvres. Le même travail a été repris au XIIe siècle par Guillaume de Saint-Thierry et ce que l'on sait de la valeur religieuse des traités de saint Ambroise, de la particulière aptitude qu'il avait à tirer des textes bibliques des applications morales d'une psychologie très avisée et d'une grande élévation de pensée, garantit d'avance le vif intérêt que l'on peut trouver encore aujourd'hui à cette pieuse compilation et sa fécondité spirituelle. L'intérêt serait d'un tout autre genre, si nous avions encore les *libelli* de JULIEN D'ÉCLANE qui ne nous sont connus que par la réfutation assez poussée qu'en présente Bède le Vénérable au début de son propre commentaire. L'analyse qu'il en fait et les quelques citations qu'il transcrit suffisent à nous assurer que cet ouvrage aurait été d'une grande importance pour nous renseigner sur l'ascétique pélagienne dans ses rapports avec l'Écriture.

C'est sans doute vers le même temps, c'est-à-dire vers le premier tiers du Ve siècle, avant la controverse christologique à laquelle, dans sa liste des hérétiques, il ne fait aucune allusion, qu'il faut placer le Commentaire en douze livres d'un auteur par ailleurs inconnu, APONIUS. Il y développe longuement l'interprétation visant l'Église, en s'inspirant lui aussi des pensées d'Origène. Le même thème est repris d'une façon moins diffuse vers le milieu du siècle suivant par JUSTE D'URGEL. Vers la fin de ce VIe siècle, au cours de ses homélies, saint GRÉGOIRE LE GRAND applique au Cantique son attention et en commente une partie, avec cette piété pratique et ce sens de la vie intérieure, qui en ont fait, à juste titre, un des maîtres de la vie spirituelle les plus écoutés. Bien que parlant surtout de l'Église, il offre aux âmes individuelles d'excellents conseils. Comme Ambroise, il a souvent dans ses autres œuvres commenté des versets isolés du Cantique. Aussi Paterius d'abord, puis Bède ont-ils, chacun de leur côté, jugé utile de recueillir ces fragments sous forme de commentaire suivi. L'on n'est guère porté à admettre l'authenticité d'un commentaire du Cantique, attribué à saint ISIDORE DE SÉVILLE, et dont l'étude critique reste à faire. Selon ce que dit Isidore lui-même du Cantique, cet ouvrage s'attache à exposer les rapports du Christ et de l'Église dans leur signification mystique. Celui d'Ambroise AUTPERT ne nous est point parvenu. Le grand commentaire de BÈDE développe largement cette allégorie classique sur l'Église ; les divers commentaires du IXe siècle, d'ALCUIN, de STRABUS, de HAIMON D'AUXERRE, avec plus ou moins d'intérêt et d'ampleur, poursuivront dans la même voie. Dans le même sens ANGELOMUS compose, en le dédiant à l'empereur Lothaire, un commentaire très étendu. Au XIe siècle, on extrait de l'œuvre de PIERRE DAMIEN un recueil de textes sur le Cantique qui, de par sa provenance même, ne représente à aucun degré une interprétation suivie, mais doit être considéré comme un recueil de sentences « utiles à l'âme ». ROBERT de TOMBELAINE, au contraire, compose un ouvrage suivi ; par suite de certaines confusions de textes, il connaîtra sous le nom de saint Grégoire le Grand un succès fort honorable. Avec lui nous approchons du seuil du XIIe siècle et du moyen âge classique où l'on a vu, non sans raison, l'âge d'or des commentaires sur ce livre inspiré.

Ces indications sommaires devraient naturellement être complétées par les résultats d'une enquête à travers la patristique sur l'utilisation des textes isolés du Cantique. Cette enquête serait avantageuse pour permettre de se faire une idée plus précise de l'influence de ce livre sur la pensée chrétienne. Elle ne changerait sans doute rien aux données exposées ci-dessus sur l'interprétation même du Cantique.

Sur Grégoire d'Elvire, voir A. WILMART, *Les tractatus sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire* dans le *Bulletin de litt. eccl.*, 1906, pp. 233-299. Il y reproduit en entier le premier tractatus et donne des extraits des autres. Les cinq avaient paru dans la *Bibliotheca Anecdotorum* de Heine, publication posthume (Leipzig, 1848), peu accessible et notoirement insuffisante, comme il résulte de l'article de dom Wilmart et de celui plus récent du P. Z. GARCIA VILLADA, *Antiguos comentarios al Cantar de los Cantares desconocidos e inéditos* dans *Estudios Ecclesiásticos*, 7, 1928, pp. 104-113. Le commentaire anonyme tiré de saint Ambroise est cité déjà par Florus. Il a été remanié au XVIe siècle par A. de Mouchy (Démocharès) et publié sous cette dernière forme par Gillot dans son édition de saint Ambroise. Cf. l'avertissement des Bénédictins dans PL., 15, 1851-1852, qui précède l'édition donnée là même par eux de l'œuvre de Guillaume de Saint-Thierry, 1851-1852. Sur les *opuscula* de Julien d'Eclane, voir le Ier livre du Commentaire de Bède : *De gratia Dei contra Iulianum*, PL., 95, 1063-1077. — L'édition complète d'Aponius a été donnée à Rome en 1843 sous ce titre : *Aponii scriptoris vetustissimi in Canticum Canticorum explanationis libri duodecim quorum alias editi emendati et aucti inediti vero hactenus desiderati e codice Sessoriano monachorum cisterciensium S. Crucis in Ierusalem Urbis nunc primum vulgantur curantibus D. H. Bottino, D. J. Martini*, in-4° de XIX-256 p. Sur la date et l'œuvre, voir BARDENHEWER, *Gesch. der alt. Lit.*, IV, pp. 601-602, qui résume les conclusions de WITTE, *Der Kommentar Aponius zum Hohenlied*, Erlangen, 1903. La date serait à fixer entre 405-415, et l'auteur qui aurait résidé à Rome serait un juif converti d'origine syrienne. Pour Juste, PL., 67, 933-994. La question des commentaires de saint Grégoire sur le Cantique a été bien débrouillée par dom CAPELLE, *Les homélies de saint Grégoire sur le Cantique*, dans *Revue Bénédictine*, 41, 1929, pp. 204-217. Il en résulte que l'état primitif du texte remonte à un travail de CLAUDE, exécuté du vivant même du saint, et dont pour l'ensemble Grégoire n'était pas complètement satisfait. Pour le Cantique, il se bornait à un prooemium : *Postquam paradisi* et à deux homélies, l'une commentant Cant. I. 1-3 (PL., 79 483 B.), l'autre Cant. 1, 3-8 (492 A.). Le reste du Commentaire (492-548), d'un caractère tout différent, n'est autre que le commentaire de Robert de Tombelaine (XIe s.). Voir Capelle, p. 209, le détail des quatre formes diverses de ces textes avec l'indication des manuscrits correspondants. Le texte de Paterius est dans PL., 79, 905-916, et celui de Bède, 90, 1223-1236. C'est le l. 7 de son commentaire. Commentaire attribué à Isidore, PL., 83, 1119-1132. Voir *Etymologiae*, l. 6, 20 et *Prooemia*, 38, ib., 164-165. Sur l'authenticité, AREVALO, pp. 11, c. 66, 45-46, PL., 81, 427. Bède, PL., 91, 1065-1236 ; Alcuin, ib., 100, 641-664. La glose de Strabus : 113, 1125-1168. L'attribution du commentaire *Salomon inspiratus* faite successivement à Cassiodore, à Remi d'Auxerre (IXe siècle), à Haimon d'Halberstadt (XIe s.), à Bruno de Segni (id.), et même à saint Thomas, a été élucidée par le P. VACCARI, *L'editio princeps del commento di Aimone alla Cantica e la chiave di un problema letterario*, dans *Biblica*, 5, 1924, pp. 183-195. Il en résulte que cet ouvrage qui n'est « qu'un habile résumé de celui de Bède, » est du moine Haimon, comme l'indiquent les meilleurs manuscrits et l'édition princeps, au sujet de laquelle une distraction de Sixte de Sienne a fait croire à l'existence d'un commentaire différent ayant comme incipit : *Cum omnium sanctarum* (ces mots sont le début de la préface de l'éditeur). Le *Salomon inspiratus* est reproduit deux fois dans PL., aux œuvres de Cassiodore, 70, 1055-1110, et à celles de Haimon d'Halberstadt, 117, 295-358. — Angelomus, PL., 115, 551-628. — Pierre Damien, PL., 145, 1141-1154. — Robert de Tombelaine, 150, 1361-1370 à compléter par le Ps.-Grégoire, 79, 492-548.

Des extraits de la plupart de ces commentaires latins et

grecs sont donnés, à la suite des chapitres consacrés pour chaque verset à chacune des interprétations du Cantique (l'Église, l'âme, Marie) dans l'ouvrage bien connu de Michel Ghislieri, *Commentaria in Canticum Canticorum*, in-folio, 1609, qui a eu plusieurs éditions, — sous ce titre : *Appendix Expositionum, Ex Antiquis Patribus* collecta.

Ferdinand Cavallera.

2. — Au moyen âge. — A partir du XIIe siècle, aucun Livre de l'Ancien Testament n'a été plus souvent commenté que le *Cantique* de Salomon (Cornely). Nous pouvons distinguer approximativement quatre périodes d'après la méthode d'exposition mise en œuvre dans ces commentaires : 1° au XIIe siècle : période d'élaboration qui continue, pour les procédés littéraires, la période antérieure; 2° XIII-XIV-XVe siècles : période d'exégèse scolastique; 3° XVI-XVIIIe siècles : période de vulgarisation lyrique et didactique; 4° période moderne d'exégèse scientifique.

1° *Au XIIe siècle.* — Les Commentateurs qui appliquent le texte du *Cantique* à l'union du Christ et de l'Eglise exclusivement, tels Anselme de Laon († 1127) (PL., 162) et saint Bruno d'Asti († 1123) (PL., 164) ne renferment que peu d'éléments de doctrine ascético-mystique.

L'Expositio in C. C. d'Honorius d'Autun († après 1130) (PL., 172) inaugure une méthode d'exposition qui n'a pas trouvé beaucoup d'imitateurs dans la suite (cf. *supra*) : les différents sens de chaque verset sont expliqués séparément et les principales questions de spiritualité traitées dans l'interprétation tropologique (morale) et anagogique (mystique).

Bien qu'assez peu intéressant à notre point de vue, nous pouvons mentionner en raison de ses nombreuses digressions qui touchent à la vie spirituelle, le Commentaire mariologique de Rupert de Deutz († 1135) : *In Cantica Canticorum de Incarnatione Domini Commentarium* (PL., 168).

Dépourvues d'originalité, les instructions *Super Cantica Canticorum* (PL., 195) adressées à des religieuses par le moine de Cologne Wolberon († 1167) sont à ranger avec l'*Expositio* du clunisien anglais Gilbert Foliot († 1188) (PL., 202) parmi les commentaires où l'ascèse a beaucoup plus à prendre que la mystique.

Celle-ci doit, au contraire, à saint Bernard († 1153), on l'a vu plus haut (I, 1468), l'une de ses plus puissantes synthèses et elle s'exprime avec une particulière ampleur dans ses *Sermons sur le Cantique des Cantiques* (PL., 183). Ce chef-d'œuvre du saint docteur ne commente que les deux premiers chapitres du Livre de Salomon. L'analyse en ayant été donnée en son lieu, nous nous contenterons de souligner que par sa forme lyrique à la fois et didactique il aura une influence prépondérante sur les commentateurs mystiques les plus marquants de l'avenir.

Gilbert de Hoiland († 1172) continue par 46 *Sermons* l'œuvre inachevée de saint Bernard, mais est loin d'égaler son maître (PL., 184). Le dogme et la morale tiennent dans son œuvre plus de place que la mystique (cf. *Histoire Littéraire de la France*, 13, 463-466).

L'influence de saint Bernard est sensible dans le commentaire *Supra Cantica Canticorum* (PL. 180) composé probablement à Signy vers 1138 par Guillaume de Saint-Thierry († 1147). Son authenticité nous est attestée par l'auteur lui-même dans la *Lettre aux Frères du Mont-Dieu* (cf. Dom A. Wilmart, *Rev. Mabillon*, 1924, 161-164). Il y signale également ses extraits empruntés aux commentaires de saint Ambroise (PL., 15, 1851-1962) et de saint Grégoire (PL., 180). L'ouvrage de Guillaume comprend Cantique 1-3, 3 et s'ordonne en fonction des trois degrés de la prière correspondant aux trois états de l'amour mystique décrits par saint Bernard.

L'*In C. C. Elucidatio* d'Alain de Lille († vers 1202) intéresse surtout la mariologie.

Les Augustins ne se montrent pas moins empressés que les fils de saint Benoît à expliquer le *Cantique*. Luc du Mont-Cornillon († 1178), prémontré, Philippe de Harveng, prémontré du monastère de Bonne-Espérance († 1182) (PL., 203), Robert Scribe († 1180), Guillaume Little († 1208), Alexandre Neckam († 1215) ont laissé des commentaires encore inédits ou de médiocre intérêt pour la doctrine spirituelle. Seul parmi eux mérite d'être retenu le petit traité de la vie contemplative écrit par Richard de Saint-Victor en suivant le *Cantique* verset par verset du chapitre 3 au chapitre 5, 16 (PL., 196) : il touche aux diverses questions qu'embrasse l'itinéraire de l'âme depuis le « chercher Dieu dans le repos de l'esprit » (col. 410) jusqu'à la vision du ciel (col. 521). Deux traits semblent particulièrement appuyés : le caractère expérimental de l'union mystique (col. 420) et l'importance de l'humilité ainsi que son mode de croissance.

Il faut mentionner le commentaire allégorique en 12 livres de Thomas Gallus, non pour sa valeur intrinsèque, car les détails de mauvais goût n'y sont pas rares, mais parce qu'il a longtemps circulé sous le nom d'un mystérieux Thomas le Cistercien et qu'il a même été attribué à Duns Scot (édit. de 1655). A ce commentaire prolixe, véritable somme de théologie mystique, l'éditeur Josse Badius a joint en 1521 les notes du Cardinal Jean Algrin d'Abbeville († 1247) (PL., 206).

2° *XIIIe-XIVe-XVe siècles.* — Déjà Thomas Gallus et Algrin nous offrent des specimens bien caractérisés de l'exégèse en vogue dans les Universités. C'est à cet âge d'or de la Scolastique que les Commentaires prennent le nom de *Postillae*. La plupart sont d'ailleurs inédits. Pour les Maîtres parisiens on en trouvera un grand nombre mentionnés par M. P. Glorieux dans son *Répertoire*. Nous ne relevons ici que les noms plus saillants groupés par familles religieuses afin de donner une idée de l'élan de curiosité provoqué par l'interprétation du poème sacré.

Au nombre des commentateurs Dominicains les plus célèbres nommons : Guerric de Saint-Quentin († vers 1245), Hugues de Saint-Cher († 1264), Jean de Varsy († 1278), Bernard de Trilia († 1292), Jean Eckart († 1327), Henri de Aquila († 1345). Le commentaire attribué à saint Albert le Grand par le cod. 390 de la Bibliothèque Zwettl est tenu pour inauthentique (cf. Grabmann, *Zeitsch. f. kat. Theol.*, 1929, p. 169 et Meersemann, *Introductio in Opera omnia S. A. M.*, Bruges, 1931, p. 98).

Deux *Postillae* ont paru sous le nom de saint Thomas d'Aquin. Du *Salomon inspiratus* il a été question plus haut à propos d'Haimon d'Alberstadt. L'autre, désigné lui aussi par son incipit : *Sonet vox tua* (édit. Vivès, t. 18, 608-667) est probablement de Gilles de Rome († 1316) (cf. Grabmann, *Die Werke des hl. Thomas*

von Aquin, 2e éd., Munster, 1931, pp. 244-247). Bien que ce disciple de saint Thomas soit un Augustin nous dirons ici quelques mots de ce commentaire qui, en raison de son attribution, eut une non négligeable influence. Il suit ordinairement la glose et rappelle par son schème d'exposition la Somme Théologique. Le texte est appliqué à l'Église selon ses trois états : primitif (état de rameau brisé ou aveuglement des juifs), intermédiaire (Église moderne), final (conversion des Juifs). C'est dans la seconde partie que se lisent quelques développements sur la vie contemplative et la vie active (cf. G. GIETMANN dans son Commentaire, p. 334 et W. WERDE, *Die beiden dem hl. Thomas von Aquin zugeschrieb en Kommentare zum Hohen Liede*, Berlin, 1903).

Les maitres d'Oxford font écho à ceux de Paris. Quétif cite le commentaire de THOMAS DE JORZ († 1310) (I, 509) à moins qu'il ne faille l'attribuer à THOMAS LE GALLOIS (Quétif, I, 601) et celui de ROBERT HOLCOTH († 1349). Mais à côté des maitres d'université, il y a des prédicateurs : BARTHÉLEMY DE BRAGANCE († 1270) (Quétif, I, 258), NICOLAS DE GORHAM († 1295) (Quétif, I, 439), SIMON DE HEINTUN († 1360) (Quétif, I, 648).

L'engouement n'est guère moindre chez les Maitres franciscains. Un commentaire dû à PIERRE-JEAN OLIVI († 1298) a été publié par Bonelli dans le *Supplément* des œuvres de saint Bonaventure (I, 51-281). Plusieurs *Postillae* des Maitres de Paris sont inédites : GUILLAUME de MÉLITON († 1257); JEAN PECKAM († 1292); par contre, on a attribué à GUIBERT de TOURNAI († 1270) celui de Gilbert de Hoiland (cf. *supra*). NICOLAS DE LYRE († 1340) se distingue par la notoriété de ses *Postillae* et de ses *Moralitates* d'abord publiées séparément (Cologne, 1478) puis réunies dans les éditions ultérieures.

Outre le commentaire signalé plus haut, THOMAS GALLUS a laissé des *Postillae* inédites (cf. P. Glorieux, *op. cit.*, p. 116). De même, plusieurs autres Maitres séculiers de Paris : ÉTIENNE LANGTON (1228), œuvre existant en double rédaction, EUDES DE CHATEAUROUX († 1273), GUILLAUME D'AUVERGNE († 1249).

A côté de la faveur dont il jouit parmi les Maitres en Théologie, une autre fortune qui lui est honorable aussi est réservée au *Cantique des Cantiques*. Un poète, BURNUS DE SCHONEBECK († vers 1271) dépense autant d'érudition que d'ingéniosité à l'expliquer en 12.000 vers. Un bénédictin brabançon SIMON D'AFFLIGHEM († vers 1290) le commente dans sa prédication; ses sermons sont restés inédits. De même les commentaires de JEAN SULMON, augustin de Naples et de HERMANN de SCHILDESCHE, augustin lui aussi († 1357).

Le commentaire de beaucoup le plus intéressant pour nous à cette époque est celui de Richard ROLLE de Hampole († 1349). Il s'en tient aux trois premiers versets, mais le lyrisme intense qui s'en dégage fait de ce document une des sources les plus précieuses pour connaitre la vie et l'âme du célèbre ermite anglais (cf. Emily Hellen HOPE, *Writings ascribed to Richard Rolle...* New-York-Londres, 1927, p. 62-83 avec les corrections de Dom Noetinger dans la Préface des *Œuvres* traduites en français, Tours, A. Mame, 1928, p. XI). Le XVe siècle voit paraitre plusieurs commentaires importants. Citons d'abord en raison de la notoriété de leurs auteurs celui du Cardinal MATTHIEU de Cracovie († 1410) : *Expositio Cantici Canticorum*, ouvrage inédit mentionné par Possevin. Pierre d'AILLY a également une *Expositio super Cantica Canticorum*, œuvre de jeunesse (1378) publiée parmi ses *Opera* en 1483, puis parmi ses *Tractatus et Sermones*, Cologne, 1490. L'*Expositio* de Jean RUSSEL († 1494), évêque de Lincoln et chancelier d'Angleterre, est inédite.

Beaucoup plus remarquable pour nous, le *Tractatus super Cantica Canticorum* de GERSON († 1429) (édit. Ellies Dupin, IV, 27-82) est une œuvre composée dans les dernières années de sa vie pour les Chartreux de Lyon. L'auteur la juge lui-même « proximior scholastico quam rhetorico stilo » (p. 35). C'est un exposé de psychologie surnaturelle dont saint François de Sales a fait l'éloge dans la Préface du *Traité de l'amour de Dieu* : la première partie est une analyse de l'amour et une description de ses différentes espèces; la seconde explique les cinquante propriétés de l'amour (cf. DTC., art. Gerson, col. 1327).

L'Enarratio in C. C. Salomonis de DENYS le Chartreux († 1471) (*Opera omnia*, t. 7, 293-447) explique chaque verset en trois articles dont l'un concerne l'Eglise universelle (sponsa generalis), le second, l'âme fidèle (sponsa specialis), le troisième la Vierge Marie (sponsa singularis). C'est une mine de réminiscences patristiques. Dans l'*In C. C. libri 8* du Chartreux Nicolas KEMPF († 1497) (dans PEZ, *Bibliot. ascet.*, t. XI et XII) on retrouve les tendances antiintellectualistes de la mystique carthusienne.

Trois Carmes du XVe siècle ont écrit des commentaires : un seul, celui du trop subtil Guillaume BLACKENEY († 1490) (cf. *supra*, I, col. 1722) a été publié à Venise en 1591; celui de Guillaume BYNTREE anglais († 1493) (cf. *supra*, I, col. 1985) et de l'italien Julien de PHILIPPO (1481) sont inédits.

Aux Augustins de cette époque nous devons le commentaire d'ISAIE DE PADOUE (vers 1480), chanoine régulier, Venise, 1504; celui, inédit, de Bénigne PÉRI (vers 1486); celui de Jacques PÉREZ DE VALENTIA († 1490), commentaire très érudit paru à Lyon en 1512 mais qui envisage surtout l'union du Christ et de l'Église; enfin celui du prieur général Anselme DE MONTFAUCON († 1497), inédit.

Chez les Dominicains, Jean DOMINICI († 1419) avait exposé en 1398 avec le plus grand succès les deux premiers chapitres du Cantique (Quétif, I, 769). SAVONAROLE (1498) y avait puisé également des thèmes de prédication, dont on a publié à Venise en 1556 les schémas, qui sont peut-être d'un compilateur de ses œuvres (Quétif, I, 890).

3. — Aux XVIe-XVIIe-XVIIIe siècles. — Tout en continuant à être en honneur dans les écoles, l'explication du *Cantique* tend de plus en plus vers la vulgarisation. Les théologiens mêlent davantage la piété à l'érudition. Les mystiques trouvent dans le symbolisme salomonien l'expression la moins inégale à leur expérience religieuse. Les prédicateurs, les auteurs d'ouvrages de piété ou de traités spirituels empruntent au *Cantique*, sinon le cadre de leurs développements au moins des textes à orchestrer. Certains ne font guère que rassembler les éléments de doctrine fournis par les meilleurs commentaires antérieurs.

Saint THOMAS DE VILLENEUVE († 1555), prédicateur, a parmi ses *Sermons*, publiés en 1581 à Alcala, un commentaire inachevé. Deux Augustins espagnols ont fait passer dans leur explication du *Cantique* tout le feu de leur sainteté personnelle : ALPHONSE DE HO-

ROZCO († 1591), orateur remarquable (édit. Bruges, 1581); et le célèbre Fray LUIS DE LÉON († 1591) qui, au témoignage de Bossuet, « a expliqué le Cantique avec autant de piété et d'élégance que d'érudition » (*Préface sur le Cantique des Cantiques*, édit. Lachat, t. I, p. 615).

Possevin a confondu le commentaire du Dominicain Jérôme ALMONAZIR († 1604) avec celui de Luis de Léon (Quétif, 2, 355); celui du Dominicain vaut surtout par sa science, comme les deux commentaires de Louis SOTOMAJOR qui rivalisent d'érudition : ce sont la *Cantici Canticorum Salomonis interpretatio*, Lisbonne, 1599, et les *Ad Canticorum Notae posteriores et breviores*, Lisbonne, 1611.

C'est vers cette époque, et notamment avec Cornelius JANSENS, évêque de Gand († 1571) qu'apparaissent parmi les exégètes catholiques, des essais d'« explication typique » rappelant celle d'Honorius d'Autun, c'est-à-dire s'attachant à reconnaître une réalité à l'idylle dramatisée par Salomon. Les notes de Jansens sur le Cantique ont été publiées à Lyon en 1586.

L'érudition exégétique fait entièrement place au lyrisme le plus sublime dans les ouvrages de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix qui s'inspirent directement du *Cantique*. Les *Conceptos del Amor de Dios escritos par la Madre Theresa de Jesus sobre algunas palabras de los Cantares de Salomon* (édit. Silverio, t. IV), éditées pour la première fois par le P. Jérôme Gracian (Bruxelles, 1607), nous livrent sous forme d'exhortations toutes directes et spontanées, les plus brûlants accents mystiques de la sainte. Ce précieux livret a échappé par bonheur aux flammes où elle l'avait jeté. Selon le P. Jérôme de Saint-Joseph cité par le P. Silverio, les *Conceptos* auraient été écrits entre 1571 et 1573, mais le P. Silverio, en raison des divergences notables relevées entre les différentes copies, se demande s'il n'y a pas eu deux rédactions de la sainte sur les mêmes thèmes (*Obras*, IV, p. LIV). On notera (c. 1, p. 216) la hardiesse avec laquelle la sainte blâme la pusillanimité des âmes qui redoutent de lire le *Cantique* parce qu'elles ne le comprennent pas.

Sans être un commentaire, le *Cantique spirituel* de saint Jean de la Croix, s'inspire trop immédiatement du *Cantique* de Salomon pour qu'on puisse omettre de le nommer ici. Le lyrisme y atteint sans doute son point culminant et s'y exprime en des images qui sont celles mêmes du livre inspiré. Tout didactique par la forme, le commentaire du Carme JEAN DE JÉSUS-MARIE († 1615) (*Opera omnia*, Cologne, 1621, t. I, 229-419) vise surtout à la clarté. Il poursuit l'explication du verset en distinguant les différentes significations attachées à chaque symbole.

C'est aux prédicateurs que Michel GHISLIERI († 1646), clerc régulier romain, destine ses remarquables *Commentaria in C. C.* (Rome, 1609; Anvers, 1619). Chaque verset fait l'objet de quatre explications subdivisées elles-mêmes en autant de « sens » qu'en comporte chaque symbole. L'expositio 1 explique la lettre; la 2e est une application à l'Église, la 3e à l'âme fidèle, la 4e à la Sainte Vierge. A ce vaste inventaire de la tradition s'ajoute par manière d'appendice une chaîne patristique puisée dans les Commentateurs du *Cantique*.

Le même procédé d'exposition avait été employé par le Jésuite belge Martin DEL RIO († 1608) dans son *Commentarius quadruplex in C. C. et Catena mystica* (Ingolstadt, 1604), mais le détail de ses explications est d'un goût discutable (cf. Cornély, *Introductio in V. T.*, p. 194). Il ne peut être question de citer ici tous les Jésuites qui dans les diverses universités où ils enseignent, continuent la tradition de leurs devanciers en commentant le livre de Salomon. Dans les tables de la Bibliothèque de Sommervogel (t. X dû au P. Bliard, col. 32-34) leur liste ne compte pas moins de quarante noms.

Notre intérêt doit se porter plutôt sur l'effort de vulgarisation spirituelle qui a cherché un thème d'inspiration dans le *Cantique*.

Le P. NIEREMBERG († 1658) a écrit tout un petit traité de mystique à propos du seul verset : Veni de Libano. Le *Tratado sobre el lugar de los Cantares Veni de Libano explicado de la Perfectión religiosa*, Madrid, 1642, disserte successivement de la vocation religieuse, des vœux, des vertus théologales et des trois voies spirituelles. C'est une sorte de compilation des commentaires du *Cantique*, plus qu'une explication du texte lui-même.

Par contre le *Cantique* est commenté en entier par le P. Louis DU PONT dans un volumineux traité de théologie ascétique et mystique présenté sous forme d'instructions : *Expositio moralis et mystica in C. C.* (Cologne, 1622). Le tome I pose les principes généraux de la vie spirituelle en suivant les 2 premiers chapitres du *Cantique;* le tome II se réfère à la suite du livre de Salomon et envisage surtout la pratique. L'auteur nous avertit lui-même que son plan l'amène à se répéter et nous retiendrons surtout que cet ouvrage doit son principal intérêt à l'esprit traditionnel qu'il a puisé dans les commentaires patristiques du *Cantique*.

Le Père CASALICCHIO († 1700), auteur de nombreux écrits ascétiques, met le *Cantique* à la portée des âmes méditatives : *Meditazioni sopro luoghi più principali della Sacra Cantica giusta l'esposizione die' Sant Padri e d'altri Sacri Espositori*, Naples, 1692, et deux ans plus tard : *Meditazioni sopra la Sacra Cantica de Salomone per tutti li giorni dell' Anno*, Naples, 1694. Utilisation pratique de l'immense trésor doctrinal réuni par les commentateurs.

Dans la même ligne de vulgarisation, se multiplient les ouvrages écrits en langues modernes : *Considérations pieuses sur le C. des C.* (traduit de l'espagnol en 1609) du franciscain Jean DES ANGES; en 1616 à Anvers, *Explication mystique* écrite en flamand par le prêtre belge Jean GORCOMIUS († 1628); en 1617 à Lyon, *Pensées pieuses sur le Cantique des Cantiques* par Henri DE LA TERRASSE; en 1627 à Paris, *Exposition mystique et morale du Cantique des Cantiques* de Claude HOPIL; en 1653 à Reims, *Les délices de l'homme intérieur ou exposition du Cantique des Cantiques* du Carme Pierre-Thomas DE SAINTE-MARIE; en 1661 à Paris, *L'idée parfaite du divin Amour, ou Exposition du Cantique des Cantiques* du Capucin LÉANDRE DE DIJON, citée aussi sous le titre : *Les vérités de l'Evangile ou l'idée parfaite de l'amour divin dans l'intelligence cachée du Cantique des Cantiques* (cf. P. Scheuer, *Bibliographie sur la Contemplation infuse* n° 321, RAM., 1923); en 1684 à Valence, un *Commentaire ou exposition mystique du Cantique* (en espagnol) de la dominicaine Hippolyte DE JÉSUS (Isabelle de ROCABERTI); en 1690 à Paris, *Le Cantique des Cantiques, traduit en français... sens littéral, historique et spirituel* d'Armand de GÉRARD chanoine de Sarlat; en 1707 à Paris, *L'Année affective ou sentiments sur l'amour de Dieu tirés du Cantique des Cantiques*

pour chaque jour de l'année du Minime J.-B. AVRILLON (cf. *supra*, I, col. 1185).

Parmi les commentaires en latin sont à signaler ici : *Canticum Canticorum Ecclesiae Dei et animae sanctae applicatum* du Frère mineur hollandais Balduinus JUNIUS (Bauduin de Jonghe), Anvers, 1631; *De vero cantici canticorum Salomonis tum historico tum spirituali sensu*, Milan, 1640, du théatin Paul ARESI († 1644) disciple distingué de Michel Ghislieri; *Brevis super Cantica Canticorum accentus ab Evangelii concionatoribus et animarum directoribus annotandus*, Rouen, 1675; surtout le *Canticum Canticorum Salomonis*, avec traduction française et explication de BOSSUET (*Œuvres*, édit. Lachat, t. I, 569-678) : « On trouve dans ce Commentaire, dit le P. de la Broise, beaucoup d'art et de délicatesse dans l'exposition, beaucoup de science et de piété dans l'interprétation mystique » (DB., I, 1866). Bossuet est l'un des rares commentateurs catholiques partisans du « sens typique ».

Une nomenclature complète comprendrait d'assez nombreux hétérodoxes : luthériens, calvinistes et anglicans.

Nous nous bornerons à signaler trois commentaires jansénistes, au moins de tendance : Libert FROIDMONT († 1653), l'ami de Jansénius, qui a laissé un *Commentarius in Cantica Canticorum*, Louvain, 1652, très janséniste; Charles HERSENT, ex-oratorien, qui, outre un ouvrage sur Denys l'Aréopagite, a écrit *La Pastorale sainte, ou paraphrase du Cantique des Cantiques*, Paris, 1635 (cf. Batterel, *Mémoires*, édit. Ingold, I, p. 372) et Jean HAMON, une *Explication du Cantique des Cantiques* revue et corrigée par M. NICOLE, 4 vol. in-12, Paris, 1708.

Pour clore notre fructueuse, encore que très incomplète, enquête sur le XVIIe siècle il nous reste à citer le célèbre ouvrage de Mme GUYON : *Le Cantique des Cantiques de Salomon avec des Explications et Réflexions qui regardent la vie intérieure*, Grenoble, 1685. « J'écrivis le Cantique des Cantiques en un jour et demi, a-t-elle dit dans sa *Vie* (Paris, 1790, t. 2, ch. 21, p. 247), et encore reçus-je des visites. La vitesse avec laquelle je l'écrivis fut si grande, que le bras m'enfla et me devint tout roide. » Cet opuscule est avec *Le moyen court* celui qui a été condamné des premiers : d'abord par l'Archevêque de Paris en son Ordonnance du 16 octobre 1694, puis par les signataires des *Articles* d'Issy : Bossuet (16 avril 1695), Noailles (25 avril 1695); Bossuet l'a cité explicitement dans son *Instruction sur les états d'oraison* (Traité I, l. I, n. 10, 11) où il atteste qu'il est l'un des ouvrages quiétistes « qui ont le plus piqué la curiosité et le plus ébloui le monde ».

Pour combattre l'influence de ce commentaire, dom Innocent LE MASSON, général des Chartreux a composé des *Sujets de Méditations sur le Cantique des Cantiques... à l'usage des Religieuses Chartreuses*, La Correrie, 1691 et 1692 (cf. RAM., 1936, p. 375).

La condamnation du Quiétisme n'est sans doute pas étrangère à la pénurie d'ouvrages sur le Cantique que l'on constate au XVIIIe siècle. Cornely ne voit guère à signaler que l'*Expositio in Cant.* (Paris, 1770) du Bénédictin J. ANSART (cf. sa notice I, 689) et le *Commentarium in tres libros salomonicos*, Vienne, 1780, du franciscain Victor ZINK (Cornely, *Introductio*, 2, 210). L'*Expositio* de A.-J. Ansart se présente sous la forme d'un dialogue entre le Christ et l'âme fidèle; ouvrage, au reste, de médiocre valeur (cf. Hurter, *Nomenclator* 5, 369); quant au commentaire de Zink, c'est l'œuvre d'un exégète (cf. *ibid.*, p. 101). Parce qu'ils ne sont pas dépourvus de tout intérêt pour la spiritualité, on peut ajouter les commentaires ou traductions de Nicolas CELOTTI : *Expositio Cantici Canticorum* (Venise, 1761), littéral et mystique; le *Spiegamento della Cantica sul testo ebreo* (Venise, 1767) de Michel-Ange CARMELI († 1766), O. min., orientaliste distingué.

Le Cantique des Cantiques, Paris, 1704, du Janséniste DUGUET († 1733) est plutôt apologétique mais reflète assez la mentalité de son auteur (cf. Hurter, *Nomenclator*, 4, 1129).

On possède du P. de CLORIVIÈRE un commentaire resté manuscrit (1800) (cf. Sommervogel, *Bibliothèque*, t. II, p. 847).

4. — Période moderne. — Les préoccupations apologétiques dominent l'exégèse du XIXe siècle, entraînant des soucis d'objectivité qui éliminent ou laissent au second plan les effusions lyriques ou les questions proprement spirituelles.

Le commentaire de Joseph-Léon HUG : *Das Hohe Lied in einer noch unversuchten Deutung* (Fribourg, 1814) est une rêverie sans intérêt pour nous. Le *Canticum Canticorum illustratum ex hierographia Orientalium*, Munich, 1818, de Jérôme KISTEMAKER, suit le sens littéral allégorique. Les commentaires du Sulpicien LE HIR publiés par Grandvaux (Paris, 1869), du Jésuite GIETMANN (Paris, 1890) fournissent les éléments d'une saine exégèse. D'un point de vue plus résolument mystique sont à signaler : A. SCHULER, *Das Hohe Lied*, Wurzbourg, 1858; P. Schegg, *Das Hohe Lied Salomons von der heil. Liebe*, Munich, 1885; LANGER, *Das Hohelied nach seiner mystiken Erkläung*, Fribourg, 1889; l'abbé BREVET, *Le Cantique des Cantiques ou l'Amour réciproque de Jésus-Christ et de l'Église*, Paris, 1890. Citons encore deux commentaires eucharistiques : *Das Geheimniss des Glaubens, d. i. die Weisheit oder das Hohelied erklärt durch das Sacr. des allerheiligsten Fronleichnams*, Munster, 1835, du Franciscain GOSSELER († 1856) et *Le Cantique des Cantiques appliqué à l'Eucharistie* de Mgr de La BOUILLERIE († 1882).

La connaissance chaque jour plus approfondie de la littérature orientale et l'étude plus objective du genre parabolique auquel appartient le *Cantique* de Salomon donnent aux commentateurs le moyen d'enrichir encore le patrimoine spirituel qui en est issu. La plupart envisagent plutôt le côté technique que le côté proprement mystique. Tous, cependant, travaillent à leur manière à maintenir dans l'Église l'influence hautement sanctifiante exercée par ce poème inspiré d'un caractère si spécial. Nous donnons donc une liste des principaux commentateurs qui ont écrit depuis le début du siècle : A. von SCHOLZ, *Kommentar über das Hohe Lied*, Leipzig, 1904; P. ZAPLETAL, *Das Hohelied*, Fribourg en Suisse, 1907; J. HONTHEIM, *Das Hohelied*, Fribourg-en-B., 1908; P. JOÜON, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1909; R. MUNZ, *Die Allegorie des Hohenliedes*, Fribourg-en-B., 1912; Maria de MICHELI, *S. Bernard et le Cantique des Cantiques*, Bruxelles, 1923; P. TAOUSSI, *Le Cantique des Cantiques*, Abbeville, 1923; A. MILLER, *Das Hohelied*, Bonn, 1927; G. RICCIOTTI, *Il Cantico*, Turin, 1928; F. RUFFENACH, *Cant. C., exegetice enarratum*, Rome, 1932; E. KALT, *Das Hohelied*, 1933; POUGET et GUITTON, *Le Cantique des Cantiques*, Paris, 1935.

Il convient de faire une place à part à deux commentaires récents qui donnent davantage à la spiritua-

lité. *Le Cantique de l'union à Dieu* du P. E.-M. LEBEAU, S. J. (Bruges, 1925) envisage le *Cantique des Cantiques* dans ses applications à l'âme fidèle. L'auteur nous avertit lui-même que « ce Commentaire relève plus encore de l'ascétique que de l'exégèse et prétend bien plus à être considéré comme livre de *piété* que comme livre *savant* » (p. 7). Celui dont l'auteur signe : Robert DE LANGEAC : *Virgo fidelis. Commentaire spirituel du Cantique des Cantiques,* Paris, 1931, est d'un prêtre « visité depuis longtemps par la souffrance et qui tient à rester inconnu ». On y retrouve les accents d'un lyrisme étroitement apparenté à celui des Grégoire de Nysse, des Bernard et des grands mystiques du Carmel.

Sur l'histoire et la méthode de l'exégèse propre au *Cantique*, il suffit de renvoyer à Cornely : *Introductio in Vetus Testamentum,* II, p. 184-210 et à Gietmann, *Commentarius in Ecclesiasten et Canticum Canticorum.* Paris, Lethielleux, 1890 (*Cursus Scripturae sacrae* de Cornely). On trouvera également une introduction intéressante dans le commentaire de Pouget et Guitton, Paris, Gabalda, 1935 (cf. VS, 1er oct. 1934, Sup. p. 1-33). Pour la nomenclature : Hurter, *Nomenclator literarius,* P. Glorieux *Répertoire des Maîtres en Théologie de Paris au XIIIe siècle,* Paris, 1933 et les autres ouvrages de bibliographie mentionnés dans le corps de l'article.

André CABASSUT, O. S. B. et Michel OLPHE-GALLIARD.

CANTIQUE SPIRITUEL. — *1. Aperçu historique.* — *2. Valeur spirituelle.*

Le cantique spirituel remonte aux origines chrétiennes. Saint Paul invite ses disciples à s'entraîner « en chantant des cantiques spirituels » (Ephés., 5, 19; Col., 3, 16); et nous savons que la première génération chrétienne, avant de composer ces hymnes que la race née de l'Évangile se passera en héritage, s'exerçait au chant des *Psaumes* reçus de la Synagogue.

Ainsi dès l'origine nous trouvons les deux formes du cantique : le cantique *populaire* et le cantique *spirituel proprement dit ;* celui qui vient pour redire une leçon qu'il faut graver dans la mémoire, et celui qui laisse échapper l'intensité des sentiments dont l'âme vibre.

Il devait en être ainsi, car « chanter est naturel à l'esprit de l'homme », observait saint Augustin, et Chateaubriand écrivait un jour profondément : « L'homme chanta d'abord et parla ensuite. »

Non seulement la Bible nous a gardé ces très anciens cantiques de l'humanité primitive; mais nous retrouvons les mêmes rythmes sacrés dans toutes les vieilles religions. Et le missionnaire qui a le souci de l'éveil religieux et chrétien d'une race neuve, sait recourir au chant, pour en cultiver la vie spirituelle.

Ces rapides observations feront peut-être sentir qu'il y aurait quelque chose de factice dans la division en cantique populaire et en cantique spirituel. A l'origine ils se distinguaient peu; mais on remarquera qu'il y a loin d'un cantique spirituel de saint Jean de la Croix au rythme inventé par le Bienheureux Grignion de Montfort pour enseigner, par exemple, à ses auditeurs ce que nous apporte l'Eucharistie : « O l'auguste Sacrement ». Et pourtant le Bienheureux Grignion de Montfort lui-même, ce maître du cantique populaire, a laissé des compositions comme « O sagesse, venez, le pauvre vous en prie » qui sont de vrais cantiques spirituels.

Pour ces raisons il nous paraît impossible d'esquisser séparément l'histoire de l'un et de l'autre. Rien ne marque mieux cette hésitation que l'hésitation même du sens des mots : Psaume, chanson, cantique, choral; ces vocables ne prennent que lentement leur sens définitif.

I. — APERÇU HISTORIQUE

1. DES ORIGINES AU XVIe SIÈCLE. — C'est un cantique populaire que le Psaume qui avait tenu en éveil l'âme juive; en un sens nouveau il éveillera l'âme chrétienne qu'il invitera et préparera à revivre le mystère de Jésus.

Et déjà le *Benedictus,* le *Nunc dimittis* et le *Magnificat* avaient repris et renouvelé le thème de la louange qui monte vers Dieu et son Christ.

C'était une veine ouverte. On chantait à l'assemblée chrétienne et on chantait dans les prisons de l'empire. Les actes des martyrs en témoignent après les plus antiques écrits des apologistes comme saint Justin. Nous voudrions avoir quelques-uns de ces vieux chants mais ils n'étaient pas intangibles comme l'Écriture, et il faut arriver au IIIe siècle pour en trouver des fragments. Ils iront se développant et s'enrichissant jusqu'à ce que la liturgie les intègre dans sa vie et leur donne une stabilité vénérable.

On avait bien compris quelle portée pouvaient avoir ces chants mesurés, puisqu'on nous dit qu'Arius s'en servait pour propager ses erreurs.

La littérature grecque chrétienne contient de ces hymnes populaires autant que spirituels dont le développement caractérisa la poésie de l'époque byzantine : cantiques au Christ et cantiques à la Vierge, toute la foi s'y exprime. Le Syriaque saint Éphrem y avait noté par surcroît tout le frémissement de la vie. La littérature latine chrétienne aura aussi ses cantiques plus graves en leur brièveté, d'où nous viendront les belles hymnes du bréviaire, et comment ne pas évoquer ici le nom de saint Ambroise, avec celui du poète, Prudence, et sans doute de l'évêque de Poitiers Fortunat.

Mais à mesure que s'élargissent les frontières de l'empire où pénètrent en Occident les barbares, la langue latine devient de plus en plus inintelligible aux races qui s'ouvrent pourtant à la foi du Christ. Et le cantique populaire reprend en langue vulgaire, son office de catéchiste : il enseigne et il émeut ces rudes âmes.

Ceux qui se sont attardés à étudier les origines des littératures modernes européennes : allemande, anglaise, espagnole, française et italienne, sans oublier la langue d'Oc, ont été surpris d'y rencontrer ces vieux poèmes religieux; poèmes chantés, qui sont d'authentiques cantiques populaires ; parfois assez frustes, quelques-uns, en Allemagne et en Provence surtout, sont d'une très belle venue.

Et telle cantilène dont le développement donnera naissance au théâtre religieux reparaîtra ensuite en forme plus courte dans la chanson pieuse qui avance de pair avec les traductions des Psaumes et des hymnes en langue vulgaire.

Tandis qu'ils fleurissent à travers tout le moyen âge, le latin, langue des clercs, se prête à d'autres cantiques infiniment plus nuancés, vrais cantiques spirituels qu'on inscrira sous le nom de saint Bernard ou de tel autre grand saint. D'ailleurs nous en connaissons signés d'Adam de Saint-Victor, de saint Thomas d'Aquin, ou de Jacopone de Todi.

On le voit, la séparation se creuse entre le cantique populaire et le cantique spirituel, mais cela ne veut pas dire qu'il n'y aura pas échange de l'un à l'autre.

2. Du XVIe siècle a nos jours. — Nous avons trouvé le cantique populaire un peu partout en Occident.

Voici qui va lui donner un regain de vie. C'est le moment où l'on se reprend à traduire les psaumes en vers. Traduction souvent assez libre sans doute; et parfois aussi le Psaume ne sera bientôt qu'un prétexte à prendre son élan, comme dans tel cantique de Luther. Mais dans le trouble de cet âge qui s'amorce avec la Renaissance, et verra le Protestantisme, le cantique se fera prédicateur. L'hérésie l'utilise fort; mais aussi le catholicisme, comme on l'avait déjà vu à l'âge précédent avec le cordelier Tisserand; ainsi fera plus tard le breton Michel Le Nobletz († 1652).

Examinons de près ce XVIe siècle. Le cantique spirituel éclate en splendeur avec une sainte Thérèse et un saint Jean de la Croix. C'est le chant mystique de l'âme plus que le chant populaire que l'on entend quoiqu'il s'exprime en langue vulgaire. Il chante pour Dieu, mais il dit les intimités divines et les merveilles opérées par l'action de l'Hôte divin dans l'âme. Aussi ces strophes inspirées iront-elles à éveiller tout un monde mystérieux de pensées profondes, toute une théologie mystique.

Le cantique populaire qui s'adapte aux besoins de, cette époque troublée se révèlera comme une prière comme une affirmation de foi, comme une défense aussi, et comme un enseignement; là surtout où la lutte religieuse a été vive. Mais tandis que les protestants se tiennent plutôt aux psaumes qu'ils traduisent, en France comme en Angleterre et en Allemagne, les catholiques se laissent emporter à leur élan de chanter toute l'étendue de leur foi. Ils se montrent fidèles en cela à la tradition des hymnes de l'Église, à la tradition du moyen âge qu'ils continuent.

Rappelons quelques noms. Nous laisserons de côté les protestants authentiques. Quelques-uns se trouvent sur les frontières de l'hérésie et demeurent catholiques quand même, comme le premier Marot et Marguerite de Navarre; citons aussi Denizot et le franciscain Légier Bontemps.

Après que le concile de Trente aura dégagé les esprits des difficultés où les pensées hésitaient, la Réforme catholique continuera le bel effort du XVIe siècle. Et c'est un magnifique entrain qui souffle à travers le XVIIe siècle.

Sans doute on ne retrouvera plus les strophes géniales d'un saint Jean de la Croix, encore que le cantique mystique ne soit pas méprisable aux mains du P. Surin. Toutefois, le vrai lyrisme religieux est ailleurs que dans les vers; qui songerait à aller le chercher dans les poésies de Bossuet, bien qu'il en ait beaucoup écrit; ce lyrisme se rencontre dans la prose de Bérulle, de Monsieur Olier et dans la langue splendide des *Élévations sur les mystères*. On ne peut omettre pourtant de signaler ici les cantiques de Fénelon et de Mme Guyon, dont il y aura à parler à l'occasion du quiétisme, cantiques mystiques assurément.

Le cantique populaire, par contre, bat son plein.

Comment le XVIIe siècle, et singulièrement le XVIIe siècle missionnaire, l'a-t-il conçu? Dans la diversité des esprits — je ne parle pas ici des poésies religieuses de Corneille et des cantiques de Racine où étincellent tant de beautés, — on pense qu'il y aura loin d'un cantique composé par Fénelon par exemple à un cantique écrit par Martial de Brive. Cependant il semble bien qu'une note demeure : il faut enseigner encore plus qu'émouvoir. Pour émouvoir, on s'en remet au discours, à la communication avec l'âme de la foule, la grâce de Dieu, sinon à la musique, qu'on choisissait souvent, en prenant les airs qui étaient en vogue.

Voyons la place du cantique populaire dans la mission; et je prends ici comme type une mission du Bienheureux Grignion de Montfort, puisqu'il est demeuré comme maître du cantique populaire. Il a disposé tout l'ordre de sa cérémonie sans rien laisser au hasard : il savait que si la prière occupe la place principale, et il faisait prier le Rosaire, le chant est aussi une façon de prière qui ouvre l'esprit à entendre la parole de Dieu ; mais c'est encore une formule qui concentre la prédication et l'enfonce dans la mémoire. Quand il organisait des processions il réservait pareillement aux cantiques une place importante. C'est ce qui explique qu'en 1711, dit Grandet, il ait pensé à éditer un recueil de ses cantiques. Lui qui laissera inédit ce chef-d'œuvre : le *Traité de la Vraie Dévotion à la Sainte Vierge*, il imprime un recueil de cantiques de 120 pages.

Le thème qui anime le cantique se développera chez lui d'une manière simple et rigoureuse. Voici le chant :

Je suis hors de moi-même
Voyant l'abaissement
Où la Grandeur suprême
Est au Saint Sacrement.

Il notera l'humilité de Jésus-Christ, — qui devient notre avocat près du Père, — se fait notre supplément pour l'aimer, — vient glorifier sa majesté, — aussi les anges le louent,— mais ceci appelle que nous le visitions en retour, — que nous lui ouvrions nos cœurs, — alors la louange de Dieu sera parfaite.

Ainsi en 8 strophes, le poème achève sa leçon magnifique de religion profonde. Et ce que proposait ce beau cantique que nous avons brièvement analysé, nous le retrouverions dans les autres. C'est la manière du Bienheureux de Montfort.

Ce que pensait le Bienheureux de Montfort, les autres grands missionnaires, M. Leuduger, saint Jean Eudes, le P. Maunoir, le P. Martial de Brive, comme déjà au XVe siècle, Jean Tisserand, l'avaient pensé et pratiqué avant lui, c'est ce qui explique que nous ayons tant de recueils de cantiques imprimés à cette époque (cf. la Bibliographie dressée par M. Gastoué dans *Le cantique populaire*, Paris, 1924).

Cet élan est demeuré à travers tout le XVIIIe siècle; disciples du Bienheureux de Montfort et autres missionnaires attendent du cantique ce qu'il en avait attendu. Et celui qui a senti vibrer une foule chrétienne en attendrait-il autre chose? On comprend dès lors qu'on ne soit pas délicat dans le choix! Se rencontre-t-il des cantiques dûs à la plume de Voltaire? je ne sais, mais il en est qui sont signés de Pellegrin qui n'avait pas fait contrat avec la sainteté. Le P. Vatel, dans le recueil qu'il publia en 1737, les met à la suite de ceux du Bienheureux de Montfort, où ils font bonne figure; il retouche d'ailleurs les uns et les autres, on ne saurait l'en louer, certes; mais du moins a-t-il compris que le genre académique n'est pas de mise ici et qu'on n'aurait que faire de la poésie de Jean-Baptiste Rousseau et de Louis Racine.

Toutefois, on pense bien que la flamme qui brûle au cœur d'un saint laisse un tout autre trait : telles, par

exemple, les chansons brûlantes de saint Alphonse de Liguori.

En tous cas, peuple de France et peuple d'Italie ou d'Espagne, les foules chrétiennes ont aimé ces cantiques qu'elles voyaient clairs, vigoureux, bien rythmés.

Aussi au lendemain de la Révolution, ceux qui ont travaillé à relever les ruines morales et religieuses de ces temps douloureux ont repris les vieux cantiques que le XVIIIe siècle avait chantés. Et parce que des besoins nouveaux ou des difficultés nouvelles avaient surgi, ils en ont composé d'autres : un missionnaire comme l'abbé Combalot n'y pouvait manquer, ni un catéchiste comme l'abbé Dupanloup.

L'influence romantique ne manquerait pas de se faire sentir dans ces productions nouvelles; et on ne peut pas dire qu'elle fut toujours heureuse, ni toujours malheureuse sur le cantique populaire. Qu'on songe au P. Lambillote et au P. Hermann, pour citer deux des plus connus.

Les vieux airs portaient donc des paroles nouvelles, ou les vieilles strophes arrivaient avec des airs nouveaux dont on ne voudrait pas dire qu'ils furent toujours parfaitement choisis, pris parmi les airs de marche ou tirés des opéras. Parfois de nouveaux cantiques sortaient tout équipés, comme plus tard « Je suis chrétien » ou « Quand les méchants diront ».

Vers la fin du XIXe siècle et le début du XXe, des préoccupations d'ordre musical, en même temps que d'érudition, invitèrent à retoucher les vieux cantiques pour reprendre les strophes qui paraissaient mal rythmées; et souvent on le fit heureusement. Puis on voulut, avec des formules musicales nouvelles, rénover le cantique populaire. Ordinairement les formules musicales étaient fort belles; mais on ne saurait assurer que les paroles apportèrent toujours ce dont les foules chrétiennes ont besoin : clarté et vigueur de pensée. Peut-être aussi y eut-il quelque excès à vouloir trop exclusivement revenir à des mélodies grégoriennes!

En disant ceci, nous ne prétendons pas nous engager dans des polémiques où l'âpreté et le parti-pris voisinaient avec la vérité. A chacun de voir et de faire l'application ici ou là.

C'est si bien le mouvement de l'âme de chanter ainsi que ces chants retentissent dans la renaissance religieuse en Angleterre, avec Keble, Newman, Faber; et le « Westminster Hymnal » saura en recueillir les meilleurs. En ses recueils où elle chante, on entend pareillement respirer l'âme flamande. On sait de quoi est faite la richesse des immortels chants de Bach; je veux bien que la musique y élargisse immensément la poésie, mais elle s'y trouve; aussi l'âme religieuse allemande prit-elle bien garde que cette poésie chrétienne ne se perdit pas. Si elle avait été utilisée par Luther, elle était d'origine chrétienne, saint Bernard n'avait-il pas admiré les vieux chants d'Allemagne? Elle avait rejailli à Oberammergau, elle retentit dans les assemblées religieuses dont elle stimule la foi. Des recueils approuvés en gardent l'essentiel.

Une enquête qui prétendrait à être complète irait recueillir les chants de Pologne et de Tchécoslovaquie qui obéissent au même besoin spirituel. Et je n'ai nommé ni l'Italie ni l'Espagne qui sont plus près du latin, et en sentirent moins le besoin.

Tel se présentait le cantique populaire soucieux d'avoir l'audience des foules; mais il restait toujours à l'âme de chanter avec son Dieu. Telles odes de Lamartine ou de Victor Hugo seraient de vrais cantiques spirituels; et qui refuserait d'y inscrire « Mon Dieu m'a dit... » de Verlaine, à condition qu'on ne donne pas à « spirituel » le sens absolu de « mystique »? Et je néglige ceux que tout le monde reconnaît comme spécifiquement chrétiens, de Le Cardonnel à Maurice Brillant.

Ce goût de parler à Dieu en cantiques spirituels se trouve dans les monastères, Carmels ou autres. Il ne s'agit pas d'en surfaire la valeur littéraire. Je dis seulement qu'ils apportent la vibration des âmes, par exemple chez sainte Thérèse de Lisieux. Cette vibration que communique avec une puissance énorme telle strophe de Péguy, telle ode de Claudel.

Ainsi c'est une moisson immense que nous avons recueillie, une immense moisson que nous n'avons pas recueillie. Car il faudrait entendre toutes les langues du monde qui parlent « chrétien » et être familier avec toutes les littératures; et même au-delà, puisque ces peuples qui viennent à la vérité du Christ et qui n'ont pas encore de cantiques veulent des cantiques, demandent qu'on leur en « invente », et les chantent. Rappelons pour mémoire ce que les fils de Grignion de Montfort ont fait pour leurs convertis du Shiré; tous les missionnaires ont agi de même.

II. — VALEUR SPIRITUELLE.

Comment comprendre, comment apprécier le cantique dont nous venons de marquer à quel point il fait partie de la vie des foules chrétiennes?

Le cantique spirituel ressortit à la littérature religieuse. Sainte Thérèse ou Surin, Verlaine ou Péguy, Claudel ou Newman, ces grands noms nous disent comment nous devons les juger.

Le cantique spirituel ne sera pas nécessairement mystique, si l'on entend par là une grâce singulière qui tire de l'ordre commun des vies humaines. Qu'on nous donne une âme qui a éprouvé une touche profonde de la grâce de Dieu et en a vibré, et qui ensuite s'essaie à traduire cette vibration même, j'appelle cela cantique spirituel; même quand je n'y trouve rien qui sorte de la voie ordinaire, même quand le cantique exprime un splendide moment d'une vie qui se tient trop souvent au-dessous des démarches chrétiennes, comme chez Verlaine.

Ainsi le cantique spirituel pourra comporter la lumière, fruit de l'extase extraordinaire, mais non pas nécessairement : une âme qui vibre sous l'archet du divin amour, et c'est assez. De saint François d'Assise, sainte Thérèse, saint Jean de la Croix à Péguy et à Maurice Brillant, la moisson est immense.

Ces cantiques porteront donc leur musique en eux-mêmes, dans le nombre et le rythme de leur phrase et dans l'orchestration de la strophe et de tout le poème. On les appréciera comme on apprécie Bossuet en ses *Élévations* et Chateaubriand en telle page de ses *Martyrs*, ou telle ode de V. Hugo. Aussi, pour le dire en passant, on voit la difficulté de juger à travers une traduction, une musique privée de l'harmonie de toutes ses résonances.

Quant à leur pensée et au mouvement qui l'emporte, nous les jugerons comme on juge une élévation d'un mystique, ou la méditation d'un chrétien, en fonction de toute la théologie qui s'y exprime et qu'elles évoquent. D'ailleurs nous n'avons plus à nous attarder ici et nous renvoyons à l'étude consacrée à chacun de ces maîtres, et à la POÉSIE SPIRITUELLE.

C'est plutôt le *cantique populaire* qu'on nous demande d'apprécier. Voici ce qui importe : qu'il soit clair en son expression et ferme en sa pensée; afin qu'il parle à l'esprit d'abord, à l'intelligence plus qu'à l'imagination et au sentiment. Le missionnaire sait comment il faut juger ce qui est vaporeux et inconsistant; il a mesuré qu'on ne fait point avec de telles formules si pauvres, l'union des foules dans le Christ.

Le cantique enseignera donc. Il gravera dans l'esprit ce qui a été prêché d'autre part. Il gravera les grands traits, essentiels, de la créance. Il n'est pas un traité de théologie. Il faudra qu'il soit assez court et bien condensé, du moins de nos jours où les heures sont brèves. Au XVIIIe siècle, comme le sermon, il pouvait prendre plus d'ampleur. Mais qu'il soit évocateur, avec son refrain. Pensée, poésie populaire ne signifient nullement pauvreté de pensée et médiocrité de présentation. Chez le peuple, idée et image ne font qu'un.

Et par surcroit, qu'il soit sonore et bien rythmé afin de saisir tout l'être. Il viendra donc porté par la musique et la portant en retour. Que faut-il entendre par là? On n'attend pas que je traite ici du côté musical (voir MUSIQUE RELIGIEUSE). Je veux dire seulement que la musique ne doit pas trahir l'élan des paroles, mais l'aider, le souligner, le prolonger même par sa vibration qui l'enfonce dans le cœur. Autre sera donc la musique qui appelle le chant de la multitude, et autre celle qui détaille les variations d'une pensée très riche. Bach n'écrit pas un « air » comme un « choral » qui scande une forte pensée.

Resterait une question : *de l'utilité des cantiques*. N'est-il pas nuisible parfois de s'entretenir dans le rêve par les cantiques spirituels?

Ce grief qui s'adresserait aussi bien à toute lecture pieuse ne tient pas, ou bien il faudrait en revenir à la décision de Platon qui chassait les poètes de sa République. Il y aura toujours des esprits qui seront à ce point dénués du sens du vrai qu'ils penseront avoir réalisé tout ce qui les aura charmés un instant. A ceux-là il faut déconseiller cette lecture qui affaiblirait une volonté déjà débile. Mais pour les autres, qui ont senti ce qu'une haute et claire pensée porte de virtualité, il faut leur persuader de chanter ces cantiques qui leur viennent comme autant d'appels à la vie pleine et riche, la belle vie chrétienne.

Cantiques populaires et cantiques spirituels sont également bienfaisants. Saint Paul les recommandait, avons-nous dit. Il suffit d'en user avec sobriété « *sapere ad sobrietatem* », et de les traduire en formules de vie, en œuvres qui soient des preuves de foi et d'amour. Alors ces sentiments de ferveur qui dépassent les dispositions réelles ou du moins habituelles de l'âme, ne viendront pas comme une germination sans enracinement dans ces existences de « chrétien moyen ». Ils révèlent et ils réveillent les possibilités de cette grâce qui, au baptême, a été infusée dans notre nature pour la fermenter divinement.

A. Gastoué, *Le cantique populaire en France*, Paris, 1924. Ouvrage qui renferme une riche bibliographie sur le cantique, des origines à la fin du XVIIIe siècle. Articles de Gastoué, *Dictionnaire pratique des connaissance religieuses :* Cantate, Cantique, Chant populaire, Choral, Musique religieuse, Psaume. — F. Fradet, *Les cantiques du Bx Grignion de Montfort*. Édition critique, Paris, 1929.

Il nous paraît inutile d'énumérer les nombreux *recueils de cantiques français* que chacun trouve à portée de sa main. Nous omettons également *les ouvrages de polémique* qui ont été publiés depuis une quarantaine d'années, ouvrages où l'on trouve d'ailleurs beaucoup à apprendre.

Le *motu proprio* de Pie X sur *la musique sacrée* (1903), s'il ne parle pas directement des cantiques populaires, donne cependant de sages directives sur la façon de les traiter.

Benjamin-Marie MORINEAU, S. M. M.

CAN-VERO ou **CAMBERO** (DIEGO DE). — Né à Alfaro (dioc. de Tarazona) en 1628, mort à Vienne (Autriche) le 9 mai 1703. Prend à 14 ans l'habit bénédictin à Saint-Martin de Compostelle; après ses études est envoyé en 1669 à Prague où il devient en 1678 abbé du monastère d'Emmaus et visiteur des maisons de la Congrégation de Montserrat. Après avoir travaillé à consolider l'observance monastique, il renonça en 1700 à la charge abbatiale et mourut trois ans après dans la retraite. Parmi ses écrits il faut signaler ici : 1) *Orpheus sacer, minores canonicasque Divini officii invitans Horas... pro adornandis virtutibus et profligandis vitiis, monita concionatoribus et animabus libans saluberrima...* Prague, 1692, in-fol. (commentaire pieux sur les petites heures de l'office divin). — 2) *Colossus benedictino-seraphicus. Organum Christiferum,* Prague, 1700, in-f° (ample commentaire sur le prologue et les 38 premiers chapitres de la Règle de saint Benoît). — 3) *Teda regalis SSmae et individuae Trinitatis*, Prague, 1693, in-8°, traité dogmatique affectif sur le mystère de la Trinité.

Archives de Valladolid, à Silos, t. 19, fols. 259-342. — D. A. Albareda, *La Congregación Benedictina de Montserrat a l'Austria i a la Bohemia,* dans *Analecta Montserratensia,* t. 5, 1922, p. 105 ss; 191-95. — Ziegelbauer, *Historia rei litterariae OSB.* Vindobonae, 1754, t. 3, p. 563; t. 4, 165. — B. J. Gallardo, *Ensayo de una Bibliotheca española de libros raros...* Madrid, 1863, I, p. 395. — [M. Alamo] *La Congregación de S. Benito de Valladolid,* dans ES., t. 66 (1929), p. 959.

M. ALAMO, O. S. B.

CAPECELATRO (ALPHONSE). — Célèbre cardinal italien, membre de l'Oratoire de saint Philippe Néri. Né le 15 février 1824 à Marseille, où son père était exilé pour raison politique, il rentra à Naples sa patrie, et fut admis en 1840 dans la congrégation de l'Oratoire. Il fut ordonné prêtre en 1847, et, en 1866, élu supérieur. En 1879, Léon XIII l'appela au Vatican comme vice-bibliothécaire. En 1880 il le nomma archevêque de Capoue, et en 1886 le créa cardinal. Il mourut le 14 novembre 1912.

Par son érudition, sa conscience d'historien, ses qualités littéraires le cardinal Capecelatro jouit d'un juste renom d'écrivain et de savant. Par la fraîcheur et la simplicité de son récit il charme et édifie le lecteur. Sa propre piété transparaît à travers ses écrits. Son œuvre est abondante et variée. Il convient de citer avant tout : *Storia di Santa Catarina da Siena e del papato del suo tempo*. Naples, 1856, 2 vol. — *Storia di San Pier Damiano e del suo tempo,* Rome, 1887. — *La Vita di San Filippo Neri,* 3e édition, Rome, 1901. — *Vita del Padre Ludovico da Casoria,* 2e édition, Rome, 1893. — *La Vita di Santo Alfonso Maria de Ligori,* Rome, 1893. — *Vita della Serva di Dio Paola Frassinetti,* Rome, 1900. — *La Vita di Gesù Christo,* nouvelle édition, Rome, 1915. — *Le Virtù Cristiane,* 2e

édition, 1913. — *Preghiere e Meditazioni*, 3e édition, 1909. — *Problemi Moderni*, 1904, et un grand nombre de sermons, discours, opuscules, lettres pastorales, etc.

A. Capecelatro, *I miei venticinque anni di episcopato*. Rome, 1905. — P. Cavallo, *Orazione funebre del cardinale Capecelatro*. Naples, 1913. — G. Mazzoni, *A. Capecelatro (Atti dell'Academia della Crusca*, 1911-1912).

Paul Auvray.

CAPET (Jean). — Religieux de la régulière observance de Saint-François, il étudia à Paris au collège de Navarre, puis à Boulogne-la-Grasse et devint docteur en théologie et en droit. Dans ses sermons inédits, jadis conservés à Coblentz, il déclare avoir entendu prêcher saint Jean de Capistran, Wadding, *Annales Ord. Min.*, ad an. 1331, n. 22. Il est surtout connu comme chapelain du cardinal Raymond Pérault († 1505). Ce fut par ses soins que Pérault, alors légat en Allemagne, envoya des reliques nombreuses aux Franciscains de Coblentz, à la bienheureuse Jeanne de Valois, fondatrice des Annonciades (30 juin 1504) et aux Sœurs Grises de Beauvais (20 août 1505). Dans une lettre écrite à Bâle le 30 juin 1504 à la bienheureuse Jeanne de Valois, R. Pérault lui annonce qu'il a fait rédiger par J. Capet *un traité de patience* pour « son espirituelle consolation ». Cet opuscule n'est pas autrement connu. De J. Capet le manuscrit 414 de la ville de Saint-Omer conserve l'ouvrage suivant : *Cy commenche la voie briesve de paradis contenante le pardon de paine et de coulpe, lequel se porra en ceste vie plusieurs fois acquerre et à la mort et aussy pour les trespassés, contenant trois conclusions théologalles, composées en l'an de grâce 1498*, etc. Cet écrit ne traite pas des indulgences, ainsi que plus d'un bibliographe l'a cru, mais des moyens d'obtenir la persévérance finale par la résignation à la volonté divine et la réception des sacrements de pénitence et d'extrême-onction.

Sbaralea, *Supplementum ad Scriptores*, Romae, 1806, p. 401. — P. Schlager, O. F. M., *Beiträge zur Gesch. der Kölnischen Franziskaner-Ordens Provinz*, Köln, 1904, p. 132. — N. Paulus, *Geschichte des Ablasses im Mittelalter*, Paderborn, 1923, t. III, p. 217. — F. Delorme, O. F. M., *Documents pour l'histoire du B. Gabriel-Maria* dans *La France Franciscaine*, Paris, 1927, t. X, p. 223-4. — V. Préfontaine dans la *Revue d'Hist. Franciscaine*, Paris, 1928, t. V, p. 306-7. — M. Michelant dans *Catalogue général des Manuscrits des bibliothèques publiques des départements*, Paris, 1861, t. III, p. 193-4. Des pièces relatives à J. Capet se trouvent dans le manuscrit 114 (Laing 32), p. 43, 84, 86, d'Edimbourg. C. Borland, *A Descriptive Catalogue of the Western Medieval Manuscripts in Edinburgh University Library*, Edinburgh, 1916.

Ephrem Longpré, O. F. M.

CAPILLA (André). — Né à Valence en 1529, est reçu à 15 ans dans la Compagnie de Jésus au début de 1554, fait son noviciat à Gandie, sous le rectorat du P. Ant. Cordeses; il étudie à Alcala (cf. dans Mon. Hist. S. I., *Litt. Quadrimestr.*, V, p. 503-5, une lettre de lui écrite comme étudiant de théologie à Alcala, le 11 janvier 1558, et en note un extrait du Catalogue de 1558 qui fixe ses dates de naissance et d'entrée; celles données par Astrain, III, p. 224 sont erronées; voir aussi, ibid., *Chronicon Polanci*, IV, 335-7, un extrait de l'histoire mss. du collège de Valence donnant son cursus vitae dans la Compagnie). Comme prêtre, il enseigne la théologie à Valence, où il est ensuite maître des novices et recteur. Attiré par la vie des Chartreux, il fait un premier essai pour passer de l'ordre de saint Ignace à celui de saint Bruno (à une date inconnue, mais pas avant son entrée dans la Compagnie comme le croit Dom Autore, DTC., VI, 1685, cf. Lettre de Borgia, n. 578, *Monum. Borgiae*, IV, 479); de nouveau en 1567, sans attendre l'arrivée de Gil Gonzalez chargé par Borgia d'étudier son affaire, il quitte Valence dont il était recteur, pour la Chartreuse de Porta Caeli. Revenu à Valence il est envoyé à Rome auprès de Borgia; là il enseigne la théologie, tente deux fois encore de se retirer à la Chartreuse (*Monum. Borgiae*, IV, p. 687, cf. 429, 467, 479); enfin en 1569, il entre définitivement à la Chartreuse de Scala Dei, autorisé par un indult de saint Pie V; il fait profession en 1570, est nommé peu après prieur dans diverses maisons et devient en 1587 évêque d'Urgel où il meurt en 1609. A peine nommé évêque un de ses premiers soins avait été de fonder dans sa ville épiscopale un collège de la Compagnie.

Comme Chartreux Capilla a été un écrivain spirituel fécond : outre un commentaire sur Jérémie et deux volumes de Sermons, on signale de lui un *Manual de ejercicios espirituales*, Lerida, 1576, duquel Dom Autore cite quatre éditions espagnoles et des traductions latine, allemande et italienne; un *Consuelo de nuestra peregrinacion. Libro que conduce à tolerar con paciencia los afanes de esta vida*, Lerida, 1574. Mais l'ouvrage principal dû à sa plume sont les trois livres de méditations sur les évangiles du propre du temps et des saints : *Libro de la oración en que se ponen consideraciones sobre los Evangelios de todos los domingos del año y algunas fiestas principales*, Lerida, 1572 (à la fin du volume est ajoutée une traduction du *Iesu Christi ad animam sibi devotam epistola seu alloquium*. de Lansperge); *Libro segundo de la oración... Consideraciones de todas las ferias de cuaresma*, Saragosse, 1577; *Libro tercero... Consideraciones de los Evangelios de algunas fiestas principales de los santos*, Salamanque, 1580; outre de nombreuses rééditions espagnoles, ces méditations furent traduites en latin, par le chartreux Dulcken, en italien, en français par R. Gauthier, Paris, 1600 (Dom Autore signale douze réimpressions entre 1601 et 1671); on sait que saint François de Sales recommandait ce recueil à Philothée (*Introd.*, II, 1).

L'intérêt principal des méditations de Capilla vient de ce qu'elles sont, autant que je sache, le premier ouvrage imprimé offrant des sujets de méditation, non plus suivant le groupement par septaines fréquent au moyen âge, et conservé par Louis de Grenade, ni suivant l'ordre historique des mystères de la vie du Christ comme dans le Pseudo-Bonaventure ou Ludolphe le Chartreux, mais en prenant pour base les évangiles du propre liturgique du temps et des saints. Le succès de ces méditations attesté par le nombre des éditions et des traductions, comme aussi le nombre des recueils qui, à partir du XVIIe siècle, adopteront ce cadre, devenu aujourd'hui le plus habituel, montrent l'importance de cette initiative pour l'histoire de la piété chrétienne. On peut, il est vrai, se demander si tout le mérite en revient à Capilla. En 1567-68, lorsque saint François de Borgia qui aimait Capilla et aurait voulu le retenir dans la Compagnie de Jésus, le fit venir auprès de lui à Rome, il travaillait à mettre la dernière main à un livre de méditations destinées aux jeunes religieux de la Compagnie : le 10 août 1568, il notait dans son journal l'intention de soumettre ces méditations aux Procureurs de l'ordre réunis en con-

grégation (*Monum. Borgiae*, V, 885) et déjà le 8 janvier 1567, dans une lettre à Nadal, il promettait de lui faire copier et envoyer en Allemagne les méditations des dimanches qu'il demandait. De ces méditations, on le sait, ce fut seulement en 1675 qu'une traduction latine fut imprimée à Bruxelles dans les *S. Francisci Borgiae... Opera omnia*, p. 228-341, et l'original espagnol n'a été publié que de nos jours, de façon incomplète, par le P. Cervós (Madrid, 1912; le P. March a complété cette édition en publiant à Barcelone en 1925 les méditations sur les évangiles des saints). Mais il est peu vraisemblable que pendant son séjour à Rome Capilla n'ait pas entendu parler de ces méditations auxquelles Borgia attachait une si grande importance, qu'il n'en ait pas connu le plan, si tant est qu'il ne les ait pas vues. Si Borgia est plus liturgique (en mettant, par exemple, en tête de chaque méditation comme demande de grâce l'oraison liturgique du jour), on retrouve chez lui exactement les trois parties de Capilla : évangiles des dimanches, évangiles des féries du carême, évangiles des saints. La dépendance du chartreux me semble donc à tout le moins fort probable. Du reste il n'y a de commun entre les deux que l'idée générale : la manière de traiter chaque évangile est différente, sauf que l'un et l'autre procèdent par une série de brèves considérations sur un assez grand nombre de points. Le mérite reste à Capilla d'avoir été le premier à publier un recueil suivant ce plan nouveau; Nadal, en effet, ne publiera qu'en 1594 ses *Annotationes et Meditationes in Evangelia quae in SS. Missae Sacrificio toto anno leguntur*.

Sur Capilla, en plus des passages cités des *Monumenta Historica S. I.*, voir Dom Autore, DTC., II, 1685-86. — Le Vasseur, *Ephemerides ord. Carthusiensis*, III, 334-40.

Joseph DE GUIBERT, S. J.

CAPITANIO (BIENHEUREUSE BARTOLOMEA). — Née le 13 janvier 1807 à Lovere, diocèse de Brescia, elle se distingua dès sa jeunesse par son zèle et ses talents pour l'éducation chrétienne. Elle fonda en 1831 une congrégation nouvelle de Sœurs de charité pour la protection de la jeunesse, dont la règle s'inspire de celle de saint Vincent de Paul. Elle mourut à Lovere le 26 juillet 1833. Elle a laissé divers écrits spirituels publiés en 3 vol. : *Scritti spirituali della ven. Capitanio* per cura del P. L. Ign. Mazza S. J., Modène, 1903. Le premier volume contient les lettres; le 2e, des exercices, règlements et maximes donnés à ses enfants, ou encore à des laïcs et des ecclésiastiques qui recherchaient ses conseils; le 3e des notes spirituelles. On y remarque, avec sa dévotion à saint Louis de Gonzague, un souci particulier de la perfection dans les actions ordinaires.

G. Scandella, *Vita della ven. B. Capitanio di Lovere*, Monza, 1837; 17e éd. augmentée, Brescia, 1927. — L. I. Mazza, S. J., *Della vita et dell' Istituto della ven. B. C.*, 2 vol., Modène, 1903. — (Anonyme). *La beata B. C., fondatrice delle Suore di carità*, Venise, 1926.

Pietro PIRRI, S. J.

CAPITAUX, voir PÉCHÉS CAPITAUX.

CAPUCINS, voir FRÈRES MINEURS CAPUCINS.

CARACCIOLI (LOUIS-ANTOINE DE). — Né à Paris en 1719; entré dans la Congrégation de l'Oratoire en 1739, il en sort avant d'avoir reçu les ordres sacrés, voyage en Italie et en Pologne où il reçoit un brevet de colonel. Rentré en France, il y compose un très grand nombre d'ouvrages, en partie pour gagner sa vie (la *Biographie universelle* de Michaud, t. 6, p. 642-45, en énumère plus de cinquante). Il meurt à Paris en 1803. Un certain nombre d'entre ces écrits intéressent dans une certaine mesure la spiritualité : *La jouissance de soi-même*, Paris, 1758, passe en revue les principaux devoirs du chrétien; *La conversation avec soi-même*, Paris, 1760 (approbation du Maître du Sacré palais de 1753), sur la nécessité de se recueillir et de s'étudier soi-même; *Le Tableau de la mort*, Paris, 1761; *Le chrétien du temps confondu par les chrétiens des premiers siècles*, Paris, 1766... Spiritualité assez terre-à-terre et d'allure surtout philosophique. La publication en 1775 des deux volumes de fausses *Lettres intéressantes du Pape Clément XIV* montre le peu de sérieux avec lequel écrivait Caraccioli. Ses vies de Bérulle et de Condren ne font que résumer les vies antérieures.

Joseph de GUIBERT, S. J.

CARACCIOLO (LANDOLPHE), O. F. M. — Né à Naples, maître de théologie à la Sorbonne, où il fut disciple de Duns Scot, grand théologien, prédicateur renommé, en 1327 évêque de Castellamare, promu en 1331 au siège archiépiscopal d'Amalfi, mourut en 1351. Il écrivit beaucoup d'ouvrages, traitant de théologie, d'exégèse, de morale, de spiritualité et de philosophie. Sa doctrine spirituelle se trouve surtout dans les œuvres suivantes : *Commentaria moralia in 4 Evangelia*, Naples, 1637; *Postillae super Evangelia dominicalia*, inédit; *Sermones quadragesimales et festivi*, inédit; *Sermones festivi seu de Sanctis*, inédit.

Sbaralea, *Supplem. et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci*, Romae, 1806, 482 s.; II, Romae, 1921, 163-65. — D. Scaramuzzi, O. F. M., *Il pensiero di Giovanni Duns Scoto nel Mezzogiorno d'Italia*, Romae, 1927, 67-75.

† Jacques HEERINCKX, O. F. M.

CARACCIOLO (ROBERT, **ROBERT DE LECCE**). — Naquit à Lecce, dans les Pouilles, en 1425; entré chez les Frères Mineurs de l'Observance, il passa ensuite aux Conventuels. Il fut le plus célèbre orateur sacré de son temps et mérita d'être appelé un second Paul; dans toute l'Italie, il suscita une admiration et un enthousiasme sans pareils et opéra beaucoup de conversions. Très estimé des Souverains Pontifes, il fut nommé successivement nonce apostolique en Lombardie, prédicateur apostolique, évêque d'Aquin, puis de Lecce. Les jugements sont partagés sur sa conduite privée. Il mourut à Lecce le 6 mai 1495.

Robert Caracciolo laissa une œuvre oratoire très considérable, fort goûtée par les contemporains. Ses écrits sont : *Sermones quadragesimales de poenitentia*, Venise, 1472, en tout dix-neuf éditions jusqu'en 1497. — *Sermo de annuntiatione BMV : Ne timeas Maria*, ajouté à l'ouvrage précédent dans plusieurs éditions. — *Sermones de timore divinorum indiciorum*, Naples, 1473, cinq autres éditions jusqu'à environ 1480. — *Sermones de adventu*, [Venise], vers 1474-75, cinq autres éditions jusqu'à environ 1485. — *Sermo de S. Joseph*, édité avec l'ouvrage précédent. — *Sermones quadragesimales* (sermons italiens), s. l. vers 1475, en tout

vingt-trois éditions jusqu'en 1500. — *Ser menesquadragesimales de peccatis,* Venise, 1488, Lyon, 1488, en tout six éditions jusqu'en 1496. — *Sermo de annuntiatione BMV : Ingressus angelus,* édité avec le dernier ouvrage mentionné. — *Sermones de laudibus sanctorum,* Naples, 1489, Venise, 1489, en tout dix éditions jusqu'à environ 1495. — *Specchio della fede,* Venise, 1495. — *Confessione generale,* [Venise], vers 1500.

Une première collection, renfermant plusieurs œuvres de Robert, parut sous le titre de *Opera varia,* Venise, 1479, et trois fois après jusqu'en 1490. — Une autre collection, plus complète, fut publiée après sa mort : *Opera varia,* Venise, 1496, Lyon, 1500. Enfin une troisième collection, contenant les *Sermones de adventu,* les *Sermones quadragesimales de poenitentia* et les *Sermones quadragesimales de peccatis,* fut éditée à Lyon en 1503 et en 1513.

Dans ses écrits, Robert Caracciolo flagelle le luxe, la luxure, l'astrologie et d'autres superstitions, l'usure, les haines civiles, en un mot tous les vices de son siècle. Il prêche par contre la pénitence, les bonnes mœurs chrétiennes, la patience, la confiance en Dieu, la charité, la paix sociale et le culte des saints, en particulier de la T. S. V. Marie et de s. Joseph.

J.-A. Fabricius, *Bibliotheca Latina Mediae et Infimae Aetatis,* éd. J.-D. Mansi. Patavii, 1754, VI, 101-03. — Sbaralea, *Supplem. et castigatio ad Scriptores trium ord. S. Francisci,* Romae, 1806, 636-38. — L. Lemmens, O. F. M., *B. Bernardini Aquilani Chronica fratrum minorum observantiae,* Romae, 1902, 39-56. — Edouard d'Alençon, O. M. Cap., art. *Caracciolo Robert,* DTC., II (1905), 1697 s. — F. Torraca, *Scritti critici,* Napoli, 1907, 560-306. — Vicenzo de Fabrizio, *Fra Roberto Caracciolo,* extr. de la *Rivista Storica Salentina,* Lecce, 1909. — L. von Pastor, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters,* III, 8e et 9e éd., Freiburg i. Br., 1926, 87, 92, 98, 129-31, 151, 153-56. — A. Zawart, O. M. Cap., *The History of Franciscan Preaching and of Franciscan Preachers,* dans *The Franciscan Educational Conference,* IX, Washington 1927, 295-98. — *Gesamtkatalog der Wiegendrucke,* VI, Leipzig, 1934, col. 132-88.

† Jacques Heerinckx, O.F.M.

CARACTÈRE. — I. *Le Caractère.* — II. *Caractère et vie spirituelle.*

I. — LE CARACTÈRE

Rien n'est plus complexe que l'homme. Et, parmi les diverses disciplines qui étudient l'homme, la science du caractère est la plus complexe de toutes. Braquée sur les mille nuances concrètes de la vie psychologique, elle est particulièrement rebelle à tous les essais de schématisation didactique. Résumer, en cette matière, équivaut à appauvrir et décolorer. Aussi, la présente étude n'a-t-elle nullement la prétention de dispenser le lecteur d'études plus approfondies, encore moins celle de suppléer à cette expérience personnelle, en qui s'enracine toute vraie connaissance des hommes.

A) NATURE DU CARACTÈRE. — Le terme caractère revêt des acceptions différentes suivant qu'il sert à désigner un *fait* ou une *valeur*.

En tant que fait, le caractère peut être considéré, tout sous son aspect universel, soit sous l'aspect restreint qui est celui du langage courant.

Au sens absolu du mot, le caractère se définit comme « l'ensemble des qualités qui confère à un être quelconque sa charge d'inaliénable originalité ». Toutes les particularités d'un homme font donc partie de son caractère.

Mais, au sens courant du mot, le caractère comprend seulement l'ensemble des dispositions (innées ou acquises) de la sensibilité et de la volonté, suivant lesquelles un individu humain oriente son comportement social. Le caractère commence à la vie de relation, et s'arrête au côté affectif et moteur de celle-ci. Les particularités d'ordre intellectif ou physiologique influent certes sur le caractère, mais ne rentrent pas formellement dans sa structure.

Parmi les éléments du caractère, les dispositions de la volonté occupent un rang privilégié. La « valeur » du caractère dépend de leur qualité et de leur puissance. D'où l'expression « avoir du caractère », pour désigner la présence d'une volonté forte et stable; le caractère est ici identifié à l'élément qui fait sa valeur et sa noblesse. « Avoir du caractère, dit Gœthe, c'est être doué de qualités solides et poursuivre son but, sans se laisser détourner par rien. » Tous les hommes ont *un* caractère, tous n'ont pas *du* caractère.

Le caractère est quelque chose de synthétique et de relativement permanent. Attribuer à un homme une qualité isolée signifie psychologiquement peu de chose : tout élément du caractère n'a d'existence, de sens et de valeur qu'en fonction de l'ensemble des autres éléments. Nous témoignons de cette vérité quand nous disons par exemple : cet homme est bon, et que nous ajoutons, par sottise, par intérêt, ou par amour de Dieu. — La stabilité des qualités du caractère est également attestée par le sens commun. « C'est bien dans son caractère ! » disons-nous d'un homme qui agit conformément à son passé et à nos prévisions. Et même dans le caractère le plus mobile et le plus capricieux, dans « l'homme girouette », il reste encore quelque chose de fixe — ne serait-ce que cet instinct du changement! — Je n'ai pas besoin de souligner ici combien la doctrine thomiste des *habitus* rend compte de ces deux traits fondamentaux, inhérents à tous les éléments du caractère : l'interdépendance et la stabilité.

B) SCIENCE DU CARACTÈRE. — La science du caractère débouche, en dernière analyse, sur l'existence concrète. Or, une connaissance purement spéculative de l'individualité concrète n'existe pas chez l'homme. On ne devient pas caractérologue comme on apprend la philosophie ou l'astronomie. Dans ce domaine, l'intelligence théorique ne suffit pas; il faut, selon la belle expression de Vico, que ce soit « le cœur qui pense ». — « La matière de la connaissance des autres nous est fournie par nous-mêmes », écrit Klages. Nous comprenons l'âme et les mobiles intimes de nos semblables par mode de connaturalité et de sympathie; les gens que nous connaissons le plus sûrement sont ceux qui nous ressemblent le plus, et nos chances d'incompréhension et d'erreur croissent dans la mesure où déclinent nos possibilités de communion affective. Les études caractérologiques complètent et systématisent les données de cette expérience humaine; elles la font passer, de l'état intuitif, « vécu » et irréfléchi, à celui de savoir universel et communicable; mais elles ne sauraient, à aucun degré, la suppléer. On ne comprend rien à un sentiment ou à une passion qu'on est incapable, si peu que ce soit, d'éprouver soi-même. Par là s'expliquent les divergences énormes des psychologues dans l'interprétation d'un même état d'âme

(l'amour mystique par exemple) : chacun le comprend (ou le déforme) suivant le modèle de sa propre expérience intérieure.

Ceci posé, nous comprendrons que l'épanouissement d'une vraie connaissance des hommes requiert, outre l'étude, deux conditions essentielles. D'abord, une gamme de vibrations affectives très riche et très étendue, qui offre aux états d'âme les plus variés du prochain une résonance appropriée (les caractères unilatéraux sont fermés à toute une face du monde des passions et des mobiles humains); ensuite, un long commerce des hommes. Seules, la vie et l'activité sociales permettent à l'individu de déployer ses multiples possibilités intérieures et de parvenir à cette pleine conscience de soi, qui est la condition première de la connaissance d'autrui. Goethe disait, avec raison, que le caractère se forme « dans le torrent du monde »,

C) CLASSIFICATION DES CARACTÈRES. — Tournée vers l'indéfini de la nature individuelle, la psychologie du caractère ne constituera jamais une science achevée; elle est sans cesse en voie d'évolution et de renouvellement. Toutes les classifications des caractères partent d'un point de vue unilatéral; elles trahissent plus ou moins l'unité synthétique de l'être humain. Elles s'appellent et se complètent donc réciproquement. On peut les ranger sommairement sous trois chefs :

1° *Physiologiques :* celles-ci s'appliquent plutôt au tempérament qu'au caractère proprement dit; elles concernent le substrat matériel, le mode de déroulement et de rythme des mobiles affectifs. L'antique doctrine des quatre tempéraments est universellement abandonnée; on lui a substitué des typologies basées sur la prédominance de certains groupes d'organes et de fonctions (on a ainsi distingué le type cérébral, respiratoire, digestif, musculaire, etc.). Les progrès récents de l'endocrinologie ont amené plusieurs auteurs à classer les tempéraments en surrénalien, thyroïdien, hypophysaire, etc. — On pourrait, sans intérêt réel, allonger cette énumération.

2° *Psychologiques :* outre le défaut d'unilatéralité qui pèse d'autant plus lourdement sur elles que leur objet est plus complexe et plus difficilement saisissable dans sa totalité organique, elles présentent, pour la plupart, un grave vice originel : édifiées par des psychiâtres à partir de faits morbides, elles distendent indûment en règle universelle des particularités dont l'essence est précisément d'être accidentelles. Ainsi Freud et Adler ont construit, sur les bases d'observations proprement pathologiques (l'hypertrophie sexuelle et la boursouflure du moi chez les névrosés) des superstructures générales, qui ne sont que des caricatures de l'homme normal. — D'autres typologies classent les caractères d'après le primat individuel de telle faculté ou de tel aspect de la vie psychique : on s'attache ici à dessiner les traits du volontaire, du rêveur, du sentimental, etc. Pour mesurer jusqu'à quel point ces théories sont éloignées de la réalité psychologique concrète, il suffit d'essayer de « comprendre », en s'appuyant sur elles, des comportements humains que nous rencontrons tous les jours : celui par exemple du moqueur, du fanfaron, de l'homme distingué, susceptible ou distant...

3° *Particulières et inter-psychologiques :* on peut aussi grouper et discriminer les caractères en fonction, non plus de l'homme en général, mais du sexe, de l'âge, de la race, des époques historiques, de la profession, etc. — Il y a un caractère féminin (et, à l'intérieur de celui-ci, un caractère de la jeune fille, de la mère, de la vieille femme); on peut aussi parler d'un caractère romain ou anglais, antique ou médiéval, bourgeois ou ouvrier, militaire ou sacerdotal, etc. Spontanément, nous révélons notre conception intime de l'essence de ces divers caractères quand nous formulons des locutions comme celles-ci : « comme c'est féminin! » ou : « voilà un trait bien anglais! » ou encore : « vous n'avez pas agi en soldat. »

Ces diverses classifications (celles de la première catégorie surtout) désignent, en même temps que des types psychologiques, des types physiques d'humanité. Les anciens et les scolastiques avaient pressenti l'étroite corrélation qui unit le caractère et la morphologie; Klages et ses élèves ont renouvelé aujourd'hui l'antique physiognomonie. D'après eux, toute disposition intérieure, tout sentiment trouvent dans l'apparence extérieure du corps leur traduction adéquate : « le corps est l'apparence de l'âme ». La physiognomonie étudie la morphologie statique (conformation du crâne, du visage, etc.), mais ses découvertes les plus intéressantes procèdent de l'étude de la morphologie dynamique ou mimique (mouvement des yeux, des lèvres, etc.). On peut objecter contre ces recherches que les sentiments les plus spiritualisés sont précisément ceux qui se traduisent le moins au dehors... Cette remarque a sa vérité; il n'en reste pas moins que tout sentiment humain *complet et non inhibé,* si immatériel qu'il soit dans son fond, doit s'exprimer dans une mimique adéquate. Les grands peintres n'ont-ils pas su trouver une expression physique à des sentiments comme l'amour mystique d'un saint ou la prostration d'une *Mater dolorosa ?*

D) CARACTÈRE ET DUALISME. — Si, laissant provisoirement de côté toutes les classifications des caractères, nous cherchons à atteindre le trait fondamental du caractère humain tel qu'il se présente dans l'existence concrète, nous arrivons à cette constatation : l'homme est quelque chose d'inachevé et de divisé; sa conduite porte la marque d'une tension et d'un conflit intérieurs. Si les avis diffèrent sur la nature et l'origine de ce conflit, tout le monde est d'accord pour affirmer son existence. L'enseignement de saint Paul est tout imprégné du dualisme entre la chair et l'esprit, « le vieil homme et l'homme nouveau », Rousseau parle d'une tension entre la nature et la société, Bergson d'une lutte entre la matière et la vie, etc.

Au lieu de se contredire, les diverses façons de concevoir ce dualisme se complètent mutuellement. Il y a dans l'homme un dualisme ontologique (sensibilité-esprit); il y a surtout un dualisme moral (conflit entre le réel et l'idéal, l'égoïsme et l'amour, etc.). Quoi qu'il en soit, il reste vrai « que la vie de l'homme est un combat ». Or, dans un combat, les chances de victoire de chaque lutteur dépendent, non seulement de lui-même, mais aussi du degré de valeur et de résistance de son adversaire. De ce fait psychologique universel, Klages déduit la *loi de rivalité des mobiles.* Toute qualité psychologique « se réalise », aboutit à l'action en fonction, non seulement de sa puissance intrinsèque, mais aussi de la faiblesse de la qualité adverse. D'où

une double possibilité d'interprétation de tout comportement humain : il importe de savoir si c'est sur la force du mobile qui se manifeste ou sur la carence du mobile adverse qu'il convient de placer l'accent. Ainsi, la tempérance peut procéder de l'atonie sensuelle autant et plus que de la discipline volontaire; la libéralité résulte parfois de l'inconsistance du caractère, de l'impuissance à dire non, plutôt que d'une authentique effusion affective. — Pour juger équitablement un homme, il ne suffit pas de connaître ses qualités dominantes; il faut encore savoir si ces qualités sont sculptées en creux ou en relief!

Un « balancement » harmonieux des diverses tendances humaines ne se réalise jamais pleinement ici-bas, si ce n'est dans certains cas de sainteté consommée. Tous les hommes sont plus ou moins déchirés entre la réalité et leurs désirs, les capacités de leur nature et les ambitions de leur moi. Ici, intervient la notion de compensation. Pour atténuer cette tension interne, l'homme a recours instinctivement (il est inutile de souligner que de telles réactions, qui sont dictées par une exigence biologique universelle, sont inconscientes dans leur cause) à des procédés plus ou moins forcés, truqués, « impurs » : on supplée à la carence de telle faculté par l'hyperfonctionnement de telle autre (nous connaissons tous des hommes qui compensent leur lâcheté devant l'action par des fanfaronnades imaginatives et verbales, leur impuissance à aimer par l'ironie, etc.).

Pour l'être anormal qu'est l'homme déchu, de telles réactions sont normales. Chez l'être doué d'un certain fonds de santé vitale, la compensation ne s'opère pas en dehors du réalisme de la vie intérieure et sociale. Il en va tout autrement pour les caractères psychopathiques. Ici, la compensation atteint un degré alarmant d'impureté et d'irréalisme. Le divorce entre les capacités de vivre, d'agir, de créer, du malade, et les ambitions de son moi, s'avère tragique, irrémédiable. Pour sauver son idéal et son orgueil compromis, le moi n'a de recours que dans le refus de la réalité, la falsification inconsciente de soi et du monde. Le psychopathe *vit* du mensonge intérieur; toute sa conduite se laisse ramener à un immense réflexe de défense contre un aveu destructif. Cette compensation « à rebrousse-nature » nous livre la clef psychologique des diverses réactions névrotiques : angoisse, scrupules, susceptibilité morbide, mensonges hystériques, soif dévorante de paraître, etc. Partout se manifeste, sous des masques différents, la même impuissance à accepter le réel, le même besoin de le travestir. Allers définit avec profondeur le caractère névrotique comme « la conséquence, poussée jusqu'à la maladie et l'aberration, de la révolte de la créature contre sa finité et son impuissance naturelles ».

E) ÉVOLUTION ET PLASTICITÉ DU CARACTÈRE. — Personne ne conteste le fait de la variabilité du caractère. Un jeune homme au cours de la crise pubérale, un paysan déraciné de sa campagne natale et transplanté dans une usine parisienne, changent notablement de caractère. Mais là n'est pas le centre du débat. Il ne s'agit pas de savoir si le caractère varie en fonction de la fatalité de l'évolution biologique de l'individu ou de la fatalité du milieu (sur ce point, tous les avis convergent); ce qui nous préoccupe, c'est d'établir dans quelle mesure l'homme peut échapper à ces fatalités et construire librement son propre caractère.

Les partisans de la fatalité individuelle invoquent plusieurs raisons. En principal lieu, l'hérédité (confondue souvent à tort avec l'innéité : il y a, dans tout caractère, un élément irréductible au jeu des facteurs ancestraux, et qui tient à l'originalité métaphysique de l'individu). Ils nous montrent des hommes placés dans la même situation extérieure, épris du même idéal, et qui aboutissent à des résultats foncièrement différents comme si, en dépit de tous leurs efforts, l'évolution de leur caractère décrivait une courbe tracée d'avance. Outre cela, si l'on fouille sévèrement les cas de variation extraordinaire du caractère, les « conversions » en apparence les plus profondes, on découvre souvent le même complexe de qualités fondamentales, restées identiques dans leur fond, mais appliquées à des objets différents. La sagesse populaire se montre assez sceptique quant aux possibilités de renouvellement profond du caractère. « Il lupo muta il pelo, non il vizio », dit un joli proverbe italien. Et quand nous disons de quelqu'un qui a changé de mœurs ou d'opinions : « il a fait peau neuve », ne sous-entendons-nous pas que le changement n'intéresse en réalité que la surface de sa personnalité?

Ces constatations sont justifiées par les faits. L'immense majorité des hommes obéit passivement à la fatalité biologique; rares sont ceux qui ont songé à modifier leur caractère, plus rares encore ceux qui ont mis cette pensée à exécution. « Plures homines sequuntur sensus... ». — Mais une montagne de faits ne suffit pas à infirmer un seul atome de droit. Le pouvoir d'élection de la volonté n'est ni psychologiquement, ni métaphysiquement contestable. Sans doute, ce pouvoir a des limites. Tout effort volontaire s'exerce dans la ligne et les limites d'une disposition innée. On ne se « refait » pas *a radice*. Avant de cultiver son caractère, on le reçoit. Mais on le reçoit pour le cultiver, comme un laboureur reçoit un champ ou un sculpteur un bloc de marbre. Nécessité et liberté ne s'excluent pas. Notre liberté consiste précisément dans la possibilité d'user diversement de la nécessité qui est en nous et autour de nous; elle s'appuie sur la nécessité pour transcender celle-ci. Nos dons, nos dispositions constituent les matériaux offerts à son activité; elle ne peut rien changer aux possibilités élémentaires incluses dans ces matériaux, mais elle peut repousser les unes, élire les autres et les stabiliser en habitudes, et notre édifice définitif dépend de son choix et de son effort.

Les limites du gouvernement de soi-même varient essentiellement suivant les individus. Certains caractères semblent posséder des capacités indéfinies d'auto-édification (dans ces heureuses natures, les habitudes créées par la volonté s'infiltrent dans les profondeurs de la vie sensitive et inconsciente et modifient la courbe de l'évolution biologique du caractère, de sorte que la liberté infléchit à son service jusqu'à la fatalité de la vie animale). D'autres caractères, au contraire, paraissent voués, soit au piétinement stérile dans l'ornière d'une constitution infrangible, soit, si la volonté se cabre contre cette servitude, à une lutte aride contre une nature toujours indocile. Entre ce point mort et cet optimum, se situent la plupart des caractères. Il existe certes des cas où l'ensemble du caractère (y compris le comportement moral et social) est lié au jeu fatal des facteurs biologiques — de l'hérédité en particulier. Mais nous sommes ici dans l'anormal (une hérédité fatale ne peut être qu'une héré-

dité morbide : une hérédité normale transmet aussi ce facteur normal qu'est la plasticité du caractère). — Chez l'homme normal, les rapports entre le caractère et la liberté doivent être conçus autrement. En général, les éléments les plus invariables du caractère sont ceux qui se rapportent à la vie psycho-physiologique : situés en quelque sorte au confluent de la chair et de l'esprit, ils constituent le substrat élémentaire — encore neutre au point de vue moral — de la vie affective. Dans ce domaine, il est des nécessités individuelles aussi inéluctables que des nécessités spécifiques : prétendre changer certaines tendances serait aussi vain que de vouloir soumettre un herbivore au régime carné! Des qualités comme l'émotivité, l'agressivité, la spontanéité affective, l'enthousiasme, etc., peuvent être appliquées par la volonté aux objets les plus différents, mais non pas modifiées dans leur fond. — En raison de leur degré supérieur de différenciation et de spiritualité, les qualités morales (ou les vices) dépendent au contraire essentiellement, dans leur genèse et leur exercice, des motions et du contrôle de la volonté.

Il importe aussi de se souvenir (peut-être n'a-t-on pas assez insisté sur ce point) que le coefficient de plasticité du caractère décroit rapidement avec l'âge, après l'optimum de la première enfance et celui de la puberté. Les mutations profondes de l'âme — spontanées dans la jeunesse, et affectant harmonieusement la sensibilité et l'esprit — requièrent, à mesure qu'on s'enfonce dans l'âge adulte, un effort volontaire de plus en plus considérable; elles s'achètent au prix d'une tension toujours plus sévère entre la vie instinctive, saturée des habitudes du passé, et l'idéal imposé par la volonté. Il serait puéril de croire que les possibilités de renouvellement, de « conversion » d'un homme restent égales à toutes les époques de sa vie. La nature incline les espèces et les individus vieillis vers la fixité, l'état sédentaire. *Pratiquement* (et l'expérience le prouve assez), la plupart des hommes sont fixés dans leur choix bien avant la mort. La nuit où personne ne travaille étend déjà sur notre vie comme un crépuscule d'irrévocabilité...

Saint Thomas synthétise admirablement les rapports de la nécessité et de la liberté dans son enseignement sur les habitus : « habitus... secundum quamdam aptitudinis inchoationem sunt in nobis a natura ; non autem consummatio eorum ». Nous ne pouvons ni créer ni choisir nos *puissances* en tant que telles, mais nos actions — et leurs causes prochaines : nos habitus — se consomment dans la liberté.

II. — CARACTÈRE ET VIE SPIRITUELLE.

a) **Caractère et surnaturel.** — La grâce constitue sans doute, dans la vie humaine, un facteur « gratuit », imprévisible, et dont nulle étude psychologique ne peut mesurer l'influence. Il n'en reste pas moins vrai que la nature et la grâce ne constituent pas en nous deux réalités indépendantes ; il y a entre elles continuité, concordance ; tout don surnaturel de Dieu — si inattendu qu'il soit — reste mystérieusement *adapté* à l'âme qui le reçoit. La grâce semble épouser tous les contours, toutes les profondeurs de notre nature pour mieux la ravir et la transcender. C'est ce que Péguy veut exprimer dans ces vers :

« Car le surnaturel est lui-même charnel,
Et l'arbre de la grâce est raciné profond... »

L'exemple des saints illustre magnifiquement cette intime parenté, cette secrète osmose entre la nature individuelle et la grâce. L'originalité, la vertu spécifique, le « perspectivisme » de leur spiritualité apparaissent comme matériellement déterminés par la structure de leur caractère (un François d'Assise, un Ignace de Loyola, un Jean de la Croix n'ont-ils pas puisé dans leur propre caractère, sinon la fleur suprême et divine, du moins les racines de leur doctrine?) On peut dire d'eux ce que Rückert disait des hommes en général (en remplaçant le mot monde par le mot Dieu) :

« Dass Jeder sieht die Welt in seinem Sinn
Und jeder siehet recht, so viel ist Sinn darin! »

(chacun voit le monde à son sens, et chacun voit juste, tant le monde a de sens!) « Qui *singillatim* finxit corda eorum », chantait le psalmiste. Assumées par le même amour, orientées vers la même fin, les différences individuelles des saints nous révèlent, dans leur inépuisable diversité, quelque chose de l'inépuisable unité divine. — Et si Dieu, par sa grâce, utilise et couronne les qualités positives de la nature, il est également vrai que les faits ou les courants de spiritualité aberrante s'enracinent — quelque important que soit le rôle du « surnaturel d'en-bas » dans leur genèse — dans certaines particularités négatives du caractère. Il est facile, par exemple, de déceler, dans l'évolution de la mentalité quiétiste, la présence de personnalités à la fois orgueilleuses et labiles, lesquelles, également inaptes à lutter contre le mal et à se livrer franchement au mal, éprouvaient le besoin de satisfaire, sous un masque divin, les tendances les plus troubles de leur nature. — A la lumière de ces différents faits, on conçoit combien de saines études caractérologiques peuvent frayer le chemin — à condition naturellement qu'elles soient contrôlées et complétées par la vérité philosophique et théologique — à une interprétation vraiment *synthétique* des réalités surnaturelles. Si, hynoptisés par la seule causalité matérielle, trop d'auteurs ont cru trouver, dans le jeu des éléments de la nature et du caractère, l'explication adéquate de tout phénomène surnaturel, il faut aussi convenir que certains apologistes du surnaturel ont trop négligé l'étude de la continuité et des correspondances entre les deux mondes dont l'homme est le confluent. Il est tout aussi vain de résorber le surnaturel dans la nature que de l'en séparer. L'immixtion — relative et subordonnée, certes — de la science du caractère dans l'étude de la vie spirituelle est donc parfaitement légitime.

b) **Le caractère et la pratique de la vie spirituelle.** — Les écrivains spirituels (sainte Thérèse en particulier) abondent en fines et profondes notations caractérologiques, dont le schématisme de notre exposé ne saurait suppléer, à aucun degré, la richesse et la fécondité concrètes. Certains auteurs contemporains ont tenté de déduire, en fonction de la classification des caractères, les aptitudes des différents types psychologiques pour les différents genres de vie spirituelle. De tels essais souffrent fatalement d'un excès ruineux d'abstraction et de systématisation. Nous nous bornerons ici à esquisser quelques indications pratiques, par rapport aux trois lois psychologiques fondamentales dont nous avons déjà parlé :

1° la loi d'irréductibilité du caractère,

2° la loi de rivalité des mobiles,
3° la loi de tension entre le moi et la réalité.

1° Chaque être humain a son mode spécifique d'aimer, de sentir, de chercher Dieu. On n'accède au « Père universel » que par des voies singulières. Il est hors de doute que bien des personnes vouées à la poursuite de la perfection chrétienne ont vu leurs efforts porter à faux et aboutir à la déception parce qu'elles n'avaient pas su adapter leurs idéals et leurs méthodes aux capacités et aux orientations de leur caractère; tandis qu'elles tentaient vainement de modeler leur âme selon tel ou tel enseignement matériellement interprété, elles laissaient fuir les plus vrais et les plus féconds dons de la grâce : ceux qui les attendaient dans l'irréductible intimité de leur nature ou sur le chemin de leur évolution individuelle. C'est un lieu commun que de parler des tempéraments mystiques fourvoyés dans « l'ascéticisme », ou d'un homme d'action bouillant dans la vie contemplative, ou de conflits insolubles entre telle attitude spirituelle prise un jour et considérée comme intangible et telle phase ultérieure de l'évolution de la personnalité. Est-ce à dire qu'il suffise à tout homme de suivre, en matière spirituelle, « la loi suivant laquelle il est entré dans le monde » (Goethe) et de cultiver seulement les qualités dominantes de son caractère ? La question n'est pas si simple... La vraie croissance spirituelle de l'homme exige certes qu'il accepte son propre caractère; elle exige aussi qu'il le redresse et le mortifie. Et cet effort de redressement, cet « agere contra » doit s'exercer, non seulement contre le péché et le désordre, mais contre la nature tout court. Ce sont les plus belles, les plus riches qualités naturelles qui, appliquées sans contrôle à la vie spirituelle, aboutissent aux pires falsifications du divin : les illuminés, les faux mystiques se recrutent généralement parmi les sujets doués des plus belles dispositions mystiques; la flamme et la puissance du vouloir, tournées vers l'ascèse, peuvent donner naissance à une fièvre volontariste parfaitement étrangère au pur esprit de mortification, etc.

A trop suivre sa nature — même et surtout dans ce qu'elle a de plus positif — on court vite le risque de brouiller les distances avec Dieu, de « naturaliser » le surnaturel. Une saine conduite spirituelle implique à la fois le respect et la purification du caractère; elle enjoint à l'homme de *rester lui-même en se transcendant*. Il y a là une antinomie apparente dont un joli mot d'André Gide (parfaitement applicable à l'effort surnaturel) nous livre la solution : « Il faut suivre sa pente, mais en montant. » Il appartient à chaque homme d'harmoniser, suivant son optimum personnel (très variable selon l'unité et la plasticité du caractère), ce double devoir d'acceptation et de création vis-à-vis de sa propre nature. Pour cela, deux choses sont nécessaires : une forte connaissance de soi (la réflexion, l'expérience de notre passé nous renseignent sur nos possibilités et nos limites d'action) et une grande fidélité à la grâce (nos efforts s'exercent alors dans la ligne d'une exigence intérieure conforme au réalisme le plus profond de notre être naturel et surnaturel, et par là, pure et féconde). Hâtons-nous d'ajouter, contre toute surestimation des possibilités concrètes d'harmonie entre le caractère et la grâce (certaines spiritualités d'origine anglo-saxonne souffrent sur ce point d'un décevant optimisme), que les plus heureuses réussites dans ce domaine comportent encore quelque chose de tendu et d'inconfortable...

2° Dans la vie spirituelle — comme dans la simple vie morale — il n'est pas de qualité qui se développe à la façon d'un tout fermé et indépendant. Une vertu croît en fonction (ou aux dépens) d'autres mobiles. D'où la nécessité de ne pas la cultiver isolément. En présence de toute qualité positive, il est bon de se demander : Est-ce qu'elle ne dérange et n'opprime rien? Est-ce qu'elle ne coûte pas trop cher? On constate alors parfois que lourde est la rançon de cette qualité : un homme est arrivé à une parfaite domination de soi, mais les sources de la vie et de la spontanéité se sont corrélativement taries dans sa volonté désertique; un autre se détache du monde, mais s'attache avec une scrupuleuse passion à son détachement, etc. — Pour la bonne conduite de la vie spirituelle — dont la perfection réside précisément dans l'équilibration et la synergie des vertus — de telles considérations sont capitales. Le monde admire les qualités poussées à l'extrême, hypertrophiées, grevées de rudes rançons; une conception synthétique, catholique de la vie morale et religieuse exige au contraire que toutes nos qualités s'intègrent, tempérées les unes par les autres, dans l'unique vertu que la dégénérescence hypertrophique ne menace pas puisqu'elle est informée par l'infini : la charité.

Autre point de vue non moins important : si, d'après la loi de rivalité des mobiles, toute qualité tire une partie de sa force de la faiblesse de la ou des qualités adverses, avant de juger et de cultiver une qualité chez soi ou chez les autres, il convient de faire en elle la part de l'élément dynamique, positif, tonique et celle du côté carentiel, négatif. La conduite à tenir varie essentiellement suivant que c'est le premier ou le second aspect qui l'emporte; dans ce dernier cas, la « vertu » demande beaucoup plus de soins et beaucoup moins d'épreuves : la flamme qui avive un flambeau, si elle souffle sur une veilleuse, l'éteint! Une humilité par exemple qui s'enracine principalement dans l'atrophie du sentiment de soi, dans un complexe d'infériorité, ne saurait être traitée comme celle qui résulte d'une expérience profonde et pathétique de la dépendance de l'être créé.

A la lumière de ce dualisme psychologique, nous comprenons également que tout procédé d'éducation ou de direction qui vise à faire acquérir ou à développer un sentiment quelconque doit s'attacher à cultiver ce sentiment dans ce qu'il a de spécifiquement positif, de vécu, de spontané, plutôt qu'à chercher à affaiblir le sentiment adverse. La seconde méthode, bien que nécessaire ne doit jouer qu'un rôle subordonné : employée exclusivement, elle court le risque d'introduire, dans la structure des vertus, le stérile primat de la contrainte et du négatif (en fait, de tels gauchissements n'ont jamais manqué). Si, par un enseignement approprié, j'arrive à exténuer, dans l'âme de mon disciple, le goût de l'activité extérieure et du commerce des hommes, j'aurai sans doute facilité en lui l'*exercice* de la vertu de solitude, mais je n'aurai développé, à aucun degré, la *vie* intrinsèque de cette vertu.

3° Un des traits les plus saillants de l'âme moderne, c'est — corrélativement à un développement merveilleux de nos facultés de connaissance générale et de réalisation technique — un appauvrissement marqué des bases vitales et élémentaires de la nature humaine, une certaine impuissance à goûter solidement la paix,

l'ivresse, la « vie » intérieures, en bref, l'aggravation de la tension et du déséquilibre humains. On a beaucoup parlé sur cet état d'insatisfaction dont souffre l'homme actuel, mais on n'a pas assez remarqué, à notre gré, que ce désordre procède, non seulement du fait que l'homme s'attache trop à la poursuite d'objets impuissants à combler son âme, mais davantage peut-être de cette fatalité *subjective* qu'est l'épuisement vital. A cet effritement de l'harmonie et de la joie intérieures, de l'efflorescence et de la continuité affectives, tient la terrible consommation d'idéals, la mobilité frénétique du siècle. — Une telle dissymétrie interne affecte aussi la vie religieuse et spirituelle. La distance est grande entre ce qu'un homme peut rêver en matière de sainteté, et ses capacités profondes de réalisation intérieure. Ce conflit peut aboutir — et il aboutit souvent en fait — à de pénibles déchirements, ou au découragement, ou à l'inconstance, ou au mensonge intérieur. Quelques mots sur ce dernier point. Une âme, à la fois orgueilleuse et psychologiquement tarie, pour peu que sa vie ait reçu une orientation religieuse, inclinera à déguiser son malaise et son impuissance sous le plus noble et le plus consolant des masques : le masque divin. Ainsi éclosent et se développent des « vertus » qui ne sont que les réactions compensatrices, indûment canonisées, de l'estime de soi menacée par le réel (humilité dictée par une précaution instinctive de l'orgueil contre les démentis que des entreprises extérieures pourraient infliger à ses prétentions, amour de la souffrance issu d'un besoin de justifier et d'exalter une existence inutile et diminuée de malade, etc.). A l'extrême limite de cette tendance (si humaine dans sa racine) nous trouvons l'hystérie religieuse. De telles contrefaçons se distinguent des vertus authentiques par un signe décisif : issues d'un conflit avec la réalité, elles sont fragiles, forcées, « irréelles »; elles laissent l'homme dans un état d'insatisfaction et de vacuité intérieures; extérieurement, elles se révèlent par l'absence de rayonnement affectif et la vive sensibilité du moi; on a l'impression, en traitant avec les personnes qui vivent de l'illusion intérieure, de se *heurter* à un moi et non de *plonger* dans une âme.

Pour parer aux déchirements, aux déformations, aux illusions qui résultent de ce divorce entre le désir et la capacité de vivre, pour assurer, à travers tous les obstacles issus d'une vitalité frêle et labile, la constance et la pureté de l'idéal religieux, il n'est qu'une tactique appropriée : la pratique profonde et sincère de l'humilité. Mais une telle humilité n'est elle-même possible que dans et par la charité : celle-ci seule — parce qu'elle polarise tous les efforts et tous les désirs de l'homme autour de Dieu — peut « décoller » le moi de ses prétentions et de ses illusions. Dans cet ordre, la spiritualité de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus — fondée sur la connaissance et l'acceptation de la faiblesse et de la pauvreté intérieures — nous paraît providentiellement adaptée aux besoins de notre temps. La sainteté, en temps que fin, n'est interdite à personne. Ce qui nous est interdit parfois, c'est le choix des façons de la « vivre » et des moyens de l'acquérir. Les lacunes du caractère constituent des obstacles insurmontables à certaines modalités accessoires, mais non à l'*essence* de la vie spirituelle.

CONCLUSION. — Il n'est, pour le caractère humain, de paix, de pureté, de santé profondes que dans une vie animée par la charité. *Vinculum perfectionis*, disait saint Paul. Les vertus en apparence les plus opposées croissent organiquement, solidairement sous la régulation de l'amour divin. Le drame humain, nous l'avons vu, réside en ceci : l'homme porte en lui la puissance et le devoir de choisir, de lutter, de se créer et il est continuellement entravé, et parfois brisé, dans cet effort, par les nécessités qui pèsent sur sa nature. Il ne peut échapper à ce dualisme qu'en le dominant — en plaçant son suprême intérêt et sa suprême règle d'action en Dieu qui a planté à la fois dans son caractère la nécessité et la liberté. Ainsi seulement s'harmonisent en lui (je ne dis pas sans combat et sans douleur, mais sans déchirements stériles ni compensations impures) ces deux grands devoirs : l'acceptation de ce qu'il est et l'effort vers ce qu'il doit être, et sa conduite se situe à égale distance de « l'irréalisme » d'une lutte avec l'impossible et de l'inertie d'un lâche abandon à la fatalité. — « Tout le monde peut aimer », disait le Christ à la Bienheureuse Angèle de Foligno. C'est dans ce théocentrisme affectif que s'identifient ces deux textes inspirés qui sont comme les deux pôles complémentaires de la destinée humaine : « Militia est vita hominis » et « In omnibus requiem quaesivi. »

La littérature caractérologique comprend des milliers de volume; ce qui rend tout choix profondément arbitraire. — Sur les bases philosophiques de la science du caractère, on pourra consulter : Aristote : *Ethique à Nicomaque*, et le commentaire afférent de saint Thomas; la deuxième partie de la *Somme théologique* (*De homine*) est également précieuse dans cet ordre, ainsi que les divers travaux modernes de psychologie scolastique.

Les auteurs spirituels sont indispensables pour l'étude des rapports entre le caractère et la vie surnaturelle. Parmi les grands classiques de la spiritualité, saint Augustin et sainte Thérèse méritent d'être spécialement signalés pour la finesse et la profondeur de leurs notations psychologiques. L'époque moderne et contemporaine abonde en ouvrages de psychologie religieuse, mais il n'existe pas de traité systématique de caractérologie religieuse.

Parmi les travaux récents consacrés à l'étude du caractère (normal et pathologique), signalons : Klages, *Grundlagen der Charakterkunde*, trad. française, Alcan, 1932; Prinzhorn, *Psycholherapie*, Leipzig, 1929; Jaspers, *Psychopathologie générale*, Payot, 1928; Allers, *Das Werden der sittlichen Person*, Freiburg im Breisgau, 1931 (cet ouvrage capital étudie, en fonction de la synthèse catholique, l'ensemble des problèmes qui se rapportent à la nature et à l'évolution du caractère). — Nous avons donné un bref aperçu des progrès de la caractérologie allemande dans notre ouvrage : *La science du caractère*, Desclée-de Brouwer, 1934. On lira avec fruit le récent travail du Docteur Corman : *Forme et caractère* (dans l'ouvrage collectif *Formes, vie et pensée*, Lavandier, Lyon), *La psychognomie* de Paul et Camille Bouts, Alcan, 1932 et le beau livre posthume du R. P. Peillaube : *Caractère et personnalité* (Téqui, 1935). — Les livres du R. P. Eymieu : *Le gouvernement de soi-même* et *L'Art de vouloir* se situent au premier rang parmi l'innombrable littérature consacrée à l'éducation du caractère.

Gustave THIBON.

CARAFA (VINCENT). — 1. *Vie.* — 2. *Écrits et doctrine.* — 3. *Influence.*

1. VIE. — Vincenzo Carafa, fils du duc et de la duchesse d'Andria, né le 9 mai 1585, élève au collège des Jésuites à Naples, entra dans la Compagnie le 4 octobre 1604. Ses études sacrées achevées et les saints ordres reçus, il devint successivement maître des novices (1622-27), recteur du collège de Naples (1633-36), provincial de

Naples (1627-30), général de l'Ordre (7 janvier 1646) et mourut à Rome (18 juin 1649) à l'âge de 64 ans.

De sa très sainte mère il reçut de bonne heure les premières leçons et le goût de la vertu. Durant toute sa vie de religieux, il se fit remarquer par son zèle pour l'observation des règles et sa haute perfection; ses contemporains le tinrent pour saint; le P. Daniel Bartoli, son biographe, rapporte des faits prouvant que la grâce des prophéties et des miracles ne manqua point au serviteur de Dieu. Sa cause a été introduite. Les livres qu'il a imprimés avant son généralat se réfèrent tous à la vie spirituelle; de même que toutes ses circulaires de chef inculquent la perfection aux membres de son Institut. La pensée de cet homme de Dieu ne connut d'autre horizon que celui des choses éternelles.

2. ÉCRITS ET DOCTRINE. — Presque tous les ouvrages de Carafa, excepté le *Camino del cielo* qui a quatre tomes, sont de petits livrets in-32 qui tiennent dans la main. A la deuxième partie du *Camino* il arriva d'être mise à l'index *donec corrigatur* (20 juin 1651 et non 1654 comme dit Sommervogel). La condamnation visait certains titres donnés à Marie. Une édition corrigée parut en 1654. Le traducteur latin de 1660 fait allusion à l'incident, dans sa préface, et plus longuement à la table des matières, où il explique en quel sens raisonnable la Vierge peut être appelée *fons vitae, causa salutis, radix gloriae, mediatrix.*

Le *Camino del Cielo* est le plus important des ouvrages de Carafa. Il embrasse l'ensemble de la vie spirituelle. Les devoirs, les vertus, les dévotions y tiennent une grande place. Mais, tout en demeurant dans la ligne ascétique, l'auteur est mystique d'accent et il a un très vif souci de l'amour de Dieu et de l'union à Dieu. A cet égard, le chapitre sur la communication de la divine sagesse est caractéristique. Tous les autres livres de Carafa ont la même allure et offrent des enseignements pareils. La mort est proche, le ciel est la patrie; les commandements de Dieu, les sacrements de l'Église, la pratique des vertus, l'oraison sont indispensables à qui veut se tenir loin des sentiers du mal; le souvenir de la Passion du Sauveur est le bouquet de myrrhe dont le parfum austère doit soutenir le courage du chrétien. Telles sont, en bref, les leçons où se complaît Carafa dans l'*Itinerario dell'altra vita, Il Peregrino della terra, Il cittadino del cielo*. C'est la doctrine de l'Église, dans les éléments premiers et pratiques que les écrivains jésuites ont coutume de rappeler aux fidèles.

Dans ses développements, l'auteur n'apporte pas une logique rigoureuse et il n'évite pas les répétitions. Il aime diviser et subdiviser, à la manière de son temps et des esprits analytiques. Les citations surabondent et l'on peut dire que l'écrivain n'avance qu'appuyé sur des textes. L'Ecriture, les Pères, surtout saint Augustin et saint Bernard; les théologiens connus, tels que saint Thomas, saint Bonaventure et Suarez, sont invoqués à chaque page. Parmi les spirituels, Carafa allègue le pseudo-Denys, saint Pierre Damien, Richard de Saint-Victor, Thomas a Kempis, et encore Bona, Louis de Blois, Gerson, et Ruysbroeck. A tous ces docteurs, il demande des raisons de bien faire plutôt que de subtiles pensées.

En général, les développements sont brefs et ils s'étendent plus volontiers dans la ligne des sentiments. La manière est analytique, érudite et dévote. Le souffle est court, mais l'esprit de Dieu l'anime. Celui qui parle sent profondément ce qu'il dit, et il est le premier à pratiquer ce qu'il enseigne. De là l'accent particulier de ses livres spirituels.

Le généralat du P. Vincenzo Carafa fut très bref (1646-1649). Dès sa première lettre à ses fils, il montra toute la ferveur de son zèle, en leur rappelant à quel point ils étaient tenus à une vie sans tache, à une science abondante, à un apostolat autorisé. Il y a de lui aussi deux circulaires caractéristiques sur la rénovation des vœux, et sur la troisième année de probation.

3. INFLUENCE. — Quelques opuscules de Carafa — tel, l'*Itinerario dell'altra vita* ou l'*Idea dell'uomo cristiano* — ont été faits pour la congrégation des nobles qui avait son siège à la maison professe de Naples. On peut penser que le *Camino del cielo*, qui est, nous l'avons dit, le livre le plus considérable de l'auteur, représente le fond de ses conférences de maître des novices ou de supérieur de l'Ordre. Dans ce double milieu, des membres de la Compagnie, ou des œuvres napolitaines, l'influence du P. Vincenzo Carafa a eu certainement l'efficace habituelle aux apôtres amis de Dieu.

Hors de là, il est assez malaisé de préciser le rayonnement de l'écrivain. Nous n'avons guère d'autre instrument de mesure que les rééditions et les traductions. Le *Fascetto di mirra* a été traduit en français, en allemand, en latin; le *Camino del cielo* en portugais, l'*Itinerario* en français, le *Serafino* en français, en allemand, en anglais. Après la mort de Carafa, toutes ses œuvres ont été mises en latin et publiées à Cologne, en deux volumes, sous le titre de *Theologia mystica*. Ajoutons que les exemplaires du *Peregrino* et de l'*Itinerario* qui se trouvent à la Bibliothèque nationale de Paris, proviennent du couvent parisien des Augustins déchaux, et les tomes du *Camino del cielo* sont du couvent parisien des Récollets. L'auteur a donc été lu hors de son Ordre.

Fascetto di mirra, 1635, 1636, 1638, 1645; trad. lat. 1639; fr. 1640; allem. 1643. *Camino del cielo*, 1634, 1641, 1643, 1650, 1654; trad. port. 1858. *Il cittadino del cielo*, 1643, 1650. *Itinerario dell'altra vita*, 1643, 1650, 1654, 1743; trad. fr. 1662. *Il peregrino della terra*, 1645, 1650; lat. 1668; all. 1747. *Idea del uomo cristiano*, 1645. *Il Serafino*, 1646, 1649, 1650; tr. allem. 1658, 1888; lat. 1754; fr. 1734, rééd. en 1856, 1863; angl. 1886. *Theologiae mysticae sive Exercitiorum spiritualium* admodum Reverendi P. Aloysii Siderei... Tomus prior... posterior, 1660. Ces deux volumes sont la traduction latine de tous les opuscules ci-devant énumérés, sauf *Idea del uomo cristiano*, qui est d'ailleurs *cavato* de Carafa plutôt qu'un ouvrage de Carafa lui-même.

Lettre de Carafa sur l'esprit primitif de la Compagnie dans *Lettres des Pères généraux*, I, 187-325; *Lettre sur le troisième an de probation* dans *Vitae Spiritualis documenta selecta ad usum P.P. Societatis Jesu*, 232-244. — Daniel Bartoli, *Della vita del V. P. Vincenzio-Carafa...* 1651, 1652; tr. fr. 1653; lat. 1655; esp. 1658. — Sommervogel, II, 708-712. — V. Dante, S. J., *Un amante della Passione: Il Venerabile Vincenzo Carafa S. J.*, dans *Vita e Pensiero*, Milano, t. 26, 1935, p. 199-205.

Paul DUDON, S. J.

CARBONE (LOUIS), théologien italien du XVIe siècle, né à Costaciaro, dans les États pontificaux. Il enseigna d'abord à Pérouse, puis à Venise (avant 1585) et mourut

en 1597. D'une activité littéraire incomparable, il laisse de nombreux ouvrages de théologie dogmatique, de morale, de droit, d'éloquence, de philosophie. Il faut signaler seulement ici les quelques ouvrages qui sont du ressort de la spiritualité : *Interior homo vel de suiipsius cognitione,* Venetiis, 1585 (qui a été traduit en français : *L'homme intérieur ou de la cognoissance de soy mesme...* mis en français par I. D. H. Paris, 1610) ; *Vir justus, vel de laudibus hominis christiani centuria...* (100 chapitres), Venetiis, 1585 et Coloniae, 1618, écrit pour les congréganistes de la Sainte Vierge et dédié à Claude Aquaviva, général de la Compagnie de Jésus. Il a été traduit en italien par Léonard Cernoti, chanoine de S.-Sauveur de Latran (*L'uomo giusto...* Venezia, 1594 et 1599) et en français par le P. Jacques Hallier O. P. (*L'homme juste...* Paris, 1667); *Fons vitae et sapientiae vel ad veram sapientiam acquirendam hortatio,* Venetiis, 1589; *Orationis dominicae ampla expositio,* Venetiis, 1590.

Edouard d'Alençon, art. *Carbone* (Louis), DTC. — L. Jacobelli, *Bibliotheca Umbriae,* Foligno, 1568. — A. Possevinus, *Apparatus sacer,* Coloniae, 1608, 1, 8, p. 37. — H. Hurter, *Nomenclator literarius...* t. III, éd. 3ª, Oeniponte, 1907, col. 156-157.

Marcel VILLER.

CARCADO (J. A. Poncet de la Rivière, comtesse de). — Née à Paris en 1731 d'une famille illustre à laquelle appartient Mathieu Poncet de la Rivière, évêque de Troyes, elle fut dans le monde et à la cour le type de la parfaite chrétienne, s'appliquant toute sa vie, selon le conseil de saint François de Sales, à rendre sa dévotion aimable. Mariée au comte de Carcado, lieutenant-général, elle aide son mari en 1765 dans la défense des côtes du Poitou contre la flotte anglaise. Elle mourut le 22 avril 1776, à 45 ans. De sa dévotion au Saint-Sacrement (et à la communion fréquente) nous avons un témoignage intéressant dans *L'âme unie à Jésus-Christ dans le très saint sacrement de l'autel*, publié par l'abbé Duquesne, vicaire général de Soissons, Paris, 1780 et plusieurs fois réimprimé Lyon, 1812, 1816; 1820, 1824; Avignon, 1815; Paris, 1823, 1826, 1840-1842. C'est une suite de préparations et d'actions de grâces à la sainte communion, tirées des évangiles des dimanches et des fêtes, effusions ardentes d'une foi très ferme, qui ont dû leur succès à la conviction très chaude qui les anime. On connaît de la comtesse de Carcado une belle prière au Sacré-Cœur, dont elle propagea la dévotion.

Abbé Duquesne, *Éloge historique de Mme Poncet de la Rivière comtesse de Carcado* (en tête des éditions de *L'âme unie à J.-C. dans le Saint Sacrement de l'autel*), Paris, 1780. — A. Hamon, *Histoire de la Dévotion au Sacré-Cœur*, t. V, Paris, 1931, p. 236-237.

Marcel VILLER.

CARDONE (CATHERINE DE). — Née en 1519, à Naples, de la famille des ducs de Cardone apparentée à la maison royale d'Aragon, Catherine s'adonna dès son enfance à la piété et aux macérations corporelles. Ayant renoncé au mariage à la suite de la mort de son fiancé, Catherine demeura quelque temps dans un couvent de Capucines. Elle en sortit à la sollicitation de la princesse de Salerne qu'elle consentit à accompagner à la cour de Castille où l'appelait Philippe II. A la mort de la princesse, Catherine fut nommée gouvernante de l'Infant don Juan, le futur vainqueur de Lépante. Mais bientôt, n'y tenant plus, elle résolut de quitter la cour; elle avait quarante-quatre ans. L'exécution de son projet fut marquée par des circonstances extraordinaires qui semblent bien relever de l'intervention divine. Catherine coupa ses cheveux, revêtit un vêtement d'ermite et se retira dans une solitude voisine de la Roda, province actuelle d'Albacete. Libre de donner cours à sa passion de la pénitence, elle y pratiqua des austérités dont la rigueur déconcerta jusqu'à sainte Thérèse. Partageant sa journée entre la prière vocale et l'oraison, souvent ravie en extase, elle mérita d'être considérée par les plus qualifiés de ses contemporains comme une âme de haute oraison. Se nourrissant d'herbes sauvages, elle menait cette vie depuis près de quatre ans, malgré les vexations du démon, quand sa retraite fut découverte au début de 1566 par un pâtre, qui, dès lors, prit l'habitude de lui apporter un peu de pain. Mais bientôt la solitude se peupla de pèlerins qui venaient admirer la « sainte femme » et recevoir les bienfaits miraculeux que Dieu répandait par son intermédiaire. Après avoir songé à chercher une autre retraite, l'ermite résolut de fonder près de son ermitage un couvent de religieux dont la présence répondrait au concours de peuple et à la direction desquels elle pourrait se confier elle-même. A la suite de révélations surnaturelles, son choix s'arrêta sur les Carmes déchaussés. Elle reprit alors le chemin de la cour, intéressant les hauts personnages à son projet, et recueillant des subsides. C'est en 1572 que la fondation fut réalisée. La grotte servant d'ermitage fut mise en communication avec l'église conventuelle et Catherine vécut près du couvent, à la manière des anciennes recluses, encourageant de son exemple les religieux dont elle avait revêtu l'habit. Elle mourut le 11 mai 1577, laissant comme écrits des lettres à divers personnages, entre autres à sainte Thérèse.

Sainte Thérèse, *Les Fondations,* c. 28. — *Reforma de los descalzos,* t. I (François de Sainte-Marie), l. IV, ch. 1 à 20. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana,* Orléans, 1572 et Rome, 1927, t. I, col. 320.

P. JEAN-MARIE DE L'ENFANT-JÉSUS, O. C. D.

CARÊME (SPIRITUALITÉ DU). — 1. *Histoire.* — 2. *Doctrine.*

I. — HISTOIRE.

1. — ORIGINE. — A la suite de saint Jérôme et de saint Léon, certains auteurs attribuent au carême une origine apostolique; d'autres nient qu'il ait existé avant le IVe siècle. De fait, jusqu'au lendemain des persécutions, il n'est question nulle part d'une période d'ascèse antépascale analogue à notre carême; par contre, on jeûne rigoureusement pendant une partie au moins de la semaine sainte. Il s'agit donc de savoir s'il y a relation de dépendance ou non entre ces deux institutions.

A priori, on pourrait admettre sans difficulté cette relation. Seulement, en fait, aucun texte ne la laisse supposer; et, de plus, ces deux observances paraissent relever de préoccupations bien différentes.

Le jeûne primitif de la semaine sainte était, si possible, ininterrompu, et on s'y livrait pour accomplir la parole du divin Maître : « Des jours viendront où

l'Époux sera enlevé à ses disciples, et alors ils jeûneront » (Luc, 5, 35). C'est ce qui ressort clairement des affirmations de Tertullien, comme aussi de la discipline en usage dans les communautés chrétiennes. Dans les Églises issues de la gentilité, on jeûnait au moins pendant les quarante heures commémoratives de la disparition du Sauveur, c'est-à-dire du vendredi soir au dimanche matin; ceux qui le pouvaient ne prenaient rien dès le vendredi matin ou, mieux encore, dès le jeudi soir après la synaxe et la communion jusqu'à la communion du matin de Pâques. Dans les Églises d'origine judéo-chrétienne, on commençait à jeûner — quoique sous une forme moins rigoureuse — dès le lundi, parce qu'on regardait ce jour comme le point de départ du complot des pharisiens pour faire mourir Jésus, donc comme le commencement de la disparition de l'Époux, et parce que la coutume juive enjoignait aux Hébreux de se nourrir pendant sept jours du « pain de l'affliction » au temps de la Pâque.

Ainsi le jeûne primitif de la semaine sainte nous apparaît-il en définitive comme un jeûne de compassion et de deuil pour la disparition de l'Époux; ce n'est pas un jeûne *préparatoire* à la célébration du mystère, mais un jeûne qui l'*accompagne* : on ne l'appelle pas *antépascal* mais *pascal*.

Au contraire l'institution quadragésimale paraît avoir été formellement inspirée par le souci de *préparation* à la Pâque. A partir du concile de Nicée (325) qui, le premier, fait mention de son existence (can. 5), les attestations abondent dans ce sens, même pour le seul IVe siècle : Eusèbe de Césarée, saint Athanase, saint Cyrille de Jérusalem, le concile de Laodicée et saint Épiphane en témoignent.

D'autre part, à sa naissance, cette institution ascétique ne se présente pas exclusivement ni même spécifiquement comme un jeûne. Bien que le jeûne figure *en fait* au nombre des exercices par lesquels on se prépare à célébrer saintement l'anniversaire de la Rédemption, il n'est de stricte obligation, à l'origine, que pendant la semaine sainte. Les Égyptiens s'en tiennent d'ailleurs à ce minimum jusqu'aux environs de 345; en Occident, saint Ambroise († 397) est le premier à signaler le jeûne du carême.

Ce n'est donc pas dans cette observance qu'il faut chercher la raison d'être formelle de l'institution quadragésimale. D'après les documents contemporains, il semblerait plutôt que la préoccupation directe de l'Église dans l'institution nouvelle ait été la préparation immédiate des catéchumènes au baptême — préparation qui, au témoignage du *Testamentum Domini* durait quarante jours — ainsi que celle des pénitents admis à être réconciliés le Jeudi-saint; mais à ces deux catégories de sujets l'Église entendait bien associer par la même occasion tous les fidèles parce que c'est le corps mystique tout entier qui doit mourir et ressusciter avec le Christ pour se renouveler en lui dans les solennités pascales.

2. — DURÉE. — A part quelques Eglises orientales situées entre Constantinople et la Phénicie, qui ne comprenaient pas la semaine sainte dans la quarantaine — nouvelle preuve de la non-identification de celle-ci avec le jeûne pascal primitif — partout ailleurs, aux Ve et VIe siècles, le carême commençait le sixième dimanche avant Pâques. D'autre part, il est certain que la détermination de cette durée a été inspirée par le souvenir des quarante jours de Jésus au désert, de Moïse sur le Sinaï et d'Élie sur l'Horeb.

Or, six semaines de sept jours, cela fait au total quarante-deux jours. Si l'on défalque les jours non jeûnés, c'est-à-dire les dimanches — et même les samedis, en Orient — il n'en reste que trente-six, voire trente-et-un si l'on ne commence pas plus tôt. Est-ce donc là ce qu'on peut qualifier du nom de « quadragésime », τεσσαράκοστη? On est, soit en deçà, soit au delà du nombre.

A cette question, les historiens de la liturgie ont répondu diversement. De leurs discussions, nous ne retiendrons que ce qui est utile pour mettre en valeur l'esprit de l'institution quadragésimale, renvoyant pour les détails d'érudition aux travaux signalés dans la bibliographie.

L'explication communément reçue jusqu'en ces dernières années tient compte exclusivement du nombre des jours de *jeûne*. Elle admet qu'à l'origine, on se serait contenté d'une approximation. Cassien, saint Grégoire le Grand et d'autres auteurs après eux se sont employés à justifier la pratique d'un jeûne de trente-six jours seulement, en présentant ce nombre comme parfait pour offrir la dime de 360 jours, le jeûne prolongé du Samedi-saint pouvant compter pour un demi-jeûne et représenter les cinq derniers jours de l'année. C'est alors que plus tard — au VIIe siècle ou même au VIIIe siècle — on aurait transféré l'*Initium Jejunii* du 1er lundi de carême au mercredi des Cendres, devançant ainsi de quatre jours l'*Initium Quadragesimae*, et donnant par suite satisfaction aux intransigeants désireux d'une quadragésime stricte. C'est l'explication qu'ont donnée, entre autres, Ménard, Mabillon et Martène.

De nos jours, Mgr Callewaert a proposé une autre solution préparée par les travaux de Vacandard et de Dom Cabrol, mise au point par ses propres et patientes recherches. L'éminent liturgiste estime que, dès l'origine, le carême dura exactement quarante jours. Il démontre que, primitivement, les jours non jeûnés faisaient, aussi bien que les autres, partie du carême, mais qu'il faut défalquer du compte le Vendredi et le Samedi saints : on obtient alors $7 \times 5 + 5 = 40$. Ainsi le carême devait aboutir, non pas à Pâques, mais au Vendredi-saint, — ou plutôt, dirions-nous volontiers, au soir du Jeudi-saint, commencement de la célébration du mystère pascal. Dès lors, l'addition des quatre jours de jeûne complémentaire était injustifiée et de nature à faire dévier l'idée primitive du carême.

A la lumière de ce calcul, le carême antique prend de fait une physionomie qui n'est pas celle qu'on serait souvent tenté de lui attribuer de nos jours. D'une part il se présente comme étant, de par sa nature, une *retraite* de quarante jours ininterrompus, faite en commun par toute la communauté chrétienne, et en union avec Jésus au désert selon un programme aussi conforme que possible au sien : vie d'oraison et de pénitence plus assidues, appuyée sur une mortification corporelle plus intense dont le jeûne était l'une des formes, mais non la seule; il n'était pas moins important, comme dit la liturgie, de *jeûner de péché* que de jeûner matériellement. D'autre part cette retraite, en aboutissant à la phase initiale de la Passion et non à sa phase finale, offrait l'avantage d'accuser le lien étroit qui unit dans une même solennité toutes les étapes du mystère; les chrétiens avaient conscience de se préparer ainsi, non seulement à rendre un

pieux hommage au mystère de la Résurrection, mais à compatir et à se laisser crucifier avec le Christ pour ressusciter ensuite avec lui et marcher dans une vie nouvelle.

On a objecté à Mgr Callewaert que le carême ancien avait peut-être eu pour aboutissant l'office de la nuit pascale plutôt que le Jeudi ou le Vendredi saints : mais les scrupules qui ont fait naître ces objections tombent d'eux-mêmes dès lors qu'on admet, à l'origine, un « jeûne pascal » distinct du jeûne quadragésimal. Par contre, une autre difficulté subsiste dont la solution importe à l'exacte compréhension de l'économie du Carême : il s'agit de l'origine du « préfixe » de quatre jours. De plus en plus, la critique nie qu'il soit une addition postérieure, tout au moins postérieure à saint Grégoire. D'après Tommasi, en effet (*Opera*, t. VI, p. 15), comme d'après les travaux les plus récents (cf. Dom Hesbert, *Antiphonale missarum sextuplex*, Bruxelles, 1935), il semble bien que le mercredi des Cendres et les trois jours suivants ont dû faire partie du système liturgique primitif. Mais cette donnée n'infirme nullement, à notre sens, l'essentiel de la thèse du distingué liturgiste. Quand, au cours du IIIe siècle, la discipline pénitentielle primitive, en s'adoucissant, s'organisa, on consentit à réconcilier certaines catégories de pécheurs moyennant quarante jours de jeûne. Or, dès le début du Ve siècle au plus tard, la réconciliation des pénitents se faisait le Jeudi-saint. Pour eux, par conséquent, le commencement de la pénitence publique, du jeûne, — l'*Initium Jejunii*, — devait précéder de quatre jours l'*Initium Quadragesimae* et comporter une liturgie appropriée, réservée d'abord aux seuls intéressés et étendue dans la suite à tous les fidèles « sans faire toutefois rigoureusement partie du carême » : car il faut admettre qu'au moins dans une partie de l'Église et d'assez bonne heure, tout le monde jeûnait en fait spontanément dès le mercredi pour accomplir les quarante jours de jeûne, à l'exemple du Christ (cf. DACL., II, 2136-2137). Au cours du moyen âge, on tenta même d'allonger encore le jeûne quadragésimal pour les clercs, sous prétexte qu'ils doivent donner l'exemple (cf. DTC., II, 1737).

3. — ÉVOLUTION. — Conçu spécialement, à ce qu'il semble, en fonction des catéchumènes et des pénitents, et souligné par une liturgie qui groupait chaque jour ou presque, toute la communauté des fidèles consciente de sa solidarité dans l'œuvre de rénovation spirituelle qu'il s'agissait d'opérer, le carême antique avait un caractère collectif fortement accentué, dont la répercussion sur la vie sociale se fit sentir jusqu'à ces derniers siècles. Au moyen âge, c'était vraiment la « trêve de Dieu » pendant laquelle on fermait les tribunaux et les théâtres, on suspendait toute affaire incompatible avec les exigences d'une retraite, on s'abstenait du *commercium vitae* dans le mariage, on s'entraînait en commun dans le jeûne jusqu'au coucher du soleil par l'assiduité aux réunions liturgiques. C'était bien là l'esprit du concile de Nicée qui avait décrété, en son canon 5e, que le premier des deux conciles annuels se tiendrait « avant la Quarantaine pour que, ayant éloigné toute préoccupation matérielle, nous puissions présenter à Dieu une offrande agréable ».

De nos jours, les conditions différentes de la vie sociale ont contraint l'Église à modifier sensiblement l'appareil extérieur de l'institution quadragésimale : la discipline du catéchuménat et celle de la pénitence publique ont disparu; la loi du jeûne et de l'abstinence est passée du régime de la rigueur à celui des adoucissements et des dispenses (sur cette histoire, voir DTC., art. *Carême*); le service stationnal solennel a été aboli; bref, le carême a pris au dehors une physionomie assez différente, surtout plus « individualiste ». Mais il ne faudrait pas croire pour autant, qu'il ait perdu son caractère de vivante actualité : pour tous les membres du corps mystique, c'est un devoir d'aider par la prière à l'entrée dans le sein de l'Église, des âmes qui en sont encore éloignées, ainsi qu'à la conversion des pécheurs, qui s'apprêtent à recevoir pour Pâques le sacrement de la régénération chrétienne ou celui de la réconciliation. Pour tous aussi subsiste le devoir de la conversion des mœurs, de la pénitence et de la mortification corporelle, qui les préparera aux solennités pascales; ces conditions de l'ascèse dépassent universellement les siècles et s'imposent, aujourd'hui comme autrefois, à tous les fidèles. D'ailleurs, il ne faudrait pas croire que les pratiques du carême antique aient disparu totalement : la discipline actuelle du « temps clos » et celle de la communion pascale avec la confession annuelle qui, pratiquement, l'accompagne, sont des vestiges de ces âges de foi. A Rome, la « station » liturgique d'autrefois a été ressuscitée sous une forme discrète plus compatible avec les exigences de la vie moderne. Ce sont là autant de témoignages qui attestent la survivance de l'esprit du carême ancien et médiéval dans l'Église du XXe siècle.

Indépendamment des ouvrages sur l'année liturgique (Dom Guéranger, Card. Schuster, Kellner, Molien, etc) voir A. Baillet, *Les vies des saints et l'histoire des fêtes de l'année*, éd. in-fol. de Paris, 1724, IV, 36-124. — L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, 5e éd., 1925, 254 ss. — E. Vacandard, art. *Carême* dans DACL (1910) et DTC (1906-7); — *Les Origines du Carême*, dans *Rev. du Clergé fr.*, 1904, 124-145. — F. Cabrol, O. S. B., art. *Caput jejunii* dans DACL (1910); — *Les caractères du Carême d'après les derniers travaux* dans *La Vie et les Arts liturg.*, mars 1925, XI, 194-201. — C. Callewaert, *La durée et le caractère du Carême ancien dans l'Église latine*, 1920 (extrait des *Collationes Brugenses*, 1913, 1914, 1920); — *Le carême primitif dans la liturgie mozarabe*, dans *Rev. d'hist. eccles.*, 1914, XV, 23 ss.; — *La semaine « mediana » dans l'ancien carême romain...*, dans *Rev. bénéd.*, 1904, XXI, 200-228. — L. Beauduin, OSB., *Le carême au IVe siècle* dans *Les Quest. liturg.*, 1913-14, IV, 272-275; — *Le carême ancien, à propos d'un livre récent*, ibid., 1921, VI, 14-23. — N. N., *De Quadragesimae institutione*, dans *Ephem. liturg.*, 1925, 17-22.

Roger PIERRET, O. S. B.

II. — DOCTRINE.

1. — **Sources de la doctrine du carême.** — Pour fixer dans les lignes qui suivent la notion traditionnelle du carême, nous avons dû nous servir en tout premier lieu du bréviaire et du missel romains, puisque, sur le point qui nous occupe, rien ne peut valoir le témoignage des livres liturgiques. Nul n'ignore que la liturgie quadragésimale, dont le précieux formulaire remonte pour la plus grande partie jusqu'aux Ve et VIe siècles, a été largement influencée dans sa composition, d'un côté, par la discipline du catéchuménat, et de l'autre, par le rituel de la pénitence publique. L'usage s'étant établi à Rome de très bonne heure (IIIe siècle) de conférer le sacrement de l'initia-

tion chrétienne une fois l'année, au cours de la nuit pascale, le carême se trouva dès l'origine, très spécialement approprié à la série d'exercices que nécessite la préparation directe au baptême. Naturellement, la liturgie quadragésimale fut adaptée aux exigences de cette préparation. Celle-ci influa visiblement sur le choix des lectures, et la rédaction de certaines formules; elle fit prévaloir ces idées de purification, de mort au péché, de lutte contre le démon qui sont tout à fait caractéristiques de la spiritualité du carême.

Quant à l'institution de la pénitence publique, dont le rituel se fixa au cours du IVe siècle, elle eut, elle aussi, sa répercussion sur la physionomie du carême. Il faut lui attribuer l'origine du rite de l'imposition des cendres, le choix de quelques lectures, la tonalité de ces formules qui donnent une large part au thème de l'expiation et qui expriment si vivement la componction du cœur.

Cependant, pour dégager complètement des textes liturgiques la notion exacte du carême, il est indispensable de recourir aux écrits des Pères, parmi lesquels deux se recommandent très spécialement à notre attention : saint Augustin et surtout saint Léon. Les sept sermons de saint Augustin *De Quadragesima* (CCV-CCXI, PL., 38, 1039-58), outre leur intérêt liturgique, nous renseignent utilement sur le caractère ascétique du carême ancien, sur son but et son importance. Plus développés et plus majestueux dans l'expression, les douze sermons prononcés par saint Léon à l'ouverture du carême (XXXIX-L, PL., 54, 263-308) sont, pour tout ce qui nous concerne, d'une importance majeure. Saint Léon est, peut-on dire, le docteur du carême. Lui-même, en sa qualité de pontife romain, en a fixé la signification d'une manière définitive, avec largeur et précision. Ses douze discours sont un commentaire d'autant plus autorisé de la liturgie quadragésimale, que celle-ci lui est très certainement redevable de quelques-unes de ses formules les plus anciennes et les plus significatives. L'autorité de saint Léon est rendue plus décisive encore par l'usage que l'Église fait elle-même de sa doctrine et de ses paroles.

Ajoutons que le petit chapitre de la Règle de saint Benoît « De Quadragesimae observatione » (ch. XLIX), contient quelques remarques précieuses qui font utilement ressortir les traits les plus caractéristiques de l'ascèse quadragésimale.

2. — **Le but du carême.** — De tous les témoignages de l'antiquité il ressort à l'évidence que le carême n'a jamais eu d'autre but que de préparer les âmes à la célébration du mystère de la mort et de la résurrection du Christ. Comme la solennité pascale, dont ce mystère fait l'objet, surpasse en importance toutes les fêtes du cycle liturgique, elle exige d'être célébrée avec une pureté rigoureuse, et d'autant plus rigoureuse qu'il s'agit en définitive non seulement de commémorer le fait historique de notre rédemption, mais aussi et surtout de *revivre* le mystère lui-même et de nous approprier sa vertu. Or, à la faveur du carême, temps de vie chrétienne plus intense et plus pure, tous, justes et pécheurs, peuvent acquérir cette parfaite pureté d'âme et de corps qu'il convient d'apporter aux solennités pascales. C'est ce que saint Léon explique très clairement.

« Encore qu'il n'y ait point de temps durant l'année qui ne soit chargé des bienfaits de Dieu, et que, par sa grâce, nous ayons toujours accès auprès de sa miséricorde, nous devons néanmoins en ces jours de carême nous appliquer avec plus de diligence à notre avancement spirituel et ouvrir notre âme à une plus large confiance. C'est que l'approche du jour où nous fûmes rachetés nous invite à accomplir tous les devoirs de la piété, pour que nous soyons en état de célébrer avec une grande pureté d'âme et de corps, le mystère sublime entre tous de la passion du Seigneur.

Demeurer toujours devant Dieu dans l'état où il convient de nous trouver au moment des fêtes pascales exigerait de notre part une dévotion soutenue et une inlassable fidélité. Pareille constance est le privilège d'un bien petit nombre. Etant donné que, d'une part, la faiblesse de la chair nous oblige à relâcher la rigueur de l'observance, et que, d'autre part, les multiples occupations de cette présente vie se partagent notre sollicitude, il est fatal que la poussière de ce monde ternisse même les cœurs livrés à Dieu. Aussi est-ce une institution divine très avantageuse que celle qui nous ménage quarante jours d'ascèse salutaire pour recouvrer la pureté de nos âmes, en rachetant les fautes du reste de l'année par la sainteté de nos œuvres et la rigueur du jeûne » (S. XLII, 1).

Inutile de souligner l'importance de tout ce passage que l'Église a introduit dans l'office du 1er dimanche de carême (matines, leç. 2e noct.) comme l'expression de sa propre pensée. On y trouve indiqués tous les éléments que comporte la définition traditionnelle du carême : *Une retraite collective de quarante jours, ayant pour but de préparer les fidèles aux solennités pascales par la purification du cœur et la pratique plus parfaite de la vie chrétienne.*

3. — **Le mystère du carême.** — Le Christ s'est constitué lui-même notre modèle et notre guide durant le carême lorsque, au sortir des eaux du Jourdain, il s'est retiré dans le désert pour y demeurer *quarante* jours. De ce chiffre mystérieux saint Augustin s'est plu à expliquer le riche symbolisme. Rappelons seulement que l'Ancien Testament présente plusieurs épisodes figuratifs du carême dont la réalisation fut marquée par le chiffre quarante : le déluge, la marche des Israélites dans le désert, la pénitence de Ninive, etc... Les deux traits les plus significatifs sont ceux-là même que la liturgie quadragésimale (mercr. Q. T.) rapproche directement de la retraite au désert : Moïse demeurant quarante jours et quarante nuits sur le Sinaï, et Elie marchant quarante jours et quarante nuits avant de parvenir jusqu'au mont Horeb. De ces divers exemples il ressort que le chiffre quarante est divinement réservé à ces œuvres de préparation qui s'effectuent ici-bas dans la lutte et le labeur. (cf. S. Aug. S. CCLII, 10).

Le Christ a consacré lui-même le symbolisme du nombre quarante :

> Lex et prophetae primitus
> Hoc praetulerunt : postmodum
> *Christus sacravit,* omnium.
> Rex atque Factor temporum.
>
> (Hymne de Matines).

La retraite au désert fut pour le Seigneur une vraie préparation à l'œuvre qu'il devait accomplir sur le Calvaire. Peu importe qu'entre la divine quarantaine et la passion soient venues s'intercaler trois années de ministère, puisque ce ministère ne fut lui-même qu'une ascension constante et rapide vers la croix.

Une fois retiré dans la solitude du désert, le Christ

put vivre seul à seul avec son Père et tellement occupé des choses célestes que la clarté divine qui inondait son âme suffisait à soutenir les forces de son corps. D'autre part, l'Évangile nous dit que Jésus fut poussé dans le désert : *ut tentaretur a diabolo*. Car, il entrait dans le plan divin que le nouvel Adam, au début de sa carrière, se mesurât avec le tentateur et réparât par une triple victoire la défaite du premier homme.

La retraite du Sauveur est devenue l'exemplaire du carême chrétien qui en reproduit le mystère. C'est en prenant le Christ comme modèle et comme guide, c'est en s'unissant à lui dans le mystère de la « sainte » quarantaine, que les chrétiens se préparent à entrer avec lui dans le mystère de sa croix. La collecte suivante empruntée à l'antique liturgie romaine fait nettement ressortir la place réservée à l'exemple du Sauveur dans la pratique du carême :

« Accordez-nous, Dieu tout-puissant, à la faveur des exercices annuels de la quarantaine sacrée, de comprendre toujours davantage l'exemple mystérieux du Christ et de reproduire en la sainteté de notre vie, les dispositions de son âme. »

(Sacr. gélasien, coll. 1er dim. de C.)

Il convenait qu'à la retraite du Sauveur fut exclusivement consacré le jour où l'Eglise commence d'en célébrer le mystère, c'est-à-dire ce 1er dimanche de carême dont tout l'intérêt liturgique se concentre sur l'évangile de la tentation (Mt., 4, 1-11). Toutefois l'exemple du Christ au désert demeure sous nos yeux jusqu'à la fin de la quarantaine afin que nous puissions le suivre selon tout son développement. En replaçant chaque jour sur nos lèvres les versets les plus caractéristiques du psaume 90, l'Eglise nous invite à entrer dans les sentiments que le Christ éprouva lui-même au cours de sa lutte contre le tentateur.

4. — **La pratique du carême.** — A l'exemple du Christ, son chef et son modèle, le chrétien pendant le carême se livre plus totalement au service de Dieu; comme lui aussi, et du même coup, il s'expose aux attaques de l'Esprit du mal. C'est dire que le carême, période de vie chrétienne plus pure et plus parfaite, est en même temps une période de combat spirituel.

A. — LE CARÊME PÉRIODE DE PURIFICATION ET DE CROISSANCE SURNATUREI.LE. — Le carême est consacré très spécialement à la purification du cœur. Saint Léon nous le disait plus haut, le carême a été institué *ad reparandam mentium puritatem*. L'Eglise estime, elle aussi, que l'observance quadragésimale est ordonnée à la purification de ses membres : « Deus qui Ecclesiam tuam, *quadragesimali observatione purificas* » (coll. 1er dim.). Mais cette purification n'est pas chose simplement négative, elle comporte aussi un élément positif, la croissance dans la vertu. Pendant le carême, dit saint Léon : « diligentiore sollicitudine corda nostra sunt mundanda et studiosius exercenda est disciplina virtutum » (S. XLI, 1).

a) *Corda nostra sunt mundanda*. — La pratique du carême, dit saint Benoit, exige le complet éloignement du vice : « Quod tunc digne fit, si ab omnibus vitiis temperemus. » A tout instant la liturgie quadragésimale nous avertit qu'au jeûne du corps doit répondre le jeûne de l'âme qui n'est autre que l'abstention rigoureuse du péché : « ut, sicut ab alimentis abstinemus in corpore, *ita a vitiis jejunemus in mente* » (coll. 3e vendr.). Cette formule, et beaucoup d'autres semblables, donnent à entendre que le chrétien doit profiter du carême pour réagir avec vigueur contre ce faisceau d'inclinations mauvaises et toujours renaissantes qui ont leur racine au fond du cœur humain. Tout ce qui souille l'homme, déclare le Seigneur, sort du cœur de l'homme : *Quae autem procedunt de ore, de corde exeunt et ea sunt quae coinquinant hominem* (év. 3e mercr.). La purification du carême doit être profonde et totale. Elle exige une lutte sans merci contre le péché et toutes les ramifications du péché : « vitiis bellum indicitur », dit saint Léon (S. XL, 2). Ce qui suppose cette entière conversion du cœur rappelée chaque jour, dans le capitule de tierce : *Convertimini ad me in* TOTO CORDE *vestro*.

Pour déraciner le mal qui est en nous, il faut d'abord le bien connaître. Aussi saint Léon estime-t-il que le carême est pour tout chrétien le moment propice de se livrer à un examen attentif de ses dispositions intérieures : « Circumspiciat se omnis anima christiana et severo examine cordis sui interna discutiat » (S. XXXIX, 5); de considérer les plaies de l'âme, celles-là surtout qui exigent un traitement plus énergique : « considerandum est in hoc tempore attentius quae vitia, quae aegritudines, quantaque sint vulnera, quibus austerior sit adhibenda medicina » (S. XLIV, 1).

Après avoir pris conscience de ses faiblesses, le chrétien exercera un contrôle sévère sur ses pensées, ses paroles et ses actes. Il se préservera jalousement de tout ce qui est susceptible de ternir la pureté de son âme, surtout des plaisirs dangereux : « A noxiis quoque voluptatibus temperemus » (secr. 1er dim.). En un mot, pour le simple chrétien comme pour le moine, l'idéal du carême sera, selon la belle expression de saint Benoît, de garder sa vie pure de tout alliage : OMNI PURITATE *vitam suam custodire*.

b) *Exercenda est disciplina virtutum*. — Pratiquer le bien est le meilleur moyen de vaincre le mal : « *sectando justitiam* a culpa jejunent » (coll. 1er lundi). Pendant le carême que saint Léon appelle une véritable « quadraginta dierum *exercitatio* », le chrétien en bon soldat du Christ doit s'exercer attentivement à la pratique des vertus. Aucune période liturgique ne favorise davantage la croissance de la foi, de l'espérance et de la charité. La *foi* se développe par un contact assidu avec la vérité surnaturelle que l'Église nous propose d'une manière extrêmement vivante. La liturgie concentre notre attention sur le Christ et nous le présente comme notre maître unique : *Magister vester unus est Christus* (év. 2e mardi). Elle nous invite à le suivre depuis sa retraite au désert jusqu'à l'heure de sa mort, à le regarder et à l'écouter : *Ipsum audite* (év. sam. Q. T.). Elle nous fait admirer ses vertus divines : son humilité, sa douceur, sa patience, etc... Elle met sous nos yeux ses miracles les plus significatifs : la multiplication des pains, la guérison de l'aveugle-né, la résurrection de Lazare; miracles qui nous préparent à la résurrection du Sauveur comme au témoignage décisif sur lequel s'appuie notre foi. Du reste les lectures liturgiques ont été choisies, pour la plupart, dans le dessein d'affermir la foi des candidats au baptême.

Nous dirons plus loin dans quelle large mesure la place faite par le carême à la prière facilite l'exercice de la vertu d'*espérance*.

Enfin, ce n'est pas sans motif que l'Église donne lecture à la messe de la Quinquagésime, des lignes vibrantes où saint Paul fait l'éloge de la plus grande des vertus chrétiennes, *la charité*. Elle estime que l'observance la plus rigoureuse serait dépourvue de toute valeur, sans l'amour sincère du Christ, tel que doivent l'entretenir un continuel retour au mystère de sa passion et la pratique attentive de la miséricorde envers le prochain.

Le carême docilement observé selon la discipline de l'Église fait grandir les chrétiens dans l'*obéissance* qui conduisit le divin modèle jusqu'à la mort de la croix (ép. dim. ram.). Il avive dans les âmes le regret du péché et les introduit dans ces dispositions d'*humilité* profonde dont le Christ a donné l'exemple en se faisant notre serviteur (év. 2e mardi, 2e mercr.). Très spécialement réservé à l'exercice de la vertu de *tempérance*, le carême, qui est un temps de lutte, oblige les chrétiens à se défendre contre le démon « par les armes de la *justice* », et à manifester dans le combat non moins de *prudence* que de *force*. Notons enfin, avec le cardinal Pie, que « toute l'ordonnance de la liturgie quadragésimale forme un admirable tissu de pratiques et de formules qui tendent à développer dans les âmes la vertu de *religion* » (*Œuvres*, t. VI, p. 53).

B. — LE CARÊME PÉRIODE DE COMBAT SPIRITUEL. — Par cela même qu'il implique une vie chrétienne plus intense et plus pure, le carême est un temps de lutte non seulement contre la chair mais aussi *contra spirituales nequitias*, comme l'Église nous en avertit dans la collecte de l'imposition des cendres. Saint Léon qui revient avec insistance sur cet aspect du carême (notamment S. XXXIX), nous explique que l'approche des fêtes pascales a pour effet d'exciter la jalousie du démon. Celui-ci sachant que la célébration du mystère de la croix sera marquée par de nouvelles conquêtes du Rédempteur, met tout en œuvre pour que les âmes ne puissent s'y préparer dans les conditions requises.

Le récit de la tentation du Christ, qui se lit le 1er dimanche, met sous les yeux du chrétien le modèle à suivre dans les combats qui l'attendent; l'évangile du 3e dimanche l'invite à se garder soigneusement contre les retours offensifs d'un ennemi qui jamais ne désarme :

> Nullumque demus callidi
> Hostis locum tyrannidi,

est-il dit dans l'hymne de matines. Pour vaincre le démon, le chrétien dispose des armes recommandées par le Sauveur, le jeûne et la prière, deux éléments essentiels de l'observance du carême. Du reste, il n'est pas isolé dans le combat puisqu'il fait partie d'une milice, la « militia christiana » (coll. après la bénéd. des Cendres). L'Église elle-même conduit la lutte. A la belle époque du catéchuménat on la voyait se livrer à une série d'exorcismes publics dont la liturgie quadragésimale ne conserve plus guère de traces. De la milice chrétienne le Christ demeure le chef invisible, mais toujours agissant. S'il a permis au diable de le tenter c'est, nous dit saint Léon, afin de nous instruire par son exemple et de nous fortifier par sa vertu (S. XXXIX, 3). Le psaume 90, le psaume du carême, est un chant de combat qui promet l'invulnérabilité à quiconque s'appuie sur la force du chef : *cadent a latere tuo mille et decem millia a dextris tuis, tibi autem non appropinquabit*.

En définitive, les multiples tentations du carême constituent l'épreuve nécessaire à l'affermissement et au progrès de la vie chrétienne : « Nulla sunt sine tentationum experimentis opera virtutis, nulla sine probationibus fides, nullum sine hoste certamen, nulla sine congressione victoria » (Saint Léon, *ibid.*).

5. — **L'observance du carême.** — Pour faciliter le travail de purification et de croissance spirituelle dont nous venons de parler, l'Église nous fait un devoir d'élargir notablement en carême la part qui revient, dans le cours ordinaire de la vie chrétienne, à la mortification des sens, à la pratique de la miséricorde et à la prière. Un jeûne prolongé (*prolixiora jejunia*), d'abondantes aumônes (*eleemosynae largiores*), une prière assidue (*frequentiores preces*), tels sont, d'après la tradition, les trois éléments essentiels de l'observance quadragésimale. Après avoir déterminé l'importance respective de chacune de ces œuvres dans la pratique du carême, nous indiquerons les dispositions intérieures qui en assurent la fécondité.

A. — LES ŒUVRES DU CARÊME : LE JEUNE, L'AUMONE ET LA PRIÈRE. — *a*) *Le jeûne.* — On a souvent exagéré l'importance du jeûne au détriment des autres œuvres du carême. Il n'en est pas moins vrai que le jeûne, par sa nature pénible, sa continuité rigoureuse, et surtout à cause de l'exemple du Christ, demeure l'élément le plus caractéristique de l'observance quadragésimale. Pour saint Léon, comme pour saint Augustin, le carême est avant tout le « sacratissimum maximumque jejunium », le « jejuniorum stadium ». Il est incontestable que les textes liturgiques du missel et du bréviaire soulignent de préférence la part qui est faite au jeûne dans la sanctification du carême. La collecte du mercredi des cendres donne au carême le titre de « jejuniorum veneranda solemnitas ». On trouve fort peu de messes qui ne fassent mention du jeûne, soit dans les prières, soit dans les lectures. La préface du carême célèbre exclusivement les bienfaits du jeûne.

La liturgie quadragésimale relève tantôt le caractère afflictif, tantôt le caractère médicinal et réparateur du jeûne, puisqu'il est tout à la fois une expiation et un remède. C'est d'abord une *expiation*, une « castigatio carnis », un juste châtiment de cette partie inférieure de l'homme où réside le germe de toutes les convoitises, de tous les vices. En se punissant lui-même de tous les excès dont la chair s'est rendue coupable, le pécheur obtient son pardon : « Deus... qui peccatoribus *per jejunium* veniam praebes » (coll. 4e mercr.). Le jeûne est une expiation volontaire qui apaise la justice divine : « Nostra tibi... sint accepta jejunia : quae nos et *expiando* gratia tua dignos efficiant » (coll. mardi. pas.). Il fait disparaître les suites fâcheuses du péché, il rend à l'âme et au corps la pureté requise pour la célébration du mystère pascal : « ut sacro nos *purificante jejunio* sinceris mentibus ad sancta ventura facias pervenire » (coll. 2e vendr.).

Le jeûne est surtout un *remède*. Saint Léon parle du carême comme d'un temps consacré aux « jejuniorum remedia » (S. XLII, 2). Plus d'une collecte souligne l'efficacité salutaire du jeûne quadragésimal qui a été institué pour la guérison de l'âme et du corps : « quod *animabus corporibusque curandis* salubriter institutum est » (coll. sam. c). Le jour même où elle inaugure l'observance du carême, l'Église demande que le jeûne

soit un remède pour nos âmes : « et nobis proficiant *ad medelam* » (postc. mercr. c.). En même temps qu'il affranchit l'âme de l'empire des sens, le jeûne a pour effet de rétablir sur l'âme l'entière souveraineté du Créateur (Saint Léon, S. XXXIX, 2).

La préface du carême résume en quelques mots tous les bienfaits du jeûne. Il réprime les vices en réduisant la chair : *qui corporali jejunio vitia comprimis;* il élève l'âme : *mentem elevas;* il la fortifie et lui mérite un accroissement de grâce et de gloire : *virtutem largiris et praemia.* Car, le jeûne qui obtient le pardon du pécheur, procure au juste la récompense céleste : « Deus qui et justis *praemia meritorum*... per jejunium praebes » (coll. 4e mercr.).

A la pratique du jeûne qui est obligatoire, l'Église rattache toutes les œuvres de la mortification chrétienne. Elle recommande très spécialement une rigoureuse parcimonie dans l'usage des biens et commodités de la vie présente :

> Utamur ergo *parcius.*
> Verbis, cibis et potibus,
> Somno, jocis et *arctius*
> Perstemus in custodia.
>
> (Hymne de matines)

Le carême est une période grave, austère où il faut savoir renoncer à certaines jouissances légitimes. Pour ne jamais tomber dans les excès coupables, dit saint Augustin, il est bon de retrancher un peu de ce qui est permis : « Et ne per indomitam carnem ad illicita prolabamur, aliquantum et licita subtrahamus. » C'est en vertu de ce principe, que la continence conjugale, si instamment recommandée par saint Augustin (S. CCV, 1 ; CCVI, 3; etc), a toujours été conseillée par l'Église. (Cf. Missa pro sponso et sp.)

b) *L'aumône.* — Sous le nom d'aumône il faut comprendre toutes les œuvres de miséricorde envers le prochain, ce que saint Léon appelle les « œuvres pies » (*opera pietatis*). Les Pères sont unanimes à déclarer que l'aumône est le complément nécessaire du jeûne : « jejunium sine misericordia, dit saint Augustin, ei nihil est qui jejunat » (S. CCVII, 1). Le chrétien doit employer au soulagement des pauvres tout ce qu'il retranche sur sa propre nourriture : « jejuniis nostris, dit saint Léon, egentium refectio suffragetur » (S. XLVIII, 5). Bien des textes liturgiques rappellent que sans l'exercice de la miséricorde le jeûne le plus austère ne saurait agréer au Seigneur. Tel est le thème de la vigoureuse épître du vendredi des cendres (Is., 58, 1-9) dont une phrase reparaît chaque jour comme capitule de none : *Frange esurienti panem tuum, et egenos vagosque induc in domum tuam; cum videris eum, operi eum, et carnem tuam ne despexeris.* Le texte le plus important est l'évangile du 1er lundi de carême. Ici, c'est le Christ qui proclame l'inestimable valeur des œuvres de charité dont il se reconnaît lui-même comme l'objet véritable : *Quod uni ex minimis meis fecistis,* MIHI *fecistis.* »

Bien entendu, l'exercice de la miséricorde ne se limite pas au soulagement de la misère physique. Puisque le Sauveur a prescrit tout à la fois de donner et de remettre, il faut, dit saint Augustin, que, durant le carême, le chrétien pratique deux sortes d'aumône : *donner* et *pardonner* (S. CCVI, 2). Saint Léon lui aussi range le pardon des offenses parmi les « opera pietatis ». L'Église rappelle à maintes reprises que le premier devoir des chrétiens en carême est de mettre un terme à tout ce qui les divise (ép. vendr. c.); elle exhorte à l'oubli des injures (ép. mardi pas.). Oublier les injures, les oublier du fond du cœur, c'est précisément le point de l'observance sur lequel les Pères reviennent avec le plus de force : « In hoc genere operis boni, dit saint Augustin, excusatio nulla est » (S. CCX, 12). La raison en est fort simple. Le carême nous prépare à la célébration du mystère de la croix. Or, nul ne peut obtenir la plénitude du pardon divin, fruit propre de ce mystère, s'il ne remplit d'abord la condition posée par le Sauveur lui-même : *Dimittite et dimittetur vobis.*

c) *La prière.* — Le jeûne et l'aumône, dit saint Augustin, sont les deux ailes qui soulèvent jusqu'à Dieu la prière du carême : « His diebus piarum eleemosynarum et frugalium jejuniorum oratio nostra in superna sustollitur » (S. CCVII, 3). Le jeûne et l'aumône ne purifient l'âme que pour lui rendre plus facile et plus habituelle son ascension vers Dieu. Mais, à son tour, la prière anime et vivifie l'observance. La série des collectes fériales met en évidence la place qui revient à la prière dans la pratique du carême. Par la prière, nous obtenons d'abord la grâce de commencer la « solennité des jeûnes » avec la charité requise, *congrua pietate,* et de l'accomplir jusqu'au bout avec une dévotion soutenue, *cum secura devotione* (coll. mercr. c.). La prière rend notre jeûne agréable au Seigneur (mardi pas.) et lui assure un effet salutaire (2e sam.). Il n'est pas de messe où l'Église ne demande à Dieu, sous une forme ou sous une autre, de bénir et de sanctifier l'observance quadragésimale. Citons du moins la belle collecte du samedi de *Sitientes :*

> « Seigneur, par votre grâce, rendez fructueuse la ferveur de notre dévotion, car les jeûnes que nous avons entrepris ne nous seront utiles que dans la mesure où votre bonté les aura pour agréables. »

Période de purification et de croissance surnaturelle, le carême exige que la prière soit plus continuelle et plus fervente qu'à l'ordinaire. Ajoutons que la lutte contre l'Esprit du mal nous oblige à invoquer constamment le secours de Dieu, contre les embûches du tentateur : *Orate ne intretis in tentationem.*

Du reste, l'Église se plaît à redire tous les jours du carême que le Seigneur se rapproche de sa créature comme pour écouter plus attentivement la voix qui l'implore : *Quaerite Dominum dum inveniri potest; invocate eum dum prope est.* (Leç. br. de prime). Temps de grâce et de salut, le carême est aussi, plus qu'un autre, un temps de prière, et de prière infailliblement exaucée : *Tunc invocabis, et Dominus exaudiet; clamabis, et dicet : Ecce adsum* (1er dim. ant. Magnif. 1res vêp.).

Pendant le carême qui est « la vraie retraite annuelle de toute la famille chrétienne », comme on l'a si exactement nommé, l'Église se préoccupe, plus que jamais, d'envelopper les âmes dans le vaste courant de sa prière liturgique. Elle multiplie les réunions du culte, comme pour déférer à une injonction divine : *Vocate coetum, congregate populum, sanctificate Ecclesiam* (ép. mercr. c.). De là l'importance souveraine que prit de bonne heure cette célèbre liturgie stationnale, dont l'organisation définitive remonte à saint Grégoire et qui, chaque jour du carême, groupait autour de son pontife, le peuple de Rome, afin que tous, clercs et fidèles, puissent, dans un même sanctuaire et d'un

même cœur, s'unir à l'oblation d'un unique sacrifice.

La prière du carême sera, autant que possible, continuelle : « *frequentiores* preces », dit saint Léon. L'Eglise recommande la prière de nuit, celle qui commence avant le lever du jour et se prolonge en des veilles tardives : « quia promisit Dominus coronam *vigilantibus* » (invitat. dim.). Il convient surtout qu'elle soit plus fervente : « *ferventiores* preces », répète saint Augustin. Or, le plus sûr moyen d'entretenir l'esprit de prière c'est, avec le recueillement et le silence extérieur, la méditation assidue de la sainte Ecriture. Les textes liturgiques relèvent bien des fois l'efficacité de cette parole divine qui descend du ciel, pénètre dans l'âme et la féconde comme une pluie rafraîchissante (ép. 1er mar.). La distribution spéciale de livres, que la règle de saint Benoît (c. XLVIII) prescrit pour le début du carême, témoigne de l'importance que les anciens attachaient à la *lectio divina*, durant la sainte quarantaine.

B. — LES DISPOSITIONS INTÉRIEURES QUI DOIVENT ANIMER L'OBSERVANCE. — L'efficacité surnaturelle des œuvres dont nous venons de parler, est à la mesure des dispositions intérieures de ceux qui les accomplissent. Nous pouvons ramener à quatre les dispositions qui rendent particulièrement méritoire l'observance du carême : la componction du cœur, la confiance en Dieu, la patience et la joie.

a) *La componction du cœur.* — Pour opérer dans l'âme une purification totale et profonde, les œuvres du carême doivent procéder de la componction du cœur, c'est-à-dire de cette douleur pénétrante que produit en l'âme un vif regret du péché. Il est donc tout naturel que, dès l'ouverture du jeûne quadragésimal, l'Église demande pour tous, et en plénitude, l'esprit de componction : « ut eos et *spiritu compunctionis* repleas » (3e or. bén. des cendres). Quant au rite de l'imposition des cendres, réservé d'abord aux seuls pénitents, on le vit s'étendre peu à peu à tous les fidèles qui, d'eux-mêmes, se rangèrent au nombre des pécheurs (Cf. concile de Bénévent, 1091). Recevoir les cendres, c'est prendre devant Dieu l'attitude du coupable qui reconnaît avoir mérité la mort, et s'engage courageusement dans la voie de l'expiation. Pour que la componction ne cesse de grandir, chaque jour l'Église demande à Dieu de mettre au fond des cœurs cette vraie pénitence qui est le gage premier de la miséricorde divine :

Et poenitens cor tribue
Convertat ut benignitas
Quos longa suffert pietas.

(Hymne de laudes, texte primit.)

Chaque jour aussi, elle nous presse de nous retourner vers le Seigneur : « dans le jeûne, les larmes, les gémissements, et le *déchirement du cœur* » (cap. tierce). Jusqu'à la fin du carême l'Église implore pour tous ses membres la grâce : « de pleurer dignement le mal qu'ils ont commis » (or. sup. pop. sam. *Sit.*).

L'esprit de componction se traduit dans la prière par l'accent d'une humilité profonde. La prière du carême, c'est la prière du pécheur qui ne sollicite jamais son pardon qu'en pleurant l'excès de ses fautes. Rien n'est plus caractéristique à cet égard que le trait des lundi, mercredi et vendredi de chaque semaine, dont la supplication finale, si expressive, doit se chanter à genoux, dans l'attitude extérieure réservée très spécialement à la prière du carême.

La componction du cœur est aussi la source de cette prière avec larmes, si justement prisée des anciens et que saint Benoît recommande pour le temps du carême : « Orationi *cum fletibus... et compunctioni cordis...* operam demus ». L'Église estime elle aussi que, arrosée de nos larmes, la prière du carême est favorablement écoutée du Créateur :

Audi benigne Conditor
Nostras preces *cum fletibus*
In hoc sacro jejunio
Fusas quadragenario.

(Hymne de vêpres.)

Enfin, la liturgie du carême nous propose le modèle accompli de la componction en la personne de l'humble pécheresse de l'Évangile qui, pour témoigner de son vrai repentir, baigne de ses larmes les pieds du Sauveur et les couvre de ses baisers (év. jeudi pas.) N'est-ce pas l'image de l'âme qui offre à Dieu la pénitence du carême comme « le sacrifice d'un cœur contrit et humilié » (ép. même jour) ?

b) *La confiance en Dieu.* — Il faut qu'à la componction du cœur se joigne la confiance en la miséricorde divine. Le chrétien doit profiter du carême pour s'ouvrir à une plus large confiance : « Et *ampliori fiducia* oportet animari », dit saint Léon. La raison en est fort simple. Temps de pénitence, le carême est aussi un temps de grâce et de salut : *Ecce* NUNC *tempus acceptabile; ecce* NUNC *dies salutis*. Il nous prépare à la célébration du mystère de la croix qui est pour l'universalité du genre humain la source de tout pardon et de toute grâce. Le souci d'affermir la confiance des fidèles a visiblement inspiré le choix de bien des lectures. Les divers passages tirés des prophètes, Joël, Ezéchiel, Isaïe surtout (vendr. c.) renferment les promesses les plus rassurantes à l'égard du pécheur repentant. Dans la succession des évangiles, l'Église a soigneusement inséré les épisodes qui font le mieux ressortir la condescendance du Sauveur : guérison du paralytique de la piscine probatique, retour de l'enfant prodigue, pardon de la femme adultère, etc... De ces pages touchantes se dégage la conclusion qu'il n'y a pas d'égarement, si coupable soit-il, qui ne puisse trouver grâce aux yeux du Sauveur. Les péchés les plus graves ne semblent avoir été permis que pour donner à Dieu l'occasion de découvrir les richesses surabondantes de sa miséricorde. L'Église est donc bien en droit de proclamer durant tout le carême que la miséricorde du Seigneur n'a pas de mesure : *Quoniam* MULTUS *est ad ignoscendum* (cap. sexte).

Plus que tout autre sentiment, c'est la « fiducia sperandae pietatis » qui, d'un bout à l'autre du carême anime la prière liturgique. Jamais pourtant la confiance ne s'affirme avec plus de force, plus de grandeur, que dans l'office du 1er dimanche qui reflète si purement l'esprit du carême. Tous les chants de la messe de ce jour sont empruntés au psaume 90, lequel traduit comme nul autre la confiance de l'âme en la protection du Seigneur, au milieu des périls de la vie présente.

c) *La patience.* — Avec le jeûne, dont la pratique était jadis des plus rigoureuses, le carême comporte tout un ensemble de restrictions que la durée de l'observance, qui se prolonge pendant six bonnes semaines, rend assez pénibles à la nature. Il convient donc que le chrétien entre dans la carrière de la pénitence avec un vrai courage, et qu'ensuite il supporte

sans fléchir tout ce que l'Esprit du mal peut susciter « intus et foris » pour le détourner de la voie austère qui le conduit à la perfection. Temps d'épreuve et de lutte, temps d'expiation et d'ascèse, le carême exige, plus qu'aucune autre période de l'année, l'exercice de cette vertu de patience que saint Paul nous présente comme la marque distinctive des vrais serviteurs du Christ : *sed in omnibus exhibeamus nosmetipsos sicut Dei ministros* IN MULTA PATIENTIA (2 *Cor.*, 6, 4). L'Eglise retient soigneusement ces dernières paroles que nous lisons dans l'épître du 1er dimanche. Elle les répète à dessein dans les répons et antiennes du carême, notamment à sexte et à none de chaque jour, pour entretenir au fond des cœurs une indéfectible vaillance.

Cependant, pour ranimer le courage des faibles rien n'est comparable à la passion du Christ, ce « document de la patience divine », comme l'appelle la collecte du dimanche des rameaux, qui ne cesse d'agir sur les âmes, surtout dans les jours qui précèdent la célébration du mystère de la croix, tandis que l'Église s'applique à convaincre les membres du Christ, qu'ils ne participeront à la résurrection du chef, que dans la mesure où ils auront eux-mêmes participé, par la patience, à sa mort sur la croix.

d) *La joie.* — Il est remarquable que, dans le court chapitre de sa Règle consacré à l'observance du carême, saint Benoît mentionne deux fois la joie en quelques lignes. C'est que, normalement, le carême apporte au chrétien le bénéfice d'une double joie : la joie de l'observance généreusement accomplie, et la joie de la Pâque ardemment désirée. L'âme généreuse ne s'en tient pas au strict acquittement des œuvres requises par la loi, mais spontanément elle dépasse la mesure prescrite afin d' « offrir » à Dieu un sacrifice volontaire *cum gaudio sancti Spiritus*. Car pour saint Benoît, comme pour saint Léon, comme pour l'Église, l'observance quadragésimale présente les caractères d'un vrai sacrifice, le « sacrificium observantiae quadragesimalis » (Secr. vendr. des c.), sacrifice pénible à la nature, mais que la ferveur de la dévotion doit imprégner de joie : « ut quos jejunia votiva castigant, ipsa quoque devotio sancta *laetificet* » (2e coll. 4e mercr.).

D'autre part, le carême nous prépare au mystère pascal, mystère de vie, que le parfait chrétien doit attendre, observe saint Benoît, avec la joie d'un désir spirituel : « *cum spiritualis desiderii gaudio* sanctum Pascha exspectet ». Le carême apporte un certain avant-goût du mystère auquel il nous dispose. Pourquoi la liturgie du dimanche *Laetare* respire-t-elle une joie très pure où se reflète quelque chose de l'allégresse pascale? Parce que ce dimanche constitue une étape décisive vers le terme de la quarantaine et que l'évangile de la multiplication des pains annonce la proximité de la Pâque : *Erat autem proximum Pascha, dies festus Judaeorum*. Discrète et sobre, mais profonde, la joie du carême ne connaît pas d'éclipse. Au moment de traverser les heures douloureuses de la passion, l'Église demande encore la grâce de célébrer avec joie l'anniversaire de notre salut : « Et ad beneficia recolenda, quibus nos instaurare dignatus es, tribue venire *gaudentes* » (or. sup. pop. lundi-saint).

CONCLUSION. — Une des formules liturgiques qui caractérisent le mieux le rôle du carême dans la vie chrétienne est l'oraison « super populum » du mardi saint, que nous traduirions volontiers comme il suit : « O Dieu, que votre miséricorde purifie notre cœur de tout ce qui s'y dissimule de vieux levain, et nous rende capables d'une sainte nouveauté. » Ce texte nous présente avec un réalisme très expressif le caractère essentiel du carême. Selon le mot de dom Festugière, il est avant tout « énergiquement purgatif ». Non seulement il nous permet de réparer les fautes et les négligences du passé, en vue d'en obtenir la rémission complète, mais, de plus, il impose une lutte vigoureuse contre tout ce qui fait obstacle à l'épanouissement de la vie surnaturelle. Une fois « nettoyé » de ce vieux levain de malice, dont la fermentation toujours renaissante est d'autant plus pernicieuse qu'elle est plus dissimulée, *ab omni subreptione vetustatis*, le chrétien se trouve selon la belle expression de la collecte : *capax sanctae novitatis*. Semblable à une coupe entièrement purifiée, il est à même de recueillir, comme un précieux breuvage, la vie nouvelle que lui communique en abondance le renouvellement du mystère pascal.

Nous savons, d'autre part, que la solennité pascale a pour effet propre non seulement de renouveler les âmes dans le Christ, mais aussi d'affermir et de resserrer l'unité du corps mystique, en opérant la fusion des cœurs, comme le suggère la postcommunion du jour de Pâques : « ut quos sacramentis paschalibus satiasti *tua facias pietate* CONCORDES ». Or, la grâce ici sollicitée n'est pas autre chose que l'achèvement, la consécration définitive de l'œuvre poursuivie par l'Église pendant les six semaines du carême. Au cours de cette retraite collective, l'Église a préparé elle-même tous les chrétiens à la célébration d'un même mystère; elle leur a proposé un même exemple; elle les a soumis à une même discipline, aux mêmes combats; elle les a entretenus des mêmes pensées, des mêmes vérités; elle les a fait repasser par les mêmes dispositions, celles du Christ Jésus. Enfin par la pratique de la charité, l'aumône, l'oubli des offenses, elle a apaisé les discordes et rapproché tous les membres de la cité en vue de cette fusion parfaite que doivent effectuer les fêtes pascales. C'est dire la place qui revient au carême dans la vie sociale du peuple chrétien. Nous n'avons pas à exposer ici les conséquences funestes du relâchement qui, peu à peu, s'est introduit dans la discipline du carême. Citons du moins pour terminer ces graves paroles du pape Benoît XIV, qui n'ont jamais été plus actuelles que de nos jours : « *L'observance du carême est le lien de notre milice.* C'est par elle que nous nous distinguons des ennemis de la croix de Jésus-Christ. Si elle vient à se relâcher, c'est au détriment de la gloire de Dieu, au déshonneur de la religion catholique, au péril des âmes chrétiennes, et l'on ne doit pas douter que cette négligence ne devienne la source de malheurs pour les peuples, de désastres dans les affaires publiques et d'infortunes pour les particuliers » (Encyclique du 30 mai 1741).

Aux ouvrages et articles déjà indiqués plus haut nous ajouterons : Mgr Harscouët, *Notre piété pendant le carême*, dans *Cours et conférences des semaines liturgiques*, 1913, t. II, pp. 21-37, Louvain; *Notes sur les messes du Carême*, Abbaye St-André, Lophem-les-Bruges (Belgique), s. d. — Cal Pie, *Mandement sur l'observance quadragésimale*, 1867, *Œuvres*, t. VI, p. 40. — R. Pierret, O. S. B., *Le Carême*, dans *L'Ami du clergé*, 1935, pp. 145-153. — A. Robeyns, O. S. B., *Pour le carême; réflexions sur la pénitence*, dans *Les questions liturgiques et paroissiales*, février 1936.

Emmanuel FLICOTEAUX, O. S. B.

CARIONI (JEAN-BAPTISTE), connu surtout sous le nom de BAPTISTE DE CREMA. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.* — 4. *Influence.*

I. — **Vie.** — Baptiste naquit à Crema vers 1460, de la famille noble des Carioni; on ignore le lieu et la date de son entrée dans l'ordre dominicain, où il semble qu'il ait eu comme maître spirituel le Bienheureux Sebastiano Maggi. En 1519, pendant son séjour au couvent de Sainte Couronne à Vicence, il est le directeur de saint Gaétan de Thiène qui fondera à Rome en 1524 les Clercs réguliers théatins. En 1528, à Cremone, il pousse son fils spirituel saint Antoine M. Zaccaria, à entrer dans les ordres. A la même époque il convertit Louise Torelli, comtesse de Guastalla, dont il devint le confesseur et chez qui, avec la permission de Clément VII, il vint habiter, l'encourageant dans ses bonnes œuvres dont la principale fut la fondation des Angéliques. De même, en 1533, il aida saint Antoine M. Zaccaria dans la fondation des Barnabites, écrivant même pour eux un projet de Constitutions. Son habitation en dehors des couvents de l'ordre, les mortifications extérieures, excessives semblait-il, de son entourage spirituel, certaines expressions paradoxales de ses écrits, soulevèrent contre lui beaucoup de gens, parmi lesquels ne manquèrent pas des dominicains. Par suite de ces oppositions, en 1530, par ordre de Rome, un procès fut ouvert à Milan contre lui, dont la conclusion fut favorable à son orthodoxie. En 1533, les supérieurs dominicains, tentèrent, sans raison semble-t-il, et en tout cas sans résultat, de le faire rentrer dans les couvents de l'ordre. Il mourut le 2 janvier 1534, à Guastalla, assisté par saint Antoine M. Zaccaria.

En 1536, par ordre de Paul III, un procès fut fait à Milan contre sa famille spirituelle considérée comme une secte renouvelant les hérésies des Bégards et des Pauvres de Lyon (Raynaldi, *Annales*, 1536 n. 45); le procès finit du reste par une sentence d'absolution.

En 1552, à cause des excentricités de l'Angélique Paule Antoinette Negri (1508-1555) que celle-ci cherchait à justifier par la doctrine, interprétée à sa façon, de Baptiste de Crema, les œuvres de ce dernier furent condamnées, et insérées à ce titre dans l'*Index* de 1559, puis en 1563 dans l'*Index Tridentinus*, toutefois avec la clausule plus bénigne « donec emendentur ».

II. — **Œuvres.** — 1) *Via di aperta verità*, publiée d'abord en 1523 à Venise par l'ermite Jérôme Regino, avec de nombreuses erreurs, à l'insu de l'auteur qui, en 1524, en fait paraître une nouvelle édition souvent réimprimée depuis. Cet ouvrage contient quatre traités sur la dévotion, la confession, la communion fréquente et la profession religieuse. Il se termine par une lettre à saint Gaétan, à la fin de laquelle l'auteur fait une chaude apologie de Cassien dont l'orthodoxie est garantie par l'autorité de ceux qui ont fait un usage constant de ses écrits, saint Benoit, saint Grégoire, saint Dominique, saint Bonaventure, saint Thomas...

2) *Della cognitione et vittoria di se steno*, Milano, 1531; Venezia, 1545, etc. C'est son œuvre principale, où sont étudiés les vices de la partie concupiscible, irascible et raisonnable de l'âme, dans leurs causes, leurs manifestations, leurs effets et leurs remèdes. A noter les fréquentes, larges et curieuses observations psychophysiologiques sur la genèse et les effets des passions, en particulier sur la tristesse.

3) *La philosophia divina, ossia Historia de la passione del nostro S. G. C. crucifixo et modo di contemplare quella per imitarla*. Milano, 1531; Venezia, 1545.

4) *Lo specchio interiore*, Milano, 1540. Œuvre passionnée, où chaque âme peut en se regardant apprendre la beauté et la nécessité de la perfection chrétienne, la laideur des vices, la manière d'acquérir les vertus.

5) Très probablement, pour ne pas dire certainement, les *Detti notabili* (Venezia; 1583; souvent réédités et traduits) attribués par leur premier éditeur G. P. Folperto à saint Antoine M. Zaccaria, sont de Baptiste de Crema (cf. *Vita Christiana*, t. 9 (1937), n° 2), comme l'indiquent le fréquent emploi de procédés de style et d'expression chers à Baptiste, et aussi les nombreux parallèles doctrinaux avec les traités *Della discrezione* et *Della conversione*, dans lesquels Séraphin de Fermo utilise les œuvres de Crema; ainsi la doctrine même et la manière apologétique avec laquelle elle est par endroits exposée, tout, fond et forme, converge pour établir que Baptiste de Crema est l'auteur des *Detti notabili* (Cf. *supra*, I, col. 722).

III. — **Doctrine.** — On a parlé à propos de Baptiste de tendances semi-pélagiennes ou encore de « spiritualité tout à fait moliniste avant la lettre » (P. Pourrat, *Spiritualité chrétienne*, t. 3, Paris, 1927, p. 353; cf. A. Portaluppi, *Dottrine spirituali*, Brescia, 1929, p. 160), et on a cherché à expliquer le fait comme une réaction contre l'hérésie luthérienne qui exagérait le rôle de la grâce et niait la liberté. Cette interprétation n'est pas exacte. « La tiédeur est une hérésie répandue dans le monde entier et que ne pourchassent nuls inquisiteurs » (*Detti notabili*, XXVII, 3). Pourchasser à fond cette hérésie (véritable erreur dans les principes par lesquels elle prétend se justifier : pas nécessaire que tous soient parfaits, la pratique fervente des vertus dépend de la grâce que Dieu donne à qui il veut, etc.), c'est là la préoccupation qui anime tous les écrits de Baptiste et le pousse à ses affirmations hardies, rendant peut-être parfois un son quelque peu semi-pélagien. Une réaction doctrinale contre le luthéranisme est complètement en dehors de ses perspectives et étrangère à sa psychologie.

Son activité littéraire est dirigée tout entière à convaincre les âmes de la beauté, de la nécessité, de la facilité relative du combat contre nous-mêmes, de la tactique méthodique à y suivre et de la victoire complète qui doit le couronner et nous conduire à la haine complète de nous-mêmes, qui est « ce qui nous justifie véritablement ». De cette victoire les deux facteurs sont notre propre industrie et la grâce de Dieu : double élément souvent rappelé (par ex. *Della cogn. et vittoria*, I, 6; V, 2; etc.).

La grâce est absolument nécessaire : « Pour vaincre une chose, il faut posséder plus de force qu'elle; donc si l'on veut vaincre l'homme, il faut une force supérieure à la sienne, et cette force est la grâce divine » (*Della cognit. et vittoria*, IX, 8; cf. aussi IX, c. 5, qui a pour titre : « Que pour se vaincre soi-même il faut une force supérieure à soi »). Mais la grâce exige et réalise notre coopération : l'homme « tient de Dieu et son industrie et la mise en œuvre de celle-ci. » (*Della cognit. et vittoria*, VIII, 18). Si nous correspondons à la première grâce qui nous prévient, il en suivra une effusion plus abondante (*ibid.* IX, 6). Attendre la grâce ne doit pas être une occasion de négligence ou de paresse : « Aidez-moi, Seigneur, car je veux moi aussi m'aider moi-même » (*ibid.*, VIII, 11). Ayons confiance de nous

vaincre nous-mêmes : la victoire sur nous-mêmes « triomphe de tout, enchaine le Tout-Puissant, et lui fait faire ce qu'elle veut. Si tu es arrivé aux frontières de cette victoire sur toi-même, tu es devenu Dieu, c'est-à-dire le fils du Tout-puissant » (*ibid.*, IX, 12). Cette pleine victoire a pour fruit et récompense normale une souveraine liberté d'esprit et l'expansion de la vie contemplative (*ibid.*, IX, 8). Cependant il faut livrer la bataille sans espérance de butin : « Notre intention en cherchant la victoire sur nous-mêmes doit exclure toute récompense tant de ce monde que de l'autre » (*ibid.*, IX, 7). Toutefois il enseigne aussi que travailler pour la récompense n'est pas mal, mais seulement moins parfait. Autres traits caractéristiques et sujets fréquents de son enseignement spirituel : la fréquence des sacrements, surtout de la communion, (il rappelle que Jésus est vraiment « à la fois préparateur et préparation »); aversion et antipathie pour la science spéculative, source d'orgueil; la vraie science spirituelle est expérimentale et affective ; l'oraison doit être surtout mentale (sans qu'il en propose de méthode détaillée), elle doit être principalement à base d'actions de grâces, qui est une des formes de prière les plus pures et les plus désintéressées; la communion spirituelle est très fructueuse.

Bien qu'en elles-mêmes les passions ne soient ni bonnes ni mauvaises, il faut cependant arriver à une certaine impassibilité pour toute chose qui n'est pas Dieu même (parents, amis, hérésies, guerres, péchés...); il faut oser tendre à surpasser en perfection tous les saints; grande ennemie de la vie intérieure est la curiosité, le divertissement, contre lesquels il a des invectives dignes de Pascal; la pusillanimité est indigne d'une âme rachetée par le sang du Christ, dont la croix doit être plantée dans notre cœur d'une triple manière (littérale ou spéculative; spirituelle ou par compassion; enfin par imitation, et c'est celle-ci qui est la meilleure). Il loue les écrits spirituels en langue vulgaire et engage à les lire, particulièrement sainte Catherine de Sienne et le *Specchio di Croce,* celui, je pense, de Cavalca.

Son style, insouciant de la forme, plein de lombardismes, et de répétitions, est souvent âpre, dur, passionné, absolu sans ombre de nuances, souvent paradoxal. « O chrétiens, laissez-vous égorger par le Christ... » (*Della cognit. et vittor.*, VIII, 18); « je ne saurais demander à Dieu autre chose que l'enfer » (*Via di aperta verità*, I, c. 27); « si Dieu me commande de me tuer ou tout autre chose, je suis prêt à tout » (*ibid.*). Noter que Baptiste de Crema a toujours protesté de vouloir tout soumettre au jugement de l'Église, et que en fait sa pensée, malgré des expressions malheureuses, reste orthodoxe si on la replace dans l'ensemble de son enseignement.

IV. — **Influence.** — Baptiste, plein de l'esprit de saint Paul, fut un incomparable « professeur d'énergie spirituelle » (P. Mandonnet, dans la préface à la traduction de la *Victoire sur soi-même* de M. Cano, par M. Legendre), comme orateur, écrivain, directeur, et son activité apostolique lui a assuré dans le grand mouvement de la Contre-réforme une place de premier plan, qui ne lui a pas toujours été reconnue. Selon O. Premoli, il fut le premier à concevoir l'idée des clercs réguliers, et sûrement les Barnabites qui l'appellent leur « Père » lui doivent beaucoup ainsi que les Théatins. Si une des caractéristiques de la spiritualité italienne du XVIe siècle est l'idée du *combat spirituel,* c'est à lui qu'en revient le premier mérite. Parmi ceux qui ont le plus subi son influence est un ami et condisciple de saint Antoine M. Zaccaria, le chanoine régulier de Latran Séraphin Aceto de Portis, plus connu sous le nom de Séraphin de Fermo (1496-1540), qui résuma avec une intelligente fidélité *Lo specchio interiore* et *La cognitione et vittoria di se stesso,* et qui utilisa largement les œuvres de Crema dans plusieurs de ses opuscules : ces divers travaux furent imprimés en 1538 partie à Bologne, partie à Milan, et réimprimés à Venise en 1541 avec un appendice à la *Cognitione,* l'*Apologia* de 12 points de la doctrine de Baptiste de Crema, composée par Séraphin et mise plus tard à l'Index, auquel, comme les œuvres de Baptiste lui-même, elle a cessé de figurer. Cette *Apologia* a été réimprimée par O. Premoli, dans *Il Rosario, memorie domenicane,* t. 35 (1918), p. 29-34; 71-76; 107-113. Un certain fra Paolo, dominicain, avait lui aussi composé une apologie de Baptiste, mais on en a perdu toute trace. Lorsqu'en 1543 on réimprima à Venise les œuvres de Séraphin de Fermo, on supprima l'*Apologia* et les parties de la préface où était marquée sa dépendance de Crema.

La *Cognitione et Vittoria di se stesso* fut traduite une première fois en espagnol littéralement par Bonaventure Cervantes y Morales, vers 1546 (4e éd. à Salamanque 1554); puis de façon plus libre et plus élégante par Cano (Valladolid, 1550; Tolède, 1551, etc.) : à celui-ci l'œuvre ne parvint qu'anonyme. — Dans la suite les œuvres de Séraphin de Fermo furent à leur tour traduites en espagnol, admirées et recommandées par Louis de Grenade; elles furent aussi traduites en latin et contribuèrent ainsi à la diffusion des idées de Baptiste de Crema. De même, le curieux Laurent Davidico (1513-1571), contribua dans sa prédication et ses nombreux écrits, à répandre ces idées, mais avec des outrances qui rendirent son zèle plus nuisible qu'utile à la cause du maître dominicain.

O. Premoli *Fra Battista da Crema secondo documenti inediti*, Roma, 1910; id. *S. Gaetano Thiene e fra Battista da Crema*, dans *Rivista di Scienze storiche*, t. 7 (1910), p. 33-66; id. *Storia dei Barnabiti nel Cinquecento*, Roma, 1913; id. art. *Batt. da Crema*, dans *Enciclopedia italiana*, t. VI (1930), p. 396-97. — H. Reusch, *Der Index*, Bonn, 1883, I, p. 399-400, cf. 589. Il est curieux de constater que la plupart des Encyclopédies LTK, DTC, RE ne contiennent pas d'article consacré à Baptiste de Crema, malgré l'influence considérable qu'il a exercée dans l'Italie du XVIe siècle.

Innocenzo Colosio, O. P.

CARMES (Spiritualité de l'ordre des). — 1. *En dehors de la réforme de Sainte Thérèse.* — 2. *L'École mystique thérésienne.*

I. — EN DEHORS DE LA RÉFORME DE SAINTE THÉRÈSE

1. *Antiquité de l'École Carmélitaine.* — 2. *Éléments primitifs et fondamentaux :* a. *L'imitation d'Élie.* — b. *La vénération de la Sainte Vierge.* — 3. *Vocation spéciale à la vie mystique.* — 4. *Idées propres sur la vie mixte.* — 5. *La contemplation reste « la meilleure part ».* — 6. *Amour particulier de la solitude.* — 7. *Exercice de la présence de Dieu.* — 8. *Adoration et vénération du Très Saint-Sacrement.* — 9. *Résonance de l'idéal chevaleresque.* — 10. *Milieu harmonieux*

entre contemplation infuse et contemplation acquise. — 11. *Connexions intimes des éléments sensibles, intellectuels et affectifs de la contemplation.* — 12. *Déclins et réformes.* — 13. *Mitigation de la Règle. Appel à l'oraison méthodique. Le bienheureux Jean Soreth.* — 14. *La mitigation de la Règle et l'abstinence.* — 15. *Fondation des Carmélites sous la Règle mitigée.* — 16. *Les affinités de l'École carmélitaine avec Ruusbroec et la Dévotion moderne.* — 17. *La stricte observance sous la Règle mitigée. L'École de Touraine et Jean de Saint-Samson. L'Aspiration.* — 18. *Deux branches du même tronc.*

1. *Antiquité de l'Ecole Carmélitaine.* — Sainte Thérèse d'Avila et saint Jean de la Croix n'ont point eu d'autre but que de rendre à l'ordre du Carmel son esprit ancien : ils ne sont point les créateurs de l'école spirituelle carmélitaine, mais tout à la fois ses restaurateurs et ses plus brillantes lumières. Leur gloire ne sera point diminuée, bien au contraire, si l'on montre l'éclat que cette école a jeté, avant leur réforme. Loin de se mettre en opposition avec les premiers siècles de l'ordre, ils s'y sont souvent référés pour y chercher des exemples. Sainte Thérèse recommande à ses filles la pauvreté des premiers pères (*Chemin de la Perfection,* ch. 2); le souvenir des souffrances qu'ils ont endurées dans la solitude doit être pour les carmélites un encouragement à bien supporter leurs « petits maux de femmes » (*ibid.*, ch. 11). Plus explicitement encore la sainte écrit : « ... Nous toutes, qui portons ce saint habit du Carmel, nous sommes appelées à l'oraison et à la contemplation : c'est là notre première institution, nous sommes de la race de ces saints Pères du Mont-Carmel, qui, en si profonde solitude et en si complet mépris du monde, cherchaient le trésor, la perle précieuse dont nous parlons. » (*Le Château intérieur.* Cinquième demeure, ch. 1. Traduction des carmélites du premier monastère de Paris, 1910, p. 128).

M. L. van den Bossche a écrit avec raison que sainte Thérèse avait ajouté au fonds primitif du Carmel la finesse psychologique (*Études Carmélitaines,* t. 20, p. 234).

2. *Éléments primitifs et fondamentaux.* — L'ordre du Carmel a le privilège insigne d'avoir puisé dès l'origine sa spiritualité à deux sources : l'imitation d'Élie et la vénération de la Sainte Vierge.

a) *L'imitation d'Élie.* — L'ordre des Carmes, comme son nom l'indique, a pris naissance en Palestine, sur la montagne, célèbre dès l'Ancien Testament par le sacrifice d'Élie et par la grotte où le prophète se retirait lorsqu'il avait accompli ses missions auprès d'Israël : « Abiit autem inde in montem Carmeli » (4 *Reg.*, 2, 25).

Des inscriptions antiques, bien antérieures aux Croisades, attestent que les Byzantins ont vénéré le Prophète au lieu même où, selon la légende, se trouvait l'Ecole des Prophètes, El Chader, au pied de la montagne, du côté de la mer (J. Scholz).

La Règle dit expressément que les ermites étaient réunis plus haut dans la montagne, auprès de la fontaine d'Elie.

Un itinéraire des débuts du XIIIe siècle (*Les saints pèlerinages* dans *Itinéraires à Jérusalem et Description de la Terre Sainte rédigés en français aux* XIe, XIIe *et* XIIIe *siècles*, éd. H. Michelant et G. Raynaud, Genève, 1882, p. 104) distingue « les hermitains latins que on apele frères dou Carme » habitant auprès du « wadi ain es-Siah », la fontaine d'Elie, et « les hermitains dou Carme » qui demeurent près d'El-Chader l'Ecole des prophètes (VI, p. 104[3]). Beaucoup d'autres itinéraires confirment ces indications et témoignent de la vénération rendue au prophète Elie sur le Carmel. Benjamin de Tudela, qui visita les Lieux-Saints en 1163, nous rapporte que deux fils d'Edom (c'est ainsi qu'il désigne Aymeric et Berthold) ont bâti, auprès de la grotte d'Elie, une chapelle en l'honneur du prophète.

Et le moine grec Jean Phocas, qui fait vers 1177 un voyage en Palestine, nous raconte que, quelques années auparavant, un moine originaire de Calabre avait relevé de ses ruines le monastère du Carmel et qu'il y vivait avec dix compagnons : sur une révélation reçue du prophète il s'était établi là et y avait édifié une chapelle (*Descriptio Terrae Sanctae,* n° 31, PG., 133, 961).

Confirmation ultérieure de ces faits nous est donnée par Jacques de Vitry (*Historia Orientalis*, cp. 52) relatant que plusieurs Croisés menaient une vie solitaire « à l'exemple et l'imitation du saint et du solitaire que fut le prophète Élie, dans d'étroites cellules, comme des abeilles du Seigneur recueillant dans leur ruche le miel de la douceur spirituelle ». On peut discuter l'authenticité de certains documents de l'histoire ancienne des Carmes, mais de pièces manifestement authentiques, il appert, même à ceux qui rejettent beaucoup d'autres traditions de l'ordre, que la vie spirituelle du Carmel est toute imprégnée de l'esprit d'Elie, et que l'imitation du prophète a donné à l'école carmélitaine son cachet spécial. L'abbé Trithème († 1516) avait donc raison d'écrire : « Elie bien que ce ne soit pas lui qui leur ait donné une règle écrite, a néanmoins été l'exemple et le modèle de la sainte vie des Carmes » (*De ortu et progressu et viris illustribus ordinis Carmelitarum...*, Coloniae, 1643, p. 17). Pour le prouver, il n'est pas nécessaire de démontrer historiquement une succession ininterrompue d'ermites, imitateurs d'Elie, sur le Carmel, jusqu'au temps des Croisades. Il suffit que les ermites de 1155 aient pris le prophète pour modèle, et que les témoignages contemporains rendent pour nous certaine cette imitation.

b) *La vénération de la Sainte Vierge.* — Il faut noter comme une circonstance tout à fait remarquable de la fondation de l'ordre que les premiers ermites se sont réunis autour de la chapelle consacrée à la Vierge : « Sainte Marie du Mont-Carmel ». C'est l'origine de leur nom : tout de suite on les a nommés « les Frères de Notre-Dame du Mont-Carmel. » *Nomen fuit omen.* Par un dessein particulier de la Providence, le nouvel ordre recevait ainsi, dès ses débuts, son autre cachet : la vénération toute spéciale de la Sainte Vierge. La légende du Bréviaire rapporte que le second prieur général, saint Brocard, dit en mourant à ses frères : « On nous appelle les Frères de Notre-Dame. Veillez à vous rendre dignes de ce beau nom ». *Les Pélerinages por aler en Jherosalem* (1220) mentionnent cette « petite yglisse de Notre-Dame » (éd. Michelant et Raynaud, *l. c.*, p. 90) ; de même *Les Chemins et les Pèlerinages de la Terre Sainte* (avant 1265, *ibid.*, p. 180). *La Descriptio Terrae Sanctae* d'un certain Philippin (1283-1291), éd. W. A. Neumann, désigne expressément le « Monasterium S. Mariae Carmeli ». Aussi c'est à bon droit qu'en 1282 le prieur général Pierre Emilien écrit à Édouard Ier d'Angleterre qu'il priera pour lui « auprès du Seigneur et de la susdite

lorieuse Vierge pour l'honneur et la gloire de laquelle l'Ordre a été spécialement institué, au delà des mers » (*Bullarium Carmelitanum*, Romae, 1715, t. I, p. 606). Le chapitre général de Montpellier (1287) ne s'exprime point différemment (*Acta Cap. Gen.*, éd. Wessels, t. I, p. 7). En 1311, Edouard II, roi d'Angleterre écrit au pape Clément V qu'il a pour les Carmes un attachement tout particulier parce qu'ils ont été fondés en l'honneur de Marie (*Bull. Carm.*, t. I, p. 607). Clément V n'était point d'un autre avis (*ibid.*, p. 55). Un des écrivains les plus célèbres de l'ordre, Jean Baconthorp, commentant à la même époque le « Caput tuum ut Carmelus » écrivait de la Vierge : « Et quia per Carmelum honoratur et commendatur, dignum est quod in Carmelo ei dato Carmelitas habeat eam specialiter venerantes; et sic habuit ab antiquo » (*Speculum Carmelitanum*, Anvers, 1680, t. I, p. 164-165). Le même auteur dans son *Expositio analogica Regulae Carmelitanae* décrit la vie du carme comme une imitation de celle de Marie. Il serait facile de multiplier les témoignages. Il nous suffit d'ajouter que les Carmes, appelés par le peuple « Frères de Notre-Dame », « Frauenbrüder » ou « Lieve-Vrouwebroeder » recevaient comme désignation officielle le titre de « Fratres B. M. V. de Monte Carmelo », auquel des évêques et des papes attachaient des indulgences. La dévotion au scapulaire, l'habit de Marie, contribua, pour sa part, à faire reconnaître dans les Carmes les frères de la Vierge.

Ce double idéal forme la première rubrique des plus anciennes Constitutions qui nous ont été conservées, celles du chapitre général de Barcelone (1324). Nous y lisons que, depuis le temps des saints prophètes Elie et Elisée, dévots habitants du Mont-Carmel, des ermites ont sans cesse recherché cette sainte montagne et aimé sa solitude, pour vaquer à la contemplation des choses célestes : ils y ont bâti une chapelle en l'honneur de la Vierge, ont par là mérité le nom de Frères de N.-D. du Mont-Carmel, reconnu par les papes. S. Albert leur a donné une règle qui a été approuvée. De ces ermites, les Carmes sont les imitateurs et les successeurs. Ainsi l'imitation d'Élie et la vénération de la Sainte Vierge ont été dès l'origine deux éléments spécifiques de la spiritualité du Carmel. Perpétuellement il est rappelé aux Carmes qu'ils doivent imiter ces deux modèles : Elie et Marie. Ils sont les fils d'Élie et les frères de Marie. C'est de là aussi que vient pour le Carmel son orientation mystique.

3. *Vocation spéciale à la vie mystique.* — En 1370, le carme espagnol Philippe Riboti rassemble des documents sur les origines de l'ordre, où la vocation mystique de ses membres est particulièrement affirmée (édités dans le *Speculum Ordinis Carmelitani*, Venetiis, 1507; et dans le *Speculum Carmelitanum*, 1680). L'authenticité de ces documents a donné lieu à de très graves discussions, mais aussi à de sérieuses défenses (Voir en particulier B. Xiberta, dans les *Analecta ord. Carmel.*, t. 7, p. 180 et svv.). Le recueil renferme : l'*Institutio priorum monachorum*, attribué au patriarche de Jérusalem Jean XLIV; une lettre du troisième prieur général, saint Cyrille de Constantinople, des environs de 1235; enfin la chronique de Guillaume de Sanvico, dont l'auteur fut un des derniers à fuir le Mont Carmel en 1291, lors du massacre général fait par les Turcs, et assista, en qualité de définiteur de Terre-Sainte, au chapitre général de Montpellier (1287).

Seraient-ils seulement du XIVe siècle, ce qui n'est nullement prouvé, ces documents nous fourniraient encore de très précieux renseignements sur la spiritualité carmélitaine et sur ce qui était, au milieu de ce XIVe siècle, regardé comme la tradition mystique du Carmel et son idéal. Même apocryphe, l'*Institutio* demeure une paraphrase traditionnelle du règlement de vie dressé par le patriarche Aimeric de Malifey en 1155, d'après le témoignage du dominicain Étienne de Salanhac de la seconde moitié du XIIIe siècle (transcrit par Bernard Gui, O. P., ms. 490 de Toulouse), et auquel il est fait allusion dans le prologue de la Règle de 1205. L'*Institutio* décrit la vie spirituelle des ermites du Carmel et précise, de façon nette, la double fin de l'ordre, affirme par conséquent dès l'origine l'accession de ses membres aux grâces mystiques, s'ils sont fidèles à leur règle, et si Dieu le juge opportun. « Cette vie », dit l'*Institutio* (ch. 2), « a une double fin : nous acquérons la première par notre travail et notre effort vertueux, la grâce divine aidant. Elle consiste à offrir à Dieu un cœur saint, exempt de toute tache actuelle de péché. Nous atteignons cette fin quand nous sommes parfaits et dans Carith, ce qui veut dire cachés dans la charité... L'autre fin de cette vie nous est communiquée par un pur don de Dieu : J'entends non seulement après la mort, mais déjà dans cette vie mortelle, goûter en quelque sorte dans son cœur et expérimenter dans son esprit les forces de la divine présence et la douceur de la gloire d'en haut. Cela s'appelle boire du torrent de la volupté de Dieu » (Trad. du P. Jérôme de la Mère de Dieu, *La tradition mystique du Carmel*, p. 15-16). Non seulement la vie purgative et la vie illuminative, mais encore la vie unitive et la contemplation infuse sont clairement proposées comme la fin à atteindre, le but à poursuivre, l'idéal à réaliser, encore que cette union et cette participation à la vie céleste soient déclarées en même temps « pur don de Dieu ». Jamais, que je sache, dans aucun ordre, livre fournissant une norme de vie et déclarant la fin vers laquelle doivent tendre ses membres, n'a énoncé de façon aussi formelle la vocation à la vie mystique.

Cette double fin est le « duplex spiritus » demandé par Élisée pour ses élèves et les imitateurs d'Élie. Parfois, on interprète ce double esprit comme la portion double du fils aîné ou comme l'union des vies active et contemplative. Mais plus généralement on admet qu'il s'agit de la contemplation active que la bonté divine couronne par la contemplation passive.

4. *Idées propres sur la vie mixte.* — La Règle, qui met le sommet de la vie spirituelle dans la contemplation active et passive, a de la vie mixte une conception différente de celle que se fait l'école thomiste. Cette dernière résume son idéal dans la formule : « contemplata aliis tradere » : pour saint Thomas et les dominicains, couronner la vie contemplative par la vie active est la plus haute perfection. Pour le Carmel, ce serait bien plutôt la consécration complète à la contemplation : il ne faut l'interrompre que par nécessité quand il est besoin d'aller aux hommes et de leur parler de Dieu. Seules la charité pour le prochain ou l'obéissance peuvent être des motifs de quitter Dieu pour la cause de Dieu : « Deum propter Deum relinquere ». Comme le prescrit la Règle : « Die ac nocte in lege Domini meditantes et in orationibus vigilantes nisi aliis justis occupationibus occupentur. » On a appliqué à l'ordre du Carmel la parole dite par Notre-Seigneur de Marie-Madeleine et dont l'Église, au jour de l'Assomption, fait l'application à la Sainte Vierge : « Maria optimam partem elegit quae non auferetur ab ea ». La contem-

plation est pour le Carme « la meilleure part ». Cette différence de conception est dans la pratique fort peu sensible : les Carmes se sont rendu compte de la nécessité d'interrompre leur contemplation pour le soin des âmes, et les papes les ont appelés à la prédication, aux missions et à de nombreuses œuvres apostoliques. L'amour du prochain et la soumission au chef de l'Église les ont contraints à la vie mixte : eux aussi livrent à autrui le fruit de leurs contemplations : cet idéal qui leur a été imposé par les circonstances. Toujours l'ordre a cherché à garder au plus grand nombre possible de ses fils son idéal propre : il leur demande, sitôt rempli leur office extérieur, de revenir au plus vite à ce qui est l'objet direct et premier de leur vocation. Nicolas le Français, septième prieur général (1265-1271), qui lui-même quitta sa charge pour la solitude, caractérise bien cette orientation primitive : « Conscients de leur propre imperfection, les ermites du Carmel persévéraient longtemps dans la solitude. Mais comme ils prétendaient être assez utiles au prochain pour ne pas se rendre coupables vis-à-vis d'eux-mêmes, quelquefois, rarement pourtant, ils descendaient de leur ermitage. Ce qu'avec la faucille de la contemplation ils avaient délicieusement moissonné dans le désert, ils allaient le fouler sur l'aire de la prédication et le semer à large main ».

5. *La contemplation reste « la meilleure part »*. — Cette orientation n'est point changée. Quand, au milieu du XIIIe siècle, les Carmes passèrent en Europe et prirent rang parmi les ordres mendiants, ils reçurent des papes une direction plus marquée vers la vie active. Saint Simon Stock, alors prieur général, s'efforça de garder à l'ordre, autant qu'il put, son idéal contemplatif. Sur ce point, le Règle ne subit aucune modification, lorsqu'à la demande du saint, Innocent IV l'adapta aux conditions nouvelles de l'existence des Carmes. Celles-ci, il faut bien le reconnaître, étaient pour la vie contemplative une sérieuse menace, et sans doute beaucoup de religieux s'étaient trop adonnés à la vie active. Les deux successeurs de saint Simon Stock regrettent que les Frères ne puissent plus goûter les délices de la contemplation. Le premier, Nicolas le Français, dans une lettre sévère, rappelle en termes emphatiques les traditions et la vocation de l'ordre : *Ignea sagitta*, la flèche de feu, tel est le titre de cette lettre, destinée à allumer dans le cœur des Carmes la vive flamme d'amour des choses célestes promises et données dans la contemplation (ms. inédit du Collège S. Albert, Rome). Ajoutant l'exemple aux paroles, le prieur général, après six ans de gouvernement, donna sa démission et se retira dans un ermitage. Son successeur, Raoul l'Allemand, n'était pas depuis trois ans en charge qu'il s'en allait, lui aussi, chercher la solitude dans l'ermitage anglais de Hulne, près d'Alnwic. Si l'idéal sublime n'était pas poursuivi dans tout l'ordre avec la même ardeur, cette double retraite montre clairement que la tradition n'était point oubliée par l'autorité la plus haute. Qu'il y en ait eu d'autres pour suivre l'exemple des deux prieurs généraux, c'est ce qu'attestent les Actes du chapitre général de Montpellier (1287) où furent prises diverses mesures pour maintenir dans l'ordre « la citadelle de la contemplation » (arx contemplationis, *Acta capit. gener.*, t. I, p. 9).

6. *Amour particulier de la solitude*. — Bien que les nécessités de l'apostolat eussent fait dévier l'ordre vers une vie toujours plus active, durant les premiers siècles se maintint l'habitude de fonder, suivant la Règle, les couvents nouveaux dans la solitude, encore qu'il eût été permis de choisir d'autres lieux quand il était besoin. En 1254, les Frères refusent la maison que saint Louis leur offrait au centre de Paris et préfèrent celle que le roi leur donne en dehors de la ville (Joannes ab Hildesheim, *Defensorium* dans le *Speculum Carmelitanum*, t. I, p. 153). Un décret de Jean XXII ordonne la translation de dix couvents dans des villes, afin que les Carmes puissent plus aisément vaquer au soin des âmes. Au début du XIVe siècle encore, Jean Baconthorp, l'autorité scientifique la plus élevée de l'ordre, à cette époque, fait l'apologie des fondations dans la solitude : il exalte le recueillement de la cellule par l'exemple de la Vierge qui par ses prières dans la retraite de Nazareth mérita de concevoir le Fils de Dieu.

De la persistance de ces couvents solitaires, asiles de la contemplation, nous avons la preuve, par exemple, dans la vie de saint André Corsini, évêque de Fiesole († 1366) : c'est dans une maison de ce genre qu'il se retire pour sa première messe et qu'il obtient sa première grâce mystique, une vision de la Sainte Vierge (A. S., 30 janvier, p. 1067). Au siècle suivant, le B. Ange Augustin Mazzinghi († 1438) fonde des ermitages et la réforme qu'il instaure n'a point d'autre but que de rendre à l'ordre sa gloire mystique.

Ce n'est point seulement la Règle, mais toutes les Constitutions qui recommandent la retraite ; la cellule est le sanctuaire où chacun vit avec Dieu et monte vers lui. Sans « déserts », point de province complète et prospère, même sous la règle mitigée. C'est que, pour le Carme, la solitude est l'expression du détachement du monde et de l'appartenance à Dieu. La pauvreté a de même une signification qui diffère du sens que lui attachent par exemple les Franciscains : tandis que les Mineurs la regardent surtout comme une imitation du Christ et une opposition au monde, les Carmes l'envisagent principalement comme une conséquence de leur adhésion à Dieu dans la contemplation des choses célestes. La négliger serait le signe que l'on est moins uni à Dieu et que l'on préfère les occupations inférieures. La pauvreté se trouve ainsi étroitement liée à la solitude dans la recherche de la contemplation : « Quam sordet mihi tellus dum caelum aspicio ».

7. *Exercice de la présence de Dieu*. — Le livre de l'*Institutio* attache une importance particulière à l'exercice de la présence de Dieu, inspiré par la parole du prophète Elie : « Vivit Dominus in cujus conspectu sto ».

Cet exercice est un moyen très efficace pour vivre avec Dieu et méditer sa loi « die ac nocte », comme le prescrit la Règle. Une de ses formes originales c'est la dévotion à la Sainte Face de Notre-Seigneur, suivant de ses regards les prières et les occupations quotidiennes des moines. Entre autres témoins de cette pratique signalons dans les églises de Mayence et de Francfort-sur-le-Mein les images de la Sainte Face peintes sur les voûtes du presbyterium et entourées de textes qui rappellent la présence de Dieu.

Le Frère Laurent de la Résurrection († 1691) était donc bien dans la tradition carmélitaine quand il écrivait *La Pratique de la Présence de Dieu* (publiée à Paris, 1692) traduite en plusieurs langues et célèbre dans le monde entier. Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus en a renouvelé la dévotion. Des peintures de la Sainte Face se retrouvent dans beaucoup de Carmels.

8. *Adoration et vénération du Très Saint Sacrement*.

Il va de soi qu'en parlant de la tendre dévotion des Carmes pour le Sacrement de l'autel, nous ne voulons point dire qu'elle leur est particulière, mais seulement en signaler quelques aspects plus remarquables. Ils ont toujours vu un symbole de l'hostie sainte dans la nourriture merveilleuse qu'un ange indiqua à Elie et qui réconforta de telle façon le prophète qu'il put traverser le désert et parvenir jusqu'au mont Horeb. L'Eucharistie est la force qui leur permet d'accéder à la contemplation. La Règle déjà prescrit l'assistance quotidienne à la Messe et la construction de l'oratoire au milieu des cellules. L'histoire de l'Ordre fournit d'admirables modèles de cette dévotion. Saint Pierre Thomas († 1365) procureur général auprès des papes d'Avignon, patriarche de Constantinople, légat apostolique de Clément VI en Orient lors de la croisade contre Alexandrie, ne se trouvait point empêché par les multiples occupations d'une vie si laborieuse de passer plusieurs heures chaque nuit devant le Saint-Sacrement : on l'y trouvait souvent absorbé dans l'adoration. Le grand réformateur des Carmes au XVe siècle, le B. Jean Soreth prieur général († 1471), au péril de sa vie, arracha le Saint-Sacrement aux mains de sacrilèges et le sauva d'une église en flammes. A la fin du même siècle, le B. Barthélemy Fanti, maître des novices à Mantoue et qui compta parmi ses disciples le B. Baptiste Spagnoli enseignait à ses novices qu'on ne peut être bon carme sans une dévotion spéciale au Saint-Sacrement : il guérissait les malades avec l'huile de la lampe de l'autel. Ce qui décida sainte Madeleine de Pazzi à entrer au Carmel de Florence, c'est, chose bien rare à l'époque, l'usage reçu dans ce couvent de la communion quotidienne. Les Carmes ont beau être l'un des ordres mendiants, leurs Constitutions exiger dans les monastères la plus grande simplicité : pour les églises et le culte eucharistique la magnificence fut toujours permise. Les actes de fondation de plusieurs maisons donnent comme motif d'érection le désir d'assurer la splendeur des cérémonies liturgiques. Dans les églises carmélitaines, représentée par la peinture ou la sculpture, la scène d'Elie au désert est traditionnelle.

9. *Résonance de l'idéal chevaleresque.* — Par les formules dans lesquelles elle s'exprime dans la Règle, la spiritualité carmélitaine conserve la résonance de l'idéal chevaleresque des Croisés qui l'ont établie, à peu près de la même façon que les Exercices de saint Ignace gardent dans leur affabulation quelque chose de l'idéal militaire du chevalier de Pampelune. Elie y est vénéré comme le champion audacieux de la cause de Dieu : « Zelo zelatus sum pro Domino Deo exercituum. » On y trouve décrites les six pièces de l'armure spirituelle. La ceinture est le symbole de la pureté, indispensable à qui veut arriver jusqu'à la sainte montagne de la vision de Dieu : « Beati mundo corde quoniam ipsi Deum videbunt ». Le corselet qui protège les parties nobles du corps représente les bonnes pensées : « Cogitatio sancta servabit te ». La cuirasse qui couvre tout le corps désigne la justice, la vie bien réglée, l'observation des commandements et des devoirs quotidiens. Le bouclier, c'est la foi ; car la foi vivante est la meilleure protection de la vie spirituelle. Le casque symbolise l'espérance, la confiance en Dieu, qui nous donne le droit de marcher la tête haute et libre. Enfin l'épée indique la parole de Dieu qui, comme un glaive à deux tranchants nous vient en aide et nous sert de défense dans toutes nos difficultés.

10. *Milieu harmonieux entre la contemplation infuse et la contemplation acquise.* — D'après l'ancienne tradition exprimée dans l'*Institutio*, les Carmes ont admis que l'homme peut tendre aux grâces mystiques, arriver à la présence de Dieu, que le religieux de l'ordre est par vocation spéciale appelé à ce sommet. Elie, soutenu par une nourriture céleste, est parvenu dès cette vie, à la vision de Dieu. Réconforté par l'Eucharistie, le Carme s'efforce, en traversant le désert de ce monde, d'atteindre l'Horeb de la contemplation. Bien que la tâche soit ardue, leur ambition est de suivre leur Père jusque-là. Réaliser cet idéal est impossible sans un don gratuit de Dieu. Mais ce n'est là qu'un motif de plus d'estimer leur vocation et celle de l'ordre tout entier, une exhortation à écarter tout obstacle qui les rendrait indignes de ce dessein de Dieu sur eux.

Les Constitutions anciennes sont là-dessus en parfaite conformité de vue avec l'*Institutio* et aussi les écrivains les plus considérés dans l'ordre, comme Jean Baconthorp ou Jean de Hildesheim. La grande diffusion de l'*Institutio*, qui a été regardé comme le manuel de la vie spirituelle carmélitaine, prouve au moins qu'à partir du XIVe siècle, les Carmes estimaient leur vie religieuse comme un exercice constant de vertu et une préparation aux grâces mystiques qui en sont le couronnement. Mais loin de s'enorgueillir de cette vocation sublime, ils bâtissent leur édifice spirituel sur le fondement solide de l'humilité, remplis d'admiration pour la surabondante bonté divine qui, dès cette vie, récompense ses élus.

11. *Connexion intime des éléments sensibles, intellectuels et affectifs de la contemplation.* — Dans la contemplation les Dominicains ont considéré l'élément intellectuel comme le plus important, tandis que généralement les Franciscains ont accordé la prépondérance à l'élément affectif et sensible. Les premiers insistent sur la vision ; les seconds plutôt sur l'amour séraphique dont leur Père a été le chantre si éloquent. Le Carmel tient le milieu entre ces deux écoles : il renferme beaucoup de disciples et d'admirateurs de saint Bernard, mais chez eux l'affection du cœur et la représentation sensible des mystères de Dieu s'unissent parfaitement aux considérations rationnelles et se lient intimement avec la contemplation intellectuelle. Il s'y rencontre aussi des élèves et des admirateurs d'Eckart, mais plus pondérés que leur maître, très prompts à combiner l'abstraction intellectuelle la plus élevée avec les images sensibles et l'amour le plus tendre. Nous en avons un exemple dans les sermons d'Henri Hane, qui n'est autre que Henri de Hanna († 1299), le fidèle auxiliaire de saint Simon Stock dans la diffusion de l'ordre en Angleterre, dans les Pays-Bas, en Allemagne et en France. Ils nous sont conservés dans un manuscrit d'Oxford qui porte le titre de *Paradisus animae intelligentis*, et dont P. Strauch a édité le texte (Berlin, Weidmann, 1919). Ils renferment plus d'une image qu'on retrouve dans les œuvres de sainte Thérèse : la sainte n'a certes pas connu les sermons d'Henri Hane mais tous deux puisaient à la même tradition. Le carme a subi l'influence d'Eckart mais il s'est mis en garde contre les expressions trop hardies du grand mystique dominicain. On a donné quelquefois à l'école carmélitaine le nom d'école éclectique. Plus justement on dira qu'elle tient le milieu entre les écoles intellectuelles et les écoles affectives : c'est la raison pour laquelle elle a

exercé une si considérable influence sur la dévotion populaire, particulièrement au XVe siècle. La grande sainte Thérèse et saint Jean de la Croix sont restés fidèles à cette tradition d'éviter les extrêmes, et d'harmoniser la vie spirituelle, encore que sainte Thérèse penche vers l'école affective et saint Jean de la Croix vers l'école intellectuelle : la synthèse de leur mystique, qui restera la gloire du Carmel, est une connexion harmonieuse des divers éléments de la contemplation, que nous trouvons ébauchée dans l'école carmélitaine médiévale.

Un autre témoin autorisé de l'école au début du XIVe siècle est Sigbert de Beka, fondateur du couvent de Gueldre, plus tard provincial d'Allemagne, docteur de Paris, qu'ont rendu célèbre *l'Ordinale ordinis* et une explication de la Règle. Il voit dans l'amour parfait la consommation de la vie contemplative à condition qu'il se joigne à une connaissance douce et savoureuse de la bonté de Dieu. Connaissance d'ailleurs qui peut être seulement habituelle ou implicite. Il est donc partisan, lui aussi d'une combinaison harmonieuse de l'action de l'intelligence et de la volonté (*Quodlibet I, quaest. 6, art. 3,* dans le *ms. Vat, Borgh. 39).*

12. *Déclins et réformes.* — L'expansion de l'ordre, les nécessités croissantes de l'apostolat, et par suite le séjour prolongé de beaucoup de religieux en dehors des couvents contribuèrent à multiplier les fondations au centre des villes et firent pénétrer les principes du monde dans la vie monastique. La solitude fut moins pratiquée, la pauvreté s'affaiblit : les études elles-mêmes furent une cause de décadence en créant des privilèges funestes à l'observance régulière et en exemptant de la vie commune les membres les plus distingués de l'ordre. Le schisme d'Occident ouvrit la porte aux mitigations. Cependant il restait des observateurs de la Règle, fidèles jusqu'à la sainteté : saint Pierre Thomas, dont nous avons déjà parlé, qui fut un des fondateurs de la Faculté de théologie de Bologne, était un Français, du Périgord; saint André Corsini, en Italie; en Allemagne, Jean de Hildesheim († 1375), qui, dans son *Historia trium Regum,* garde de façon si remarquable les traditions de l'ordre; et à côté de lui, Henri de Hanna, le représentant parmi les carmes de l'école eckartienne; en Angleterre, les traducteurs carmes des œuvres de l'ermite Richard Rolle de Hampole. En Angleterre comme en Italie, des ermitages se fondent à cette époque qui prouvent que la tradition ancienne n'est point oubliée tout à fait.

Ce qui est remarquable, c'est que l'ordre a assez de vitalité, après une période de déclin, pour restaurer l'idéal primitif. Jamais d'ailleurs la décadence n'est telle qu'il ne subsiste quelques couvents où se conserve intacte la Règle première. Les réformes qui s'y opèrent çà et là pour le plus grand bien des âmes dans l'une ou l'autre province empêchent l'ordre de perdre son orientation initiale. Lorsque les papes, au début du XVe siècle, mitigèrent la règle, un groupe de couvents italiens de la région de Mantoue restent fidèles à l'esprit primitif, et, approuvés d'ailleurs par l'autorité pontificale, s'organisèrent en une congrégation qui devait être très florissante. Parmi ses membres les plus célèbres, avec le B. Ange-Augustin Mazzinghi, prédicateur très renommé qui donnait à la solitude et à la contemplation tout le temps libre qui lui restait, citons le B. Baptiste Spagnoli († 1517), grand humaniste, six fois vicaire-général de la congrégation de Mantoue et qui fut prieur-général de l'ordre entier : ses poèmes néoclassiques chantent la Vierge et les saints de l'ordre, mais aussi la vie contemplative que par tous ses efforts il essaye de maintenir.

D'autres réformes de même genre s'établissent à Albi (1499), au Monte Oliveto (1516). Mais le réformateur le plus important de tous est le B. Jean Soreth qui pendant vingt ans fut prieur-général (1451-1471). (Benoît-Marie de la Sainte-Croix. *Les réformes dans l'ordre de N.-D. du Mont-Carmel* dans les *Études Carmélitaines,* octobre 1934, p. 155-195).

13. *Mitigation de la Règle. Appel à l'oraison méthodique. Le B. Jean Soreth.* — La mitigation de la règle porta surtout sur deux points. Le premier fut la restriction de la solitude. On concédait aux Carmes une vie moins érémitique, une vie qui les mêlait davantage à la vie du peuple. Mais on n'abandonnait point pour autant la fin primitive de l'ordre : les Constitutions nouvelles au contraire recommandent explicitement le recueillement, insistent sur la place à faire à l'oraison et à la contemplation, comme si les dangers qui menacent l'esprit de prière avaient rendu plus vive la conscience des destinées de l'ordre et excité à prendre les mesures nécessaires à en assurer la réalisation.

Perpétuellement on répète : « Oratio Carmelitarum pars optima » ; les Carmes doivent garder la vie contemplative comme un trésor et la vie active ne doit pas lui être un obstacle. Il y a des rapports étroits entre la réforme du B. Jean Soreth qui séjournait ordinairement à Liège et s'était lié avec le duc de Bourgogne, et la propagation de la Dévotion moderne dans les Pays-Bas. Celle-ci a été la grande vulgarisatrice de l'oraison méthodique, de la méditation réglée, d'une prière mentale plus accessible au grand nombre parce qu'elle utilise davantage l'imagination et la mémoire sensible. La grande dévotion carmélitaine à Marie s'harmonisait parfaitement avec les grands thèmes spirituels de la Dévotion moderne, à savoir l'imitation du Christ, la méditation de la vie et de la passion du Sauveur. Les Carmes ont été des apôtres de la dévotion à saint Joseph, à sainte Anne, à saint Joachim, à l'Enfance de Jésus, à la sainte Face. Pour faciliter la méditation des mystères du Christ, plusieurs d'entre eux ont écrit des itinéraires de Terre Sainte, où l'imagination a plus de part que le réel, mais qui ont exercé sur la piété une action considérable. C'est dans un de ces itinéraires, celui de Jean Pascha († 1530), prieur de Malines, *Een devote maniere om een gheestelijke Pelgrimage te trecken tot den heylighen Lande,* Louvain, 1563, que nous trouvons la plus ancienne formule de notre chemin de croix actuel, avec ses quatorze stations. Les poètes carmes rapportent de pieuses légendes sur le séjour de la Vierge et de l'enfant Jésus au Carmel, lors du retour d'Egypte. Plusieurs saints de l'ordre sont représentés avec l'enfant Jésus dans les bras; saint Albert de Sicile († 1306), la Bienheureuse Jeanne Scopelli († 1491). L'*Historia trium regum,* si largement répandue au XVe siècle, a contribué à propager la dévotion à Jésus-Enfant. Jean Soreth a été l'homme providentiel. Son *Expositio paraenetica in Regulam Carmelitarum* écrite en 1455 (éd. Constantino ab Immaculata Conceptione, Audomaropoli, 1894) tout en étant animée de l'esprit ancien, adapte la vie de l'ordre aux circonstances nouvelles. Français, il a subi l'influence des Victorins et de saint Bernard; mais, de toute évidence, il est acquis à la Dévotion moderne et à la méditation sys-

tématique. La méditation, pour lui, a un triple objet : 1° le livre de la nature, dans lequel Dieu nous enseigne tant de mystères et que nous devons admirer parce qu'il nous révèle la loi de Dieu, sujet ordinaire, d'après la Règle, des considérations du Carme; 2° le livre de l'Écriture sainte qu'il lui faut lire constamment, parce qu'il a été écrit pour nous et qu'il renferme la loi de Dieu; 3° le livre de vie que Dieu écrit de chacun de nous et qui nous apprendra comment nous observons la loi de Dieu. Il y a ainsi trois formes de méditation distinctes, mais qui peuvent se combiner l'une avec l'autre. Remarquable est dans l'Expotion de la Règle, l'insistance sur la pratique des vertus et l'exercice de la méditation. Mais ce qui est peut-être plus étonnant, c'est que ce partisan de la Dévotion moderne ait si fortement parlé de la vision de Dieu et des grâces mystiques sur lesquelles les auteurs de cette école sont, en général, fort réservés. La lecture de l'Écriture sainte, qui est la loi de Dieu, doit, en particulier, nous remplir d'allégresse de ce que Dieu habite en nous par sa grâce, et que nous puissions progresser, comme des géants, entraînés par le pur amour et par la joie que nous cause notre élection, bien au-delà de nos obligations strictes. La prière n'est point un oasis dans le désert de la vie; c'est toute la vie. Durant les heures de méditation, nous préparons la nourriture qui nous soutient toute la journée et rend continuelle notre oraison. Il est à noter que ces développements sur la méditation méthodique servent d'explication au passage suivant de la Règle : « die ac nocte in lege Domini meditantes et in orationibus vigilantes »; car, de la sorte, l'activité apostolique est subordonnée au but premier de l'ordre qui est la conversation avec Dieu. Ainsi providentiellement l'action extérieure procède de l'union à Dieu mais ne doit pas l'interrompre.

14. *La mitigation de la Règle et l'abstinence.* — Le second point sur lequel porta la mitigation fut l'abstinence. La Règle mitigée permit l'usage de la viande trois ou quatre jours par semaine. Ce n'est pas là une dérogation à la Règle primitive aussi importante qu'on le dit quelquefois. Une des explications les plus autorisées de la Règle, celle de Sigbert de Beka († 1333) raconte qu'au moment où les Carmes transplantés en Europe cherchaient à adapter la Règle à leurs besoins nouveaux, avant de la présenter à l'approbation du pape Innocent IV (1247), ils se demandaient s'il ne leur fallait pas plutôt s'abstenir de vin, influencés peut-être par la règle de Saint Benoît qui promet des bénédictions à ceux qui se privent de vin. Ils étaient là-dessus d'accord avec les rédacteurs de la Règle primitive qui, toujours d'après Sigbert, suivirent l'exemple des Réchabites et des Esséniens, par eux vénérés comme leurs prédécesseurs et leurs modèles. Ceux-ci ne s'abstenaient pas de viande parce qu'ils devaient prendre part aux sacrifices du temple. C'est en vertu d'un principe analogue que saint Albert, le rédacteur de la Règle de 1205, prescrit l'abstinence de viande et non celle du vin, matière du sacrifice du Nouveau Testament. En 1247, ce furent les deux dominicains institués par Innocent IV réviseurs de la Règle, le cardinal Hugues de Saint-Cher, et Guillaume, évêque de Tortose, qui décidèrent l'abstinence de viande. Ils admettaient d'ailleurs la possibilité de la dispense.

Episode significatif. Toujours la spiritualité carmélitaine insistera plus sur l'abstinence en général comme fondement de la vie spirituelle que sur la forme spéciale de la pratiquer.

15. *Fondation des Carmélites sous la Règle mitigée.* — Bien que, dans les siècles précédents, des femmes dévotes aient cherché à entrer en contact intime avec telle ou telle maison de l'ordre, comme les recluses qui accotèrent leurs cellules aux églises des Carmes, telle sainte Jeanne de Toulouse (XIIIe siècle), c'est en 1453 seulement que les Carmélites furent officiellement fondées par le Bienheureux Jean Soreth, avec l'approbation de Nicolas V. L'intention du prieur général n'était pas de créer un ordre nouveau, mais de confirmer la vocation de l'ordre existant en lui adjoignant un groupe de membres qui se consacreraient entièrement à sa fin première, la vie contemplative. La Règle mitigée sous laquelle il les fonda ne fut point un obstacle à une observance régulière, à une vie pauvre, solitaire, toute de prière et d'union à Dieu. Le couvent des Couets près de Nantes est resté particulièrement célèbre par ses beaux exemples. Dirigé à ses débuts par la Bienheureuse Françoise d'Amboise, duchesse de Bretagne que Jean Soreth lui-même avait admise au Carmel, il était après cent ans d'existence, demeuré si fervent que sa réputation était venue jusqu'en Espagne. Sainte Thérèse sans doute pensait aux Couets, quand elle se proposait de partir pour un couvent du Nord, afin d'y vivre plus fidèlement selon les traditions de l'ordre (*Vie écrite par elle-même*, ch. 31).

Des Pays-Bas et de Rhénanie, la fondation nouvelle se répandit bientôt en France, en Espagne, en Italie; à Florence, sainte Marie Madeleine de Pazzi obtint pour elle-même d'observer la rigueur primitive. Les fondations du Bienheureux Soreth se distinguaient par un amour tout particulier de la simplicité, de la pauvreté, de la solitude et de la prière. La clôture y était moins sévère qu'elle ne le sera après le concile de Trente : aux Pays-Bas et en Rhénanie, elle était plus stricte; beaucoup plus large, en Espagne.

16. *Les affinités de l'École Carmélitaine avec Ruusbroec et la Dévotion moderne.* — Une circonstance qui favorisa la fondation des Carmélites fut la légation et la visite canonique du cardinal Nicolas de Cues en Allemagne et aux Pays-Bas (1451), dans laquelle il décréta que les femmes dévotes, vivant en communauté dans plusieurs villes, mais sans règle déterminée à l'exemple des Sœurs de la vie commune, auraient à choisir une règle approuvée et à s'adjoindre à un ordre existant. Un groupe de femmes qui étaient sous la direction des Carmes de Gueldre et habitaient près de leur église, demandèrent l'affiliation à l'ordre de N.-D. du Mont Carmel. Ce fut pour le prieur général l'occasion de solliciter auprès de Nicolas V la permission d'établir, auprès du premier ordre des Frères, un second ordre de femmes. On sait que, compagnon du cardinal de Cues, Denys le Chartreux de Ruremonde, capitale de la Gueldre, est l'auteur de plusieurs traités sur la vie des sœurs et sur la réforme de leurs couvents. Ces détails nous expliquent un peu les affinités de l'Institut des Carmélites avec la Dévotion moderne. La Chartreuse, elle aussi, a été pour le Carmel un maître spirituel. L'histoire nous apprend combien les chartreux ont favorisé la mystique de Ruusbroec et en général la spiritualité de la Dévotion moderne : par leur amour de la solitude et de la vie contemplative, ils ont servi d'exemples et de stimulants aux Carmes qui aspiraient à une observance plus stricte.

Il n'y eut point seulement entre les Carmélites, leurs Pères spirituels et les maîtres de la Dévotion moderne un contact occasionnel : il y avait entre eux sur plus d'un point communauté d'esprit. Le P. Martin S. J. a démontré, de façon éclatante, que la terminologie et les images de Ruusbroec et de sainte Thérèse étaient en relation étroite et parfois identiques. Nous avons constaté plus haut des rapports analogues entre le Bienheureux Jean Soreth et les écrivains de la Dévotion moderne. Il y a là, ce semble, un nouvel indice très significatif de la position moyenne et conciliatrice que l'école carmélitaine a prise entre les différentes écoles.

17. *La stricte observance sous la Règle mitigée. La réforme de Touraine et Jean de Saint-Samson. L'aspiration.* — La réforme de sainte Thérèse, entreprise avec l'assentiment du prieur général et du provincial de l'ordre, aboutit après diverses péripéties à une séparation de la branche réformée. Mais ce résultat, il faut l'attribuer à des circonstances fortuites et non point à une opposition formelle. Ce qui prouve qu'ancienne et nouvelle observance ne vivaient pas d'un esprit opposé, c'est qu'en France, fort peu de temps après la réforme thérésienne, une réforme assez austère parvenait à s'introduire sous la juridiction commune. Dès les premières années du XVIIe siècle, les PP. Jean Béhourt et Philippe Thibaut († 1638) commencèrent à Rennes, dans la province carmélitaine de Touraine, une « observance plus stricte », dont un frère laïque aveugle, Jean de Saint-Samson († 1637), fut l'âme et le grand auteur mystique : c'est à bon droit que H. Bremond le nomme le saint Jean de la Croix des Carmes chaussés. (*Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. 2, p. 363-393. — G. Chaplot, *La réforme carmélitaine de Touraine*. Albi, 1936). Il est remarquable que cette réforme, inspirée sans doute par celle de sainte Thérèse, se réclame des traditions anciennes. Dans les traités que dicte le mystique aveugle, il est fait appel, de façon beaucoup plus explicite que dans les œuvres des deux réformateurs espagnols, aux coutumes primitives de l'ordre. De sorte que, pour nous renseigner sur l'esprit et les traditions de l'école carmélitaine, nous pouvons consulter aussi bien les œuvres spirituelles des mystiques de Touraine que les grands travaux historiques ou spirituels, publiés durant le même siècle par les Carmes de l'ancienne observance, principalement en Belgique : le *Speculum Carmelitanum* (Anvers, 1680) et le *Vinea Carmeli* (Anvers, 1662) du P. Daniel de la Vierge Marie († 1678), véritables arsenaux de documents anciens, et l'*Introductio in terram Carmeli* (Bruxelles, 1659), du P. Michel de saint Augustin († 1684).

Jean de Saint-Samson insiste très fortement sur la vocation mystique des Carmes. La vie active ne doit point avoir la première place. Rappelant que la Règle exige une vie de prière, il choisit aussi cette prière : « se perdre dans l'objet de sa contemplation, Dieu et les choses de Dieu ». Sans doute, il y a nécessité de prêcher, d'étudier, d'agir, mais en raison des dangers qu'apporte l'activité extérieure, il faut que les jeunes scolastiques s'exercent intensément à ce qui fait l'objet principal de leur vocation, et s'établissent solidement dans la pratique de la méditation et de la contemplation. La contemplation est bien un pur don de Dieu : mais il importe que, de notre part, nous écartions tous les obstacles et pratiquions les vertus de façon à nous trouver dans les dispositions que Dieu exige avant de nous donner ses faveurs mystiques. Dans cette doctrine, l'action humaine joue un rôle considérable : à ses degrés supérieurs, la contemplation reste un don absolument gratuit. Ainsi toujours l'équilibre est gardé entre l'école de la contemplation acquise et celle de la contemplation infuse. Jean a soin de noter que la perfection ne consiste point dans les phénomènes extatiques, mais dans l'union à Dieu qui habite en nous. Ce feu, qui brûle en nous, nous embrase et la flamme de notre amour s'unit avec la charité divine qui enflamme notre cœur.

Il est nécessaire que les Carmes comprennent cette vocation et s'y préparent. Comme moyen de parvenir aux dispositions requises par Dieu, Jean conseille une forme de prière qu'avait mise surtout en honneur le franciscain Henri Herp, je veux dire l'aspiration. Elle a quatre degrés : aspirer Dieu, respirer Dieu, vivre en Dieu, vivre de Dieu. Tout remplis de Dieu, il nous faut sans cesse avoir faim et soif de Dieu, ouvrir la bouche pour inhaler Dieu. Nous devons commencer par nous offrir à Dieu, nous et toute créature. Comme l'indiquait déjà le Bienheureux Jean Soreth la contemplation de la nature doit nous élever à Dieu. Mais il ne faut point nous attarder à l'admiration des merveilles de la nature : ce n'est qu'un échelon par lequel il faut monter. A la vue des richesses de Dieu, prions-le qu'il nous enrichisse, à mesure qu'il se donne à nous, il nous rend sans cesse plus semblables à Lui. Nous devons collaborer à son action en nous unissant toujours plus intimement à Lui; et perpétuellement nous réjouir de cette union à Dieu. Il faut — c'est la comparaison ancienne de la « scintilla animae » — que le royaume de Dieu qui est en nous, s'étende sans relâche et finisse par nous occuper totalement. (I. Brenninger, O. Carm., *Joannes a S. Samsone de animo et ingenio Ord. Carm.* dans les *Analecta Ord. Carm.*, t. 89, p. 11-64; cf. t. 8, p. 261-327 et 225-258).

18. *Deux branches du même tronc.* — A regarder de haut le Carmel, ses deux branches se réunissent à leurs sommets. Et malgré la séparation qui existe sur le tronc, les deux rameaux entremêlent leurs feuilles et leurs fleurs sans qu'on puisse distinguer celles qui appartiennent à l'un de celles qui appartiennent à l'autre. Le chantre aveugle de Rennes, le Vénérable Jean de Saint-Samson, n'a pas une mélodie différente de celle du chantre inspiré prisonnier au carmel de Tolède, parce que tous les deux répètent ce que l'*Institutio primorum monachorum* avait inculqué aux Carmes des premiers siècles, à savoir que tous, Carmes et Carmélites, Frères et Sœurs de l'Ordre de N.-D. du Mont-Carmel pour être fidèles à leur vocation, doivent s'efforcer de monter, sous la conduite du saint ermite et prophète Élie, à travers le désert de cette vie, jusqu'au mont Horeb de la vision de Dieu, réconfortés par la nourriture divine qui leur est montrée sur l'autel.

1. **Sources.** — *Bullarium Carmelitanum*, 4 vol., Romae, 1715-1768. — Cosmas de Villiers, O. Carm., *Bibliotheca Carmelitana*, Aurelianis, 1752; reed. G. Wessels, Romae, 1927. — *Saeculum Carmelitanum*, ed. J.-B. de Cathaneis, Venetiis, 1507. — Daniel a Virgine Maria, *Vinea Carmeli*, Antwerpiae, 1662; *Speculum Carmelitanum*. 2 vol., Antwerpiae, 1680. — *Acta capitulorum generalium Ordinis Fratrum B.V. Mariae de Monte Carmelo*, 3 vol. ed. G. Wessels, Romae, 1914-1936. — *Monumenta historica Carmelitana* ed. Ben. Zimmermann, Lirenae, 1907. — [Jean Népomucène de Saint-Pierre], *Histoire de l'ordre de N.-D. du Mont-Carmel sous ses neuf premiers prieurs généraux*, Maestricht, 1798.

2. Travaux historiques. — B. Zimmermann, art. *Carmes* DTC; art. *Carmelite*, CE. — B. M. Xiberta — *De scriptoribus scolasticis saeculi XIV ex ordine Carmelitarum*, Louvain, 1931. — L. Van den Bossche, *Les Carmes*, Paris, 1930. — C. Martini, *Der deutsche Carmel*, Bamberg, 1922-1926. — Nombreux articles historiques dans les *Analecta Ord. Carmel.*, Rome, depuis 1908.

Sur les discussions touchant l'imitation élianique, cf. H. Delehaye, *A travers l'œuvre des Bollandistes, 1615-1915*. Bruxelles, 1920, p. 125 et suiv. — P. E. Magenis, *The Life and Times of the Prophet of Carmel*, Dublin, 1925. — C. Kopp, *Elias u. Christentum auf dem Karmel*, Paderborn, 1929 (critique par B. Xiberta, *Anal. ord. Carm.*, t. 7, p. 180-211). — Patrick de Saint-Joseph. *Les traditions monastiques des Carmes*, dans les *Études Carmélit.*, 1911, p. 279-299; *Le livre de Jean de Jérusalem* dans les *Études Carmél.*, 1913, p. 365-386. — Marie-Joseph du Sacré-Cœur, *La tradition du Carmel sur le culte de la Très Sainte Vierge dans l'Institut prophétique d'Élie*, daus les *Études Carmél.*, 1911, p. 177-195.

3. Études de spiritualité a) **générales.** — T. Brandsma, O. Carm., *Carmelite Mysticism*. Historical Sketches, Chicago, 936. — *Vita Carmelitana*. Doctrina conventus Magistrorum Novitiorum ord. Carmel. diebus 3-8 octobr. 1932, Romae in collegio S. Alberti habiti. Romae, 1933; trad. anglaise, L. J. Wetter, O. Carm., Chicago, 1934. — Michael a S. August., *Introductio ad vitam internam*, ed. G. Wessels, Romae, 1929. — Jérôme de la Mère de Dieu, *La Spiritualité Carmélitaine*, Balan-Sedan.

b) **particulières** — L. J. Walter, *Rectis corde : The Carmelite Method of Prayer*, Chicago, 1933. — Benoit-Marie de la Sainte-Croix, O. C. D. [Zimmermann], *Les saints déserts des Carmes déchaussés*, ch. 1-3, Paris, 1927. — L. C. Diether, O. Carm., *Imitation of Mary or a brief Commentary on the Carmelite Rule*, Chicago, 1928. — L. J. Walter, O. Carm., *Totus Marianus*, Chicago, 1933. — Marie-Joseph du Sacré-Cœur, *Le culte de Saint Joseph et le Carmel*, dans les *Études Carmél.*, 1911, p. 81-92. — P. Gabriel ab Annuntiatione, *De Carmelitarum cultu SS. Annae et Joachim* dans les *Analecta O. Carm. Disc.*, t. 7, p. 104-151.

Titus Brandsma, O. Carm.

II. — ÉCOLE MYSTIQUE THÉRÉSIENNE (CARMES DÉCHAUSSÉS).

L'école mystique thérésienne est constituée par les auteurs carmes dont la doctrine spirituelle s'inspire principalement des enseignements de sainte Thérèse de Jésus et de saint Jean de la Croix. Au sein de l'Ordre du Carmel ils forment un groupe à part qui se rattache tout entier à la Réforme des Déchaussés et se caractérise par une unité doctrinale dont il faut chercher la raison précisément dans l'identité de leurs sources fondamentales. Ils sont en outre liés intimement entre eux par de multiples liens de dépendance; leur série est une chaine dont les anneaux se déroulent — au moins durant la grande période de l'école — avec une continuité parfaite. On mettra d'abord en lumière cette dépendance, ou si l'on veut cette « généalogie » des auteurs; ce sera une *esquisse historique du développement de l'école thérésienne* (1). On abordera ensuite l'exposé de sa doctrine. Celle-ci étant complètement « centrée » sur l'oraison mentale, on commencera par l'*étude de la doctrine de l'oraison* (2). Nous examinerons ensuite ce que l'école enseigne au sujet de l'*attitude à prendre en face des « grâces extraordinaires »* qui parfois accompagnent les grâces d'oraison proprement dites (3). Finalement, c'est *la synthèse de la vie spirituelle*, considérée dans son ensemble, qui retiendra notre attention (4). Nous étudierons ces différents aspects de la doctrine thérésienne du point de vue rigoureusement historique. Si nous réussissons à dégager la genèse des thèses fondamentales de l'école, nous aurons, croyons-nous, fourni les éléments nécessaires pour juger adéquatement de leur valeur.

1. — L'ÉCOLE THÉRÉSIENNE (ESQUISSE HISTORIQUE). — Nous ne citerons explicitement que les seuls auteurs et celles de leurs œuvres qui paraissent avoir eu une influence notable dans la formation et la propagation des doctrines de l'école. Il ne faut donc chercher ici ni une liste complète des auteurs mystiques thérésiens, ni une bibliographie exhaustive de leurs écrits; mais nous espérons ne rien omettre de vraiment important. Nous étudierons l'école depuis ses origines jusqu'à nos jours. Elle a connu une interruption : de la fin du XVIIIe siècle à la fin du XIXe elle ne donne guère signe de vie. A l'aube du XXe siècle elle réapparaît et s'attache dès l'abord — sans toujours y arriver — à renouer la chaîne de l'antique tradition. Il y a donc une « grande époque » dans l'histoire de l'école. Elle s'étend depuis les débuts de la Réforme thérésienne (1562) jusque vers la moitié du XVIIIe siècle. Durant la période contemporaine on cherche surtout à demeurer fidèle aux enseignements traditionnels et à les enrichir des apports de la science et de la théologie moderne.

A. — **La grande époque** (1562-1750). — On peut y distinguer d'abord la période où la Réformatrice du Carmel, sainte Thérèse de Jésus et son compagnon d'œuvre saint Jean de la Croix propagent eux-mêmes leurs enseignements; une couronne de disciples immédiats les entoure (1). Vient ensuite une époque où se dessinent divers courants d'interprétation de la doctrine des chefs d'école; elle comprend la première moitié du XVIIe siècle (2). Enfin nous avons une période de synthèse où les divers courants se fondent ensemble donnant lieu à une doctrine « traditionnelle » et notablement « unifiée ». Elle s'étend de 1650 à 1750 (3).

1. — SAINTE THÉRÈSE DE JÉSUS ET SAINT JEAN DE LA CROIX. — 1. Sainte Thérèse de Jésus. — On remarquera que la plupart des ouvrages de la Sainte ont été écrits pour la formation de ses filles, les Carmélites déchaussées, religieuses vouées uniquement à la vie contemplative. C'est en particulier le fait de ses deux œuvres plus fondamentales : *Le Chemin de la perfection* et le *Château intérieur*. Ceci explique pourquoi Thérèse, dans ses exposés de la vie spirituelle, ne considère guère d'autre cas que celui des « contemplatives ». Tout en admettant que toutes les âmes spirituelles ne le sont pas, et même ne doivent pas l'être (*Camino*, c. 17), elle n'étudie nulle part le développement de la vie spirituelle d'une âme « active ». C'est l'orientation « pratique » de ses écrits qui l'a amenée à un pareil procédé : elle écrit pour la formation spirituelle de ses filles. Nous retrouverons d'ailleurs le même procédé chez la plupart des auteurs de l'école. Comme la vie des Carmélites est avant tout une vie d'oraison mentale, Thérèse, répondant à leurs désirs exprès, s'est attachée avant tout à leur en enseigner la pratique et les fondements, à leur indiquer la manière de vaincre les difficultés qui s'y rencontrent, à leur montrer le terme vers lequel elle s'oriente et les diverses étapes qui marquent le progrès de l'âme dans ce saint exercice. Tout en embrassant l'ensemble de la vie spirituelle, les œuvres de Thérèse de Jésus sont donc avant tout des traités d'oraison, et c'est de la vie d'oraison que

la Sainte est vraiment demeurée la « maîtresse » aux yeux des âmes intérieures.

2. Saint Jean de la Croix. — Il nous faut parler d'une manière tout analogue de saint Jean de la Croix et de ses œuvres. Lui aussi est avant tout un « éducateur » et ses œuvres plus fondamentales sont de vrais traités de « direction ». Ils ont été composés à la demande de disciples, et leur retracent « la voie à suivre pour arriver à l'union divine ». Ils ont été écrits par conséquent pour des âmes qui menaient la vie contemplative, et il est tout naturel qu'ils leur indiquent, comme terme d'orientation, le sommet vers lequel tend et s'achemine une telle vie, c'est-à-dire : l'union mystique. Écrits pour des âmes vouées à la vie d'oraison, ils s'attachent particulièrement à leur enseigner ce saint exercice; les œuvres de saint Jean de la Croix sont donc également des traités de la vie d'oraison. Ils complètent admirablement les enseignements de sainte Thérèse. En orientant les âmes carmélitaines vers les sommets de la vie contemplative, Thérèse de Jésus et Jean de la Croix sont d'ailleurs uniquement restés fidèles à l'idéal traditionnel de l'Ordre exposé dans l'antique *Institution des premiers moines*. Celle-ci, comme on a pu voir plus haut (v. *supra*, c. 160), présentait aux membres de l'Ordre une double fin : la charité parfaite, la contemplation infuse; la première, fruit de nos efforts aidés de la grâce, disposant à la seconde, don divin, gratuitement accordé par la miséricorde divine à l'âme qui a pleinement purifié son cœur. Thérèse de Jésus et Jean de la Croix orientent à leur tour les âmes carmélitaines vers la plénitude de la charité et vers la contemplation.

3. Les disciples immédiats. — Parmi les âmes qui purent profiter de l'enseignement oral des deux Réformateurs du Carmel, il y en a eu qui, grâce à leurs talents personnels ou à leur culture, purent consigner par écrit les fruits de ces enseignements en les enrichissant de leur expérience, de leurs réflexions, ou même de leurs recherches personnelles. On conçoit qu'on les retrouve surtout parmi les religieux. Citons d'abord Jean de Jésus-Marie (Aravalles) qu'il ne faut pas confondre avec son homonyme, le Calaguritan, que nous rencontrerons plus bas. Il est très probable qu'au noviciat de Pastrana il eut quelque temps pour maître saint Jean de la Croix. Il nous laissa un charmant *Tratado de Oración* (édité récemment, Tolède, 1926) et coopéra à la rédaction de la première *Instrucción de Novicios* de l'Ordre (rééditée à Tolède en 1925). Innocent de Saint-André, qui embrassa la Réforme deux ans après la fondation de Durvelo, vécut en divers couvents côte à côte avec le Saint. Il est plein d'admiration pour lui et c'est à sa demande, entre autres, que celui-ci composa la *Subida del Monte Carmelo*. De lui nous avons une *Theologia mistica* éditée en 1615, sous le pseudonyme de Andrès Locara. Vient ensuite le célèbre Jérôme Gratien de la Mère de Dieu, qui dut lui aussi rencontrer une première fois Jean de la Croix au noviciat de Pastrana. Quant à ses rapports avec sainte Thérèse, on sait qu'ils furent particulièrement suivis et intimes. L'œuvre principale de Gratien, le *Dilucidario* (Obras I, p. 1; B. M. C., XV, 1932), reflète grandement les enseignements de la Sainte. Son traité *De la oración mental* (*ib.*, p. 333) propose la méthode de méditation qui semble devoir son origine à saint Jean de la Croix. Enfin, de Marie de Saint-Joseph, célèbre prieure du monastère de Séville spécialement chérie par sainte Thérèse, nous avons un *Libro de las recreaciones* (édit. Silverio de S. Ter. Burgos, 1913) où se retrouvent clairement les traces des enseignements des deux Saints.

II. — Divers courants d'interprétation. — Le début du XVIIe siècle (exactement 1599) marque la naissance de la congrégation d'Italie des Carmes déchaussés. La nouvelle branche se détache du tronc pour jouir d'une vie indépendante; mais les Carmes d'Espagne ont donné réellement à l'Italie les meilleurs de leurs sujets. Jean de Jésus-Marie, le Calaguritan, fut formé à Pastrana; mais il n'y rencontra plus saint Jean de la Croix et sa doctrine mystique ne reflète guère l'influence du Docteur mystique. Il passa d'ailleurs tout jeune au couvent de Gênes et ne connut que très peu le milieu carmélitain espagnol. Par contre, c'est un fervent thérésien. Avec cela il est excellent théologien et c'est comme tel qu'il aborde l'analyse de certaines grâces mystiques, en particulier celle de l'union fruitive. Mais lui encore veut avant tout « former les âmes ». Outre une *Theologia mystica* (1607. Opera, omnia, II, p. 418, Florence, 1772) vrai petit joyau, nous avons de lui une *Schola de oratione et contemplatione* (1610, *ib.*, 502), espèce de catéchisme qui, par demandes et réponses, expose et résout toutes les difficultés de la vie d'oraison. L'auteur jouit d'une très grande autorité dans l'école. Il est un des quatre piliers sur lesquels s'érige son édifice doctrinal fondé sur les enseignements des deux Réformateurs. Les trois autres sont Thomas de Jésus, Joseph de Jésus-Marie (Quiroga), et Philippe de la Trinité.

Thomas de Jésus est lui aussi un grand fervent de sainte Thérèse. C'est la lecture de ses livres qui a décidé sa vocation contemplative. Thomas est un grand érudit, mais c'est aussi un théologien de race. Il a analysé tous les états d'oraison décrits par Thérèse et en forme une *Suma y compendio de los grados de oración* (Rome, 1610); mais il est de plus le premier à examiner à la lumière de la théologie scolastique l'ensemble des problèmes mystiques. Trois grandes œuvres devaient faire le tour de toutes ces questions. Le *De contemplatione divina* (Anvers, 1620) déploie en éventail toutes les différentes espèces de contemplation infuse. Le *De oratione divina* (Anvers, 1623) expose sur le plan des « trois voies » traditionnelles, le développement de la vie surnaturelle contemplative. Le troisième, qui devait avoir pour titre *De perceptionibus mentalibus*, resta malheureusement inachevé. Il devait traiter de l'extase, des visions, des révélations et des prophéties. L'étude de l'extase elle-même resta inédite jusqu'en 1684 et ne put donc guère exercer d'influence sur les autres auteurs de l'école. Il y a une autre lacune dans l'œuvre de Thomas : il n'a guère pénétré la nature de la purification passive dont il parle pourtant amplement. La doctrine du Docteur mystique lui est restée fermée sur ce point. D'ailleurs on a peine à relever quelque influence de Jean de la Croix dans l'œuvre de Thomas. Remarquons qu'en 1618 seulement paraît la première édition des œuvres du Saint. L'éditeur, Didace de Jésus, les accompagne de « trois discours » qui constituent une sorte d'introduction; ils ont été souvent traduits et réédités. Ce n'est donc que vers la fin de sa carrière scientifique que le Père Thomas put entrer plus aisément en contact avec l'œuvre du Saint. Peut-être en pouvons-nous relever l'influence dans la question de la contemplation acquise dont nous aurons

à parler plus bas; mais là encore elle s'exerce plutôt à travers le *Tratado del conocimiento oscuro*. L'auteur et la date exacte de cette dernière œuvre demeurent jusqu'à présent ignorés. On sait seulement qu'elle fut englobée dans l'*Arte de bien vivir* du Bénédictin Antonio de Alvarado, publié en 1608, et il est évident d'autre part qu'elle est tout imprégnée de la doctrine de saint Jean de la Croix. Mais comme elle joua un grand rôle dans le développement de la doctrine de la contemplation acquise, nous devons nécessairement la rappeler ici. Thomas de Jésus, éduqué dans le milieu espagnol où vécut le Docteur mystique, passe lui aussi, en 1607, d'Espagne en Italie; c'est à Rome et en Belgique qu'il exerça la plus belle part de son activité apostolique et littéraire. Il semble que ce fut surtout sur la fin de sa vie qu'il s'occupa de la « contemplation acquise », mais il lui dédia plusieurs travaux; la plupart toutefois demeurèrent longtemps inédits. Vers la même époque, nous trouvons, également venu d'Espagne en Italie, le célèbre thaumaturge Dominique de Jésus-Marie. Nous avons de lui un *Sententiario spirituale* (Rome, 1622) qui traite des trois voies spirituelles.

Contemporain de Thomas de Jésus, mais absolument indépendant de lui, est Joseph de Jésus-Marie Quiroga, premier historiographe de la Réforme. Il connut très bien les œuvres de sainte Thérèse, mais c'est surtout un fervent de saint Jean de la Croix dont il se fait l'apologiste. Il s'attache à montrer la conformité de ses écrits avec les enseignements du Pseudo-Denys et de saint Thomas d'Aquin. S'il a les qualités de l'apologiste, il en a aussi les défauts. Ses interprétations sont plus d'une fois forcées et l'on peut se demander s'il ne conçoit pas un peu à sa façon la doctrine de saint Jean de la Croix. A la base de son interprétation du Docteur mystique, il introduit la distinction d'un double mode d'opérer des dons du Saint-Esprit dont on ne retrouve guère de trace explicite chez le Saint. Quoi qu'il en soit, nous sommes forcés de noter que, de son vivant, aucune de ses œuvres mystiques ne fut publiée. Son œuvre principale, un dyptique composé de la *Subida del alma a Dios* et de la *Entrada en el Parayso espiritual* ne vit le jour qu'en 1656-59 à Madrid. Une autre œuvre, le *Don que tuvo San Juan de la Cruz para guiar las almas a Dios*, demeura inédite plus longtemps encore (Malaga, 1717?); on la trouve actuellement dans le dernier tome de l'édition tolédane de saint Jean de la Croix, 1912-14. L'*Apologia mistica* est toujours manuscrite. Quant à sa biographie de saint Jean de la Croix, où il expose également les enseignements du saint, elle fut publiée en Belgique (Bruxelles, 1628) à l'insu des supérieurs de l'Ordre et peut-être même de l'auteur. En tout cas, cette publication lui valut sa disgrâce définitive. Mais si de son vivant Quiroga eut une influence forcément restreinte, plus tard, ses œuvres jouèrent dans l'école un rôle notable, voire prépondérant. La doctrine de la contemplation commençante, enseignée par saint Jean de la Croix, prend chez lui un aspect particulier; plus qu'ailleurs cette contemplation apparaît à notre portée. Or l'interprétation de Quiroga devint quasi « classique » en Espagne; même, à travers Balthazar de sainte Catherine, elle se communiqua à l'Italie. Quiroga semble avoir eu néanmoins des disciples immédiats. On croit retrouver son influence chez Nicolas de Jésus-Marie Centurioni, autre apologiste de saint Jean de la Croix, auteur de la *Phrasium misticarum elucidatio* parue à Cologne en 1639. Par contre, un autre auteur contemporain, Antoine de la Croix, dont le *Libro de la contemplación divina* demeura inédit jusqu'à nos jours (les *Études Carmélitaines* en publièrent récemment de larges extraits; avril 1932-34), n'accuse aucune influence de Quiroga dans son interprétation de saint Jean de la Croix. Celle-ci se rapproche plutôt de celle du *Tratado breve* anonyme dont nous avons parlé plus haut. Philippe de la Trinité, dont la *Summa theologiae mysticae* (Lyon, 1656) est bien connue, est lui aussi un disciple de saint Jean de la Croix. Mais à la différence des autres, il n'est plus en communion directe avec le milieu où vécut le Saint. Il ne connait le Docteur mystique que par ses œuvres; mais celles-ci il les possède à fond. Il lisait de préférence entre autres la *Nuit obscure* et s'en est très bien assimilé les enseignements. Il fut ainsi à même de parachever la synthèse scolastique de la mystique commencée par Thomas de Jésus et de constituer de la sorte la première étude scolastique complète de la doctrine de saint Jean de la Croix. C'est donc à bon droit qu'il nous présente une « Somme » de la théologie mystique. Philippe de la Trinité dépend d'ailleurs étroitement de Jean de Jésus-Marie et de Thomas de Jésus; par contre il ignore complètement Quiroga. Toute une série d'auteurs, ceux de la Congrégation d'Italie en particulier, demeurent donc jusqu'ici totalement étrangers à l'influence de Quiroga; mais, dans la seconde moitié du XVIIe siècle, nous allons trouver réunis et fondus ensemble les divers courants doctrinaux que nous avons distingués ci-dessus.

III. – FUSION DES DIVERS COURANTS. — C'est le Père Balthazar de Sainte-Catherine de Sienne qui introduit Quiroga en Italie en y publiant sa traduction italienne de la *Subida del alma a Dios* (Rome, 1664); celle-ci fut suivie à quelques années d'intervalle de la traduction de l'*Entrada en el Parayso espiritual* (Gênes, 1669) par le Père Luc-François de saint Benoît. Le Père Balthazar est connu surtout par son magnifique commentaire sur les *Demeures* de sainte Thérèse : *Splendori riflessi di sapienza celeste vibrati da Tommaso d'Aquino e Teresa di Giesù sopra il Castello Interiore* (Bologna, 1671). L'auteur connait à fond tous les auteurs de l'école qui l'ont précédé et il enrichit notablement leurs exposés scolastiques des problèmes mystiques. La doctrine de Quiroga apparaît harmonisée avec celle de Thomas de Jésus. Quelques années plus tard, paraît en Espagne la *Cadena mistica* (Madrid, 1678) de Joseph du Saint-Esprit, le portugais (que l'on ne doit pas confondre avec l'andalou du même nom, dont nous parlerons plus bas). L'auteur passe en revue successivement les solutions données par les auteurs les plus remarquables de l'école aux différents problèmes mystiques. Lui-même en fait la synthèse. Mais son ouvrage le plus mûr est un commentaire du Pseudo-Denys, l'*Enucleatio theologiæ mysticæ* publiée à Cologne, en 1684, par le Père Paul de tous les Saints. L'auteur estime que nul n'a mieux interprété saint Jean de la Croix que Quiroga; c'est donc de lui qu'il s'inspirera pour constituer sa synthèse mystique. Il aura contribué beaucoup à « généraliser » l'influence de Quiroga. Néanmoins, il hésite quelquefois à le suivre intégralement. Un même besoin de « corriger » Quiroga se retrouve dans le *Directorium mysticum* (Lyon, 1677) d'Antoine du Saint-Esprit. Cette œuvre n'est pas uniquement un résumé de la *Summa* de Philippe de la

Trinité comme on l'a cru parfois. L'auteur dépend aussi grandement du Dominicain Vallgornera. Celui-ci, comme on sait, avait « pillé » Philippe, mais on retrouve chez lui d'autres enseignements, empruntés à saint Thomas et aussi, semble-t il, à Quiroga. A son tour Antoine « pille » Vallgornera, mais il a eu l'honnêteté de le dire; Vallgornera au contraire a oublié d'indiquer ses sources carmélitaines. Ici encore, par conséquent, le courant « Quiroga » s'unit avec le courant « *Tratado breve* » — Thomas de Jésus-Philippe de la Trinité. Après cette époque, la fusion est faite. Il y a encore Dominique de la Trinité qui dans sa *Bibliotheca mystica* (Rome, 1676) insère un traité n'accusant d'autre influence que celle des anciens auteurs de la Congrégation d'Italie; mais ceux qui suivent sont bien l'écho de l'ensemble de l'école. La *Disceptatio mystica* (Alcala, 1689) d'Antoine de l'Annonciation, la *Medula mistica* (Madrid, 1691) de François de saint Thomas, finalement l'œuvre monumentale de Joseph du Saint-Esprit, l'andalou, le *Cursus theologiæ scholastico-mysticæ* (Séville-Madrid, 1720-40) reflètent toute l'évolution doctrinale de la période précédente. Les deux premiers accusent néanmoins certaines déviations que nous relèverons en leur temps. Le *Cursus* de Joseph du Saint-Esprit avait été précédé en 1708 par une synthèse d'un autre genre. Le Père Honoré de Sainte-Marie expose dans son ouvrage *Tradition des Pères sur la contemplation* (Paris, 1708) la doctrine mystique enseignée aux divers siècles de l'histoire de l'Eglise; mais il ne s'occupe que très peu des auteurs carmélitains. Sainte Thérèse et saint Jean de la Croix mis à part, il ne parle guère, que de Jean de Jésus-Marie. Joseph du Saint-Esprit clôt la série des grands auteurs mystiques de l'Ordre. Après lui, rien de remarquable au XVIIIe siècle. On ne réussit pas même à mener à bien une nouvelle édition des œuvres de saint Jean de la Croix. Les remarquables travaux d'André de l'Incarnation (vers 1754) servirent pour l'édition de Tolède en 1912-14. Un vent de mort a soufflé sur toute le seconde moitié du XVIIIe siècle et, jusqu'à la fin du XIXe, la théologie mystique ne donne plus signe de vie.

B. — **L'époque moderne** (*de 1874 jusqu'à nos jours*). — Les premiers indices d'un réveil apparurent en Belgique. Le Père Berthold-Ignace de Sainte Anne est un animateur. Il veut remettre dans les mains les auteurs mystiques de l'Ordre et faire aimer l'idéal contemplatif. Il réédite la *Summa* de Philippe de la Trinité (Bruxelles, 1874); il publie une version française de l'*Instruction des Novices* de Jean de Jésus-Marie; il traduit en français et édite le traité de Thomas de Jésus sur la contemplation acquise, jusqu'alors manuscrit (Bruxelles, 1886). Quelques années plus tard apparaît en Espagne la revue *San Juan de la Cruz* (Ségovie, 1890). Cette fois commence le travail original. Les rééditions pourtant vont leur cours. En 1904 les Carmes allemands publient à Paris celle du *Directorium mysticum* d'Antoine du Saint-Esprit. Entre temps s'engage en France la discussion Poulain-Saudreau sur le caractère « extraordinaire » de la contemplation et l'existence de la contemplation acquise. Les ouvrages carmélitains de cette époque en rapportent quelques échos sans s'engager néanmoins dans la polémique. En Belgique, le Père Alphonse de la Mère des Douleurs publie sa *Pratique de l'oraison mentale et de la perfection* en 8 volumes (Bruges, 1909-1914). Une grande place y est accordée à la « contemplation acquise ». En Espagne, le père Wenceslas du Saint-Sacrement dans son œuvre massive *Fisionomía de un Doctor* (2 vol., Salamanque, 1915) consacre lui aussi un long chapitre à la contemplation active. Mais ce n'est que durant la grande guerre que le Carmel entre en lice au sujet des questions controversées. En Espagne, le Père Claude de Jésus-Crucifié entreprend une défense en règle de la contemplation acquise (*El Monte Carmelo*, 1917 sqq.). A peine la guerre européenne terminée, les *Études Carmélitaines* se mettent de la partie (1920). Le père Marie-Joseph du Sacré-Cœur y commence lui aussi une série d'études en faveur de la contemplation acquise. En Espagne, la lutte s'accroît graduellement, au point de s'envenimer; et durant quelques années une grande partie de la production littéraire est du genre exclusivement polémique. Il faut toutefois faire une place à part pour les belles études du Père Eugène de Saint-Joseph sur la *Montée du Carmel* de saint Jean de la Croix (dans *El Monte Carmelo*, 1928 sqq.). Signalons encore celles du Père Évariste de la Vierge du Carmel sur l'éducation carmélitaine. Puis la lutte se calma. Dans ces dernières années nous avons du Père Ézéchiel du Sacré-Cœur une toute substantielle *Método de oración y contemplación* (Bilbao, 1932) et la série déjà longue des œuvres du Père Chrysogone de Jésus-Sacrement. Celles-ci sont d'une très belle venue et elles attirèrent grandement l'attention du public. Citons en particulier : *San Juan de la Cruz, su obra cientifica y su obra literaria* (Madrid, 1929) et *Compendio de Ascética y mística* (Madrid, 1933). Un autre manuel, le *Cursus Asceticus*, avait été publié auparavant par le Père Aurélien du Saint-Sacrement (Ernakulam, 1917-19). Dans le Nord, on se mêle beaucoup moins aux discussions courantes. Néanmoins, la plupart des publications révèlent les préoccupations qu'elles ont suscitées. Elles sont surtout visibles chez le Père Jérôme de la Mère de Dieu. Les ouvrages du Père Théodore de Saint Joseph, — citons en particulier son *Essai sur l'oraison carmélitaine* (Bruges, 1923), — y font beaucoup moins allusion; ils sont l'écho de la doctrine traditionnelle. Le Père Pascal du Saint-Sacrement donne au *Dictionnaire de théologie catholique* un remarquable article, très technique, sur l'œuvre de saint Jean de la Croix. Le Père Gabriel de Sainte Marie-Madeleine entreprend l'étude des auteurs carmélitains du point de vue surtout historique. Il a édité, en Italie (Florence, 1934; Milan, 1935) plusieurs séries de conférences publiques données à Rome, au Collège International de l'Ordre sur la doctrine de l'école thérésienne. Signalons encore la seconde série des *Études Carmélitaines* qui, depuis 1931, ont complètement réformé leur programme et abordent les questions mystiques principalement du point de vue psychologique. Elles se sont acquis la collaboration d'un grand nombre de personnalités du monde scientifique et se distinguent par leur haute tenue.

Que dire, pour terminer, de l'apparition, au sein du Carmel, à la fin du siècle passé, de l'attachante figure que fut sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus de Lisieux? Assurément il serait déplacé d'en faire simplement un témoin de la tradition spirituelle qui trouve son origine chez Thérèse de Jésus et Jean de la Croix. La

doctrine de « l'enfance spirituelle », puisée immédiatement aux sources évangéliques, et vécue sous la poussée de l'Esprit avant d'être traduite dans l'*Histoire d'une âme,* est d'une fraîcheur si exquise et d'une persuasion si entraînante qu'on a pu légitimement parler à son sujet d'une « renaissance spirituelle » dont on serait bien mal venu à contester l'originalité. Mais il serait également injuste de ne pas vouloir reconnaître chez sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus la « frappe » thérésienne. Le sens aigu du primat de l'amour dans la vie spirituelle et l'esprit de « totalité » qu'on découvre sans peine sous les roses effeuillées qui cachent le crucifix, sont bien un héritage de famille, transmis par l'éducation monastique et par la fréquentation des œuvres de saint Jean de la Croix en particulier. Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus s'en est abondamment nourrie; et si les citations du Saint, disséminées dans l'*Histoire d'une âme*, manifestent que, même sur le soir de sa vie Thérèse repensait volontiers aux thèmes fondamentaux du Docteur mystique qui avaient enchanté sa jeunesse, nous y trouvons la preuve que la doctrine de « l'enfance spirituelle » s'enchâsse aisément dans la doctrine « thérésienne » et pourra, délicatement, la « rajeunir ».

2. — LA DOCTRINE DE L'ORAISON. — L'Ordre du Carmel étant voué d'une façon toute spéciale à la pratique de l'oraison mentale, on comprend que ses écrivains spirituels se soient attachés particulièrement à enseigner les voies de l'oraison. Dans leurs œuvres, les différentes espèces d'oraison sont décrites et étudiées avec grand soin, tant les oraisons inférieures, du type de la méditation, que les supérieures qui se rattachent à la contemplation infuse. De plus, l'école thérésienne — et c'est sa caractéristique — a examiné sous toutes ses faces le problème du passage de la méditation à la contemplation infuse. Nous traiterons donc successivement : de la méditation et de sa méthode (A); du passage de la méditation à la contemplation (B); de la contemplation infuse (C).

A. — **La méditation et sa méthode**. — Sainte Thérèse connait et apprécie l'oraison méthodique, bien qu'elle n'y ait jamais réussi. Elle semble estimer surtout la méthode proposée par Louis de Grenade. On choisit un thème religieux — ce sera très utilement un mystère de la vie ou de la passion de Jésus — et on tâche de l'approfondir par le raisonnement. On pourra se demander : « Qui est celui qui souffre? qu'a-t-il à souffrir? pourquoi? comment? » Mais tout n'est pas de raisonner; les raisonnements doivent conduire à l'amour. Il faut en arriver à se tenir tout simplement devant le Christ, s'occupant à le regarder, et à parler affectueusement avec lui (*Vida,* cc. 12 et 13). Ce qu'il faut dans l'oraison, c'est « non pas penser beaucoup, mais aimer beaucoup » (*Fund.,* c. 5, n. 2). En effet, pour Thérèse, l'oraison est « un commerce d'amitié où l'âme s'entretient souvent seule à seul avec Celui dont elle se sait aimée » (*Vida,* c. 8, n. 5). Il y a des âmes qui ne peuvent méditer, c'est-à-dire qui ne peuvent enchaîner plus ou moins logiquement des pensées sur un thème donné. Elles ne doivent pas se croire pour autant incapables de faire oraison mentale. Qu'elles se mettent en présence de Dieu et récitent lentement une prière vocale substantielle en pensant bien à ce qu'elles disent, en s'arrêtant fréquemment pour exprimer sans recherche au bon Dieu les sentiments que la prière récitée fait naître dans leur cœur (*Camino,* cc. 24-28). Ce succédané de la méditation tend et amène donc au même terme que celle-ci : au colloque intime et affectueux avec Dieu. Cette place privilégiée donnée par sainte Thérèse au colloque affectif, soutenu par un simple regard jeté sur le Christ ou sur Dieu, est une caractéristique que nous retrouvons dans toute l'école thérésienne.

Naturellement, chez les théologiens carmes, la méthode apparaît sous une forme plus achevée. Nettement, les plus anciens distinguent 7 parties dans l'oraison mentale : la préparation, la lecture, la méditation, la contemplation, l'action de grâces, la demande, l'épilogue. Sous le nom de *contemplation* ils entendent désigner le terme auquel aboutit naturellement la méditation bien faite sur un thème religieux; l'âme qui a compris l'amour manifesté par Dieu dans le mystère qu'elle vient d'approfondir s'arrête recueillie devant ce Dieu d'amour pour lui dire qu'elle l'aime, pour engager avec lui un colloque tout intime et affectueux. Et il s'agit vraiment d'un colloque : car si l'âme se recueille vraiment dans l'amour du Seigneur, celui-ci à son tour lui envoie ses lumières, ses inspirations.

Tous les plus anciens auteurs de l'école ont noté expressément le concours de la lumière divine dans cette partie centrale de l'oraison des commençants. Ils reconnaissent aisément que l'inspiration du Saint-Esprit a une large part dans notre vie de prière. Dans les œuvres de saint Jean de la Croix nous ne trouvons pas d'exposé de la méthode de méditation, mais ce qu'il nous en dit en passant dans la *Subida* II, montre bien que pour lui aussi la méditation s'oriente vers le simple regard amoureux accompagné d'une certaine infusion de lumière. Même, au dire de Joseph de Jésus-Marie Quiroga, le Saint enseignait expressément à ses disciples, qu'après s'être représenté le mystère à l'aide de l'imagination, et avoir raisonné dessus pour l'approfondir, l'âme doit passer à la simple attention amoureuse, où, bien fréquemment, elle reçoit la lumière divine (*Don que tuvo,* p. 516). Il n'est donc pas du tout téméraire de faire de saint Jean de la Croix l'auteur de l'introduction de la « contemplation » parmi les parties de l'oraison mentale enseignées dans les noviciats carmélitains.

Cette acception du terme contemplation n'était d'ailleurs guère courante à cette époque. Sainte Thérèse réserve même ce nom aux oraisons infuses proprement dites. Aussi s'explique-t-on pourquoi l'usage ne se généralisa pas immédiatement. Le Vén. Jean de Jésus-Marie par exemple, qui conserve la terminologie de sainte Thérèse, ramène le nombre des parties de l'oraison à six et distingue : préparation, lecture, méditation, action de grâces, offrande, demande. Comme il est le père spirituel de la Congrégation d'Italie et que ses ouvrages jouissent d'une grande autorité, on conçoit que sa méthode de méditation se répand. Mais bien vite nos théologiens réussirent à fondre ensemble les deux méthodes en notant comment la méditation a pour terme naturel la contemplation; ou encore, en subdivisant la méditation selon les trois points dont Quiroga attribuait la distinction à saint Jean de la Croix : la représentation, le raisonnement, le simple regard affectif. En Espagne, la division septénaire ne disparut jamais totalement durant toute la grande époque de l'école; en Italie, partout, la division en six parties est courante. Mais, pour les raisons que nous venons de rappeler, cette divergence est

purement apparente; au fond, toute l'école admet que la partie centrale de l'oraison des débutants est le colloque amoureux et intime avec Dieu où l'âme, facilement, reçoit quelque illumination divine; en d'autres termes, la partie centrale de la méthode thérésienne, c'est la contemplation.

Au début de la restauration de l'école thérésienne, l'ancienne division septénaire de l'oraison mentale demeure ignorée. Ce n'est qu'assez récemment, que, grâce à l'édition de certains opuscules anciens par le Père Évariste et aux travaux du Père Chrysogone, l'attention fut attirée sur ce point intéressant de l'antique tradition spirituelle thérésienne. Nous allons en constater tout à l'heure toute l'importance.

B. — **De la méditation à la contemplation infuse.** — Pour l'école thérésienne, la contemplation infuse est une grâce fréquemment accordée aux âmes généreuses; c'est néanmoins une grâce gratuite que nous ne pouvons ni nous procurer, ni proprement mériter. Nous pouvons toutefois nous y disposer; et comme la contemplation infuse est la fin vers laquelle s'oriente la vie comtemplative, il est convenable que le religieux contemplatif s'y prépare de la meilleure façon possible. En quoi consiste cette préparation? C'est la question que se pose tout naturellement l'âme vouée à la vie de prière. Tout le monde sait qu'il y a une préparation morale qui consiste dans la pratique éminente des vertus. Sainte Thérèse y a beaucoup insisté. Mais n'y a-t-il pas de préparation sur le terrain même de l'oraison? L'âme ne peut-elle pas aller à la rencontre de la grâce contemplative? Parmi tous les problèmes de la vie mystique c'est peut-être celui que sainte Thérèse a résolu avec le moins de netteté. Non pas qu'elle soit restée à court de directives générales solides; mais elle n'arrive pas à les agencer nettement entre elles. Son vigoureux bon sens lui fait condamner catégoriquement tout exercice ayant pour but de se procurer la contemplation infuse; c'est perdre son temps et manquer d'humilité. Elle réprouve donc absolument le « no pensar nada », la suspension volontaire de tout travail d'entendement que certains auteurs préconisèrent. Par contre, elle admet que dans certaines circonstances il peut y avoir lieu de « atajar el discurrir del entendimiento », c'est-à-dire de faire cesser le raisonnement pour se contenter d'un simple regard (*Moradas*, IV, c. 3). Mais elle n'est point parvenue à bien délimiter ces circonstances. Parfois elle paraît exiger que le recueillement infus ait commencé; d'autres fois il lui suffit que l'amour soit éveillé dans l'âme; et ne convie-t-elle pas elle-même le commençant qui médite à interrompre le raisonnement pour se livrer au colloque affectif appuyé à un simple regard (*Vida*, cc. 12 et 13)? Il semble bien qu'il y ait moyen de trier et d'agencer le matériel qu'elle apporte, mais elle ne l'a pas fait elle-même. Ici saint Jean de la Croix va nous venir en aide.

Dans la *Subida del Monte Carmelo* le Docteur mystique nous montre comment l'âme fervente passe insensiblement de la méditation à une contemplation commençante (l. II, c. 12-15). Il faut remarquer tout de suite que la contemplation dont il va nous parler n'est pas celle que nous décrit sainte Thérèse, pour qui elle débute avec l'oraison de quiétude; mais c'est une contemplation tout de même et, il nous le dit nettement, une contemplation où concourt la lumière divine. Nous l'avons vu d'ailleurs plus haut : pour le Saint, même à ce moment de l'oraison des débutants qu'on nomme la contemplation, il y a facilement quelque infusion de lumière. Quand l'âme fera des progrès dans l'oraison et que les moments de recueillement amoureux se prolongeront, il y en aura généralement davantage. Or le Saint montre comment la méditation tend à former en nous une certaine facilité de regarder amoureusement vers Dieu : à force d'actes, une habitude se forme et l'âme arrive a pouvoir, dès le début de l'oraison, se mettre dans cette attitude en quelque sorte passive devant l'objet divin où elle ne fait que tenir les yeux ouverts pour recevoir la lumière. De fait, habituellement, la lumière lui est communiquée et, si elle veut la recevoir plus abondante, elle doit se conserver soigneusement dans cette attitude passive sans vouloir mêler à son regard amoureux une activité méditative quelconque : ce serait troubler le travail divin qui s'opère en elle.

Dans l'oraison décrite par le Saint, il y a donc la rencontre d'une activité simplifiée, fruit de la méditation discursive, avec une infusion de lumière divine. On se demande naturellement : cette lumière divine infuse est-elle accordée toujours à l'âme qui aboutit au simple regard, fruit de la méditation? Il semble bien que, dans l'opinion du Saint, ce soit la voie ordinaire; il donne néanmoins à l'âme trois signes auxquels elle pourra reconnaître si de fait elle la reçoit : le principal, c'est la possibilité de persister dans le regard amoureux. Si elle y réussit, qu'elle ne craigne pas de s'y livrer et d'abandonner la méditation; si au contraire le simple regard n'existe pas, elle doit retourner à la méditation (ou à ses succédanés) sous peine de tomber dans l'oisiveté; ce serait le quiétisme.

D'ailleurs, Dieu lui-même marque d'ordinaire le moment du passage à cette nouvelle forme de prière mentale. Il y amène l'âme en lui rendant la méditation impossible, en la plongeant dans l'aridité caractéristique de la nuit passive des sens (*Noche* I). C'est au milieu de cette aridité, dit le Saint, que Dieu commence à donner à l'âme la grâce de l'oraison contemplative et c'est au sortir de cette aridité que la contemplation devient la prière habituelle de l'âme. Voilà pourquoi la conduite logique de l'âme que Dieu plonge dans l'aridité est d'une part, ne pas vouloir se forcer à méditer, et d'autre part, s'exercer au simple regard de foi amoureuse.

Il y a trois signes pour reconnaître l'aridité purifiante qui amène dans l'âme l'oraison contemplative (*Noche* I, c. 9). Ce sont substantiellement les mêmes que le Saint a donnés à l'âme pour reconnaître si elle est parvenue à la contemplation. Un seul diffère : dans la *Noche* I, le Saint parle d'une anxiété qui étreint l'âme à la pensée qu'elle ne sert plus Dieu; dans la *Subida* II, il parle de la facilité de se maintenir dans le regard de foi amoureuse. Mais ce sont là deux stades d'un signe substantiellement identique. Dans la *Llama* il a noté comment l'amour anxieux du début se mue graduellement en recueillement suave. La phase pénible de la *Noche* I prépare donc la phase réconfortante décrite dans la *Subida* II.

D'ailleurs, la phase décrite dans la *Subida* n'est pas un terme. Le Saint remarque que cette oraison peut s'intensifier, devenir une sorte d'oubli (à rapprocher du sommeil des puissances de sainte Thérèse) ou s'envelopper d'épaisses ténèbres (c'est sa phase ultime avant d'aboutir à l'union). Ici, évidemment, nous

entrons dans le domaine de la mystique franche, de la mystique expérimentale. Il reste qu'entre les états mystiques nettement perçus par l'âme, c'est-à-dire les états de passivité accusée, et la méditation, le Saint a distingué une frange de vie contemplative où l'activité se rencontre avec la passivité, l'acquis avec l'infus; mais cette oraison mixte prépare l'âme immédiatement aux oraisons plus pleinement infuses, si admirablement décrites par sainte Thérèse. Le Saint nous a orientés d'une manière sûre et claire à travers le passage si difficile et obscur de la méditation à la contemplation infuse.

L'école thérésienne ne manquera pas de profiter pleinement sur ce point de l'enseignement de son Docteur mystique. Après lui, elle montrera qu'il existe une oraison intermédiaire entre la méditation et la contemplation infuse, que l'âme y est introduite ordinairement par une période d'aridité, que cette oraison dispose l'âme à la contemplation infuse. Pour la distinguer plus nettement de cette dernière, les théologiens thérésiens lui donnèrent un nom spécial : ils l'appelèrent la contemplation active ou acquise.

L'histoire nous met ici devant un écheveau passablement embrouillé, qu'il y a néanmoins moyen de tirer au clair; mais il s'agit de procéder méthodiquement.

Dès le début du XVIIe siècle nous nous trouvons en face de deux expositions quelque peu différentes de l'enseignement du Docteur mystique; elles concordent pour le fond, mais elles s'expriment de manières bien diverses. Le Père Thomas de Jésus est le principal représentant de la première, le Père Joseph de Jésus-Marie Quiroga de la seconde. Nous indiquons le Père Thomas de Jésus, mais lui-même dépend tout à fait d'une source dont nous ne pouvons pas affirmer avec certitude la provenance carmélitaine : le *Tratado breve del conocimiento oscuro de Dios,* recueilli par le bénédictin Antonio de Alvarado dans son *Arte de bien vivir* (1608). Le *Tratado breve* étudie d'une façon circonstanciée — plus circonstanciée que ne le fait la *Subida del Monte Carmelo* de saint Jean de la Croix qu'il paraît commenter — le passage de la méditation à la contemplation. La méditation aboutit à une contemplation; mais celle-ci peut être affirmative (distincte) ou négative (obscure). La négative s'appelle théologie mystique et compte cinq degrés. Le dernier, c'est l'union; le quatrième, l'oraison de quiétude, oraison déjà entièrement infuse; le troisième correspond à l'oraison de recueillement, et est en grande partie infus; les deux autres degrés le seront moins (c. 8). La contemplation, en effet, se distingue en acquise et infuse; ou encore en active et passive. La contemplation distincte, terme immédiat de la méditation sera une contemplation acquise. La contemplation négative, au moins dès qu'elle se fait durable, ne le sera point entièrement. Le troisième degré, qui semble correspondre à la contemplation décrite dans la *Subida,* est en effet « en grande partie infus ». Il est donc logique que l'auteur réclame chez l'âme qui veut s'y livrer entièrement l'apparition de signes analogues à ceux que le Saint décrit dans la *Noche* I. Une telle contemplation comporte en effet un certain degré de passivité, et les grâces infuses ne sont pas tout simplement à notre portée. Mais, comme il ne s'agit que d'une contemplation partiellement infuse, dans un de ses éléments la contemplation demeure active. D'ailleurs, la contemplation acquise et active prépare l'âme à la contemplation infuse et, ordinairement, l'âme qui s'exerce avec ferveur dans la première est gratifiée par Dieu de la seconde (c. 1).

Thomas de Jésus s'est grandement inspiré du *Tratado breve.* A Rome, les Archives Généralices de l'Ordre conservent de lui un manuscrit latin, — refonte d'un petit traité espagnol dont nous possédons la traduction française, le *Traité de la contemplation divine* (Liège, 1675) — qui traduit des passages entiers du *Tratado breve.* La matière exposée est aussi complètement analogue, mais Thomas distingue encore davantage les diverses formes de contemplation. Dans le *Traité* français il reprend les cinq degrés de la théologie mystique et le troisième est déclaré « le plus sublime qui se trouve en la contemplation active » (p. 255); il est néanmoins partiellement infus. Pour Thomas de Jésus il y a donc aussi, entre la méditation et la contemplation infuse, des oraisons contemplatives qui relèvent en grande partie de notre activité; celle-ci d'ailleurs peut y jouer un rôle plus ou moins grand et se mélanger à une passivité commençante. Aussi Thomas de Jésus, dans un autre opuscule latin intitulé *De contemplatione acquisita,* édité récemment par le Père Eugène de Saint-Joseph (Milan, 1922), parle-t-il d'une contemplation *mixte.* C'est bien le nom qui conviendrait à la contemplation décrite par saint Jean de la Croix dans la *Subida.* S'il y a une contemplation proprement acquise, ce devra être la contemplation distincte qui termine immédiatement la méditation. Les trois opuscules dont nous venons de parler restèrent longtemps inédits. Les auteurs qui se mirent à l'école de Thomas de Jésus ne connurent sa doctrine sur la contemplation acquise que dans le court exposé qu'il en donna dans sa grande œuvre *De contemplatione divina* (l. I, cc. 2, 3, 5). Ces quelques pages du grand traité latin ne reflètent que très imparfaitement la complexité de la pensée de celui qu'on peut appeler à juste titre le vulgarisateur de la contemplation acquise. Il reste que lui aussi a vu tout d'abord dans la contemplation active un état d'oraison intermédiaire entre la méditation et la contemplation infuse et qu'il a répété lui aussi qu'elle est la meilleure disposition à la contemplation infuse qui lui fait ordinairement suite (*De cont. acq.,* p. 98).

Quand Philippe de la Trinité reprit les enseignements de Thomas de Jésus sur la contemplation acquise, il ne put donc les atteindre que dans le seul *De contemplatione divina ;* il ne faut pas s'étonner par conséquent de ne voir réapparaître chez lui ni la contemplation *mixte,* ni la dépendance étroite vis-à-vis du *Tratado breve.* Philippe se contente d'approfondir et d'enrichir par quelques apports plutôt « scolastiques » les données recueillies chez Thomas de Jésus.

Entre temps, Joseph de Jésus-Marie Quiroga élabore une autre exposition. Quiroga est un « dionysien ». Pour interpréter Jean de la Croix il se servira du Pseudo-Denys et de la doctrine de saint Thomas d'Aquin. Dans la *Subida del Monte Carmelo* il retrouve le rythme de la Théologie mystique. Le dépouillement de toute image, de toute connaissance distincte conduit à une connaissance de Dieu obscure et unitive. Quiroga insiste fort sur l'aspect actif de ce dépouillement; il semble que l'âme aille vraiment de sa propre initiative à la conquête de la lumière divine. La rencontrera-t-elle toujours? Quiroga est d'avis qu'elle ne peut manquer dès que l'âme se met dans la disposition voulue pour la recevoir (*Subida del*

alma, l. I). La lumière des dons du Saint-Esprit serait-elle donc à notre portée? S'appuyant sur saint Thomas il croit pouvoir répondre affirmativement, mais il distingue (avec saint Thomas, croit-il) une double opération des dons. Dans la première, ils s'accommodent à notre manière humaine d'opérer et leur influence demeure plutôt cachée; dans la seconde, ils révèlent leur mode propre d'opérer, supra-humain. La première opération des dons est à la portée de tout le monde, elle se rattache aux secours de la grâce qui ne se refusent à personne. La contemplation qui en résulte « se peut procurer selon notre mode humain, à l'aide de la lumière de la foi et des secours ordinaires de la grâce » (*Don que tuvo*, ch. 1). Mais il ne s'agit que des « degrés communs » de la contemplation, ou de la « contemplation ordinaire ». Telle est la contemplation décrite par saint Jean de la Croix dans la *Subida*. Seulement, cette contemplation ordinaire est « la disposition proportionnée pour les degrés plus élevés »; et, habituellement, l'âme passe de l'une à l'autre. Une disposition divine, qui a l'air d'être plutôt une exception, pourra pourtant maintenir l'âme dans la seule foi obscure (*Subida del alma*, l. I, ch. 26). Quiroga parle lui aussi de la *nuit obscure* des sens, il y voit une invitation à la contemplation de foi amoureuse, mais il a moins nettement marqué sa place que les auteurs précédents (*Subida del alma*, l. III, ch. 1 et 2). Prétendre qu'il ne la croit pas nécessaire pour introduire l'âme pleinement dans la contemplation négative serait trop dire, mais chez lui le travail actif de dépouillement de toute image et concept distinct est tout autrement mis en lumière que chez saint Jean de la Croix. Quiroga appuie sur la note d'activité que comporte l'acquisition de la contemplation de foi obscure. Il ne la nomme pourtant jamais contemplation acquise; il la désigne toujours par une périphrase marquant qu'elle est le fruit de l'activité de l'âme aidée de la grâce commune; mais il lui oppose la contemplation infuse. Sa terminologie ne dépend donc pas du *Tratado breve* ou de Thomas de Jésus; elle lui est propre. La contemplation qu'il distingue de l'infuse comporte cette opération des dons du Saint-Esprit qui « s'accommode à notre manière humaine d'agir ». Ce n'est donc pas une contemplation purement active ou purement acquise : elle est mixte.

Que dire de cette exposition de la doctrine de saint Jean de la Croix? Il nous semble difficile d'admettre qu'elle reflète sa pensée authentique. Il faut laisser à Quiroga la responsabilité de sa distinction du double mode d'opération des dons du Saint-Esprit. Nous ne voulons pas dire pour autant qu'elle soit à rejeter; mais nous doutons que ce soit là « historiquement » la doctrine du Saint. L'interprétation du *Tratado breve* nous semble plus limpide. Sans recourir à un mode spécial d'opération des dons, l'auteur note que certains degrés de contemplation obscure sont mixtes; il les place à la suite de la *nuit obscure* et avant l'oraison de quiétude. La même lumière des dons, opérant avec une intensité plus ou moins grande, semble devoir suffire à expliquer ces divers degrés dans la passivité de l'âme et les différences de netteté de son expérience du divin. D'ailleurs, un autre auteur de la même époque, le Père Antoine de la Croix, qui dut écrire son *Libro de la contemplacion divina* avant 1633, voit lui aussi dans la contemplation décrite dans la *Subida* une contemplation active (l. II, ch. 13) où les dons du Saint-Esprit prêtent leur concours; mais il ne fait aucune allusion à un double mode d'opération des dons.

Nous devons conclure que nous nous trouvons en face de deux interprétations de la doctrine du Saint qui ne semblent nullement s'apparenter. D'une part, celle du *Tratado breve*, plus élaborée par Thomas de Jésus, qui distingue la contemplation en acquise et infuse et note l'existence des états « mixtes »; d'autre part celle de Quiroga qui distingue de la contemplation infuse celle que l'on se procure à l'aide de la foi et des secours ordinaires de la grâce. Nous allons voir se superposer ces deux expositions, ou plutôt ces deux divisions de la contemplation.

Dans l'édition latine des œuvres de saint Jean de la Croix, une manchette apposée au ch. 14 du l. II de la *Subida*, nomme « acquise » la contemplation que le Saint y décrit. Mais c'est surtout depuis 1670 que nous voyons le nom d'acquise attribué couramment à la contemplation que Quiroga déclarait produite par « les dons s'accommodant à notre manière humaine d'opérer ». Dans son commentaire sur les *Demeures* de sainte Thérèse, le Père Balthazar de Sainte-Catherine, — qui traduisit en italien une partie de l'œuvre de Quiroga, — appelle « acquise » la contemplation décrite par saint Jean de la Croix dans la *Subida* (p. 237). Il affirme à son tour que les dons y concourent et qu'il s'agit bien d'une opération « surnaturelle non seulement quant à la substance, mais aussi quant au mode » (p. 231). Il croit pourtant pouvoir la « rattacher » à la grâce commune, du fait qu'elle ne se refuse pas à l'âme qui se dispose pour la recevoir (p. 230); tandis que les motions plus puissantes, qui produisent la contemplation infuse expérimentale, ne sont pas nécessairement accordées à toutes les âmes. A son tour Joseph du Saint-Esprit, le portugais, interprétant d'après Quiroga la contemplation de la *Subida*, la nomme également acquise (*Cadena*, p. 71). Mais il est curieux de le voir quelque peu hésiter à reconnaître l'intervention des dons dans cette contemplation acquise (*Enucleatio*, P. I, q. 10); malgré tout il embrasse cette opinion (*ib.*, q. 15). Serait-ce qu'il hésite à admettre une opération des dons qui se trouverait plus ou moins à notre portée? En tous cas, vers la même époque, une hésitation analogue semble se faire jour dans le *Directorium mysticum* d'Antoine du Saint-Esprit (tr. 2, n. 419, 420). Quoi qu'il en soit, le nom de « contemplation acquise » est depuis cette époque définitivement attribué à la contemplation de la *Subida*. On peut se demander si ce fut très heureux. Nous allons voir en effet que cette attribution va engendrer de multiples confusions.

Il faut se rappeler que, pour saint Jean de la Croix, la nuit obscure des sens sert de porte d'entrée à l'oraison contemplative et que le Saint a dit explicitement, à plusieurs reprises, que durant cette épreuve d'aridité l'âme commence à être dotée de la contemplation infuse (*Noche* I, c. 10, n. 6; c. 12, n. 1; c. 14, n. 1). Aussi longtemps que les auteurs tinrent bien présent le caractère mixte de la contemplation décrite dans la *Subida*, cette assertion ne pouvait faire difficulté : il peut y avoir vraiment un commencement de contemplation infuse dans une oraison qui, pour une part, demeure active. Mais quand on appela *acquise* cette oraison et qu'on commença à insister moins sur l'infusion de lumière qu'elle comporte, on éprouva de la peine à concilier la terminologie et les expressions de saint Jean de la Croix avec l'interprétation

adoptée. Alors, de deux choses l'une : ou ne plus reconnaître dans la *nuit obscure* le début de la contemplation infuse, ou, tout simplement, placer la nuit des sens après la contemplation « acquise » de la *Subida*. On fit l'un et l'autre.

Joseph du Saint-Esprit, le portugais, et Antoine de l'Annonciation recoururent au premier procédé. Pour eux la nuit obscure des sens continue à introduire à la contemplation « acquise » de la *Subida;* mais ils ont bien garde d'affirmer que l'âme y reçoit un commencement de contemplation infuse; ils disent même expressément que c'est la contemplation acquise qui y commence (*Enucleatio,* Pr. q. 8; *Disceptatio,* p. 142). Par contre, François de Saint Thomas, dans la *Medulla mistica,* recourt au second expédient. Il ne fait guère allusion à la coopération des dons à la contemplation de la *Subida,* mais pour lui la nuit obscure des sens fait suite à cette contemplation (tr. IV, cc. 2, 8). Seulement, il reconnaît nettement que l'âme commence à y recevoir la contemplation infuse. Il rejoint donc la terminologie du Saint, mais c'est au prix d'un autre sacrifice. La nuit obscure, en effet, se place chez saint Jean de la Croix aux confins des voies purgative et illuminative; c'est en la traversant que le *commençant* devient *progressant* et passe de la méditation à la contemplation, oraison propre du progressant (*Noche* I, c. I, n. 1). Or voici que la nuit des sens est transposée au milieu de la voie illuminative. Pour se tirer d'affaire, et concilier sa position avec la terminologie du Saint, François de Saint-Thomas recourt à un nouvel expédient. Dans chacune des trois voies, dit-il, il y a des commençants, des progressants et des parfaits (tr. V, c. 6, n. 52); la nuit obscure ferait passer de la première période de la voie illuminative à la seconde; c'est bien compliqué! Rien de tel n'apparaît chez le Saint. Toutefois, Joseph du Saint-Esprit, l'auteur du *Cursus,* s'est laissé prendre par cet « arrangement » de François de Saint-Thomas (*Isagoge,* l. V, n. 7). Sur le tard pourtant, il devait le rejeter comme « plein d'inconvénients » et remettre la nuit des sens à sa place traditionnelle (*Cursus,* D. 42, n. 113, 98). Quand il fait l'analyse de la nuit des sens, il reconnaît sans plus qu'elle est un commencement de contemplation infuse (*Cursus,* D. 43, n. 14); mais tout en soutenant qu'elle introduit à la contemplation de la *Subida,* il conserve à celle-ci le nom de contemplation acquise. Voilà donc la contemplation infuse qui introduit à l'acquise! Il faut avouer que c'est déroutant. La terminologie est entrée dans une période de grande confusion. Par deux fois l'index du tome II du *Cursus* nous sert l'assertion suivante : « Il y a deux contemplations infuses, l'une d'elles est dite acquise » (p. 753, 754). Ce n'est pas limpide, assurément.

Il y aurait eu moyen d'éviter tout cet embrouillamini. Il aurait suffi de modeler davantage la terminologie sur la réalité des choses. La contemplation comporte de multiples degrés. Il y en a qui sont pleinement infus, d'autres où l'activité humaine est, sinon exclusive, au moins pleinement prépondérante. C'est le cas de ce simple regard synthétique qui termine le travail de la méditation proprement dite. C'est là une contemplation affirmative ou distincte, et il n'y a nulle difficulté à l'appeler acquise. La contemplation négative, au contraire, surtout si elle se prolonge, comporte une certaine infusion de lumière; l'âme toutefois continue à y exercer une activité qui, pour être simplifiée, dépend néanmoins de son initiative. Cette contemplation est donc réellement *mixte* et il est regrettable que ce terme, employé plusieurs fois par Thomas de Jésus, n'ait pas été conservé. Si la contemplation de la *Subida* est mixte, on admettra sans difficulté que, dans la nuit obscure qui y conduit, la lumière infuse puisse commencer à se communiquer. Elle devra croître encore beaucoup avant de donner lieu à une contemplation pleinement infuse. A celle-ci on pourra donner le nom d'infuse par antonomase pour la distinguer de celle qui ne l'est qu'imparfaitement.

C'est bien dans ce dernier sens que les auteurs thérésiens entendent la contemplation infuse : c'est celle qui l'est plus pleinement, expérimentalement. Par contre, ils ont abandonné le terme « mixte » qui aurait désigné opportunément la contemplation de foi obscure. Ils l'ont appelée d'abord *active* et ensuite *acquise.* Nous avons vu que cette dernière dénomination a donné lieu à des confusions; la première est beaucoup plus acceptable. Elle suggère même explicitement l'attitude active que l'âme doit nécessairement conserver dans la contemplation mixte, sous peine de tomber dans l'oisiveté. Tout en étant active, une contemplation peut faire place à une infusion de lumière qui vient en aide à cette activité. Le terme « active » est d'ailleurs tout aussi traditionnel dans l'école que celui d'acquise; on le retrouve à toutes les époques, et plusieurs auteurs ont déclaré l'équivalence des deux dénominations.

Conclusion. — L'étude du passage de la méditation à la contemplation infuse a donc donné lieu à une question de terminologie qui n'est pas encore parfaitement résolue chez les auteurs modernes. Peut-être l'histoire que nous venons d'en faire permettra-t-elle un accord plus complet. Mais dans le problème qui nous occupe, tout ne se réduit pas à cette question de terminologie; il y a un problème d'ordre réel. Est-il opportun de distinguer de la contemplation infuse proprement dite, c'est-à-dire de la contemplation expérimentalement infuse, un autre état d'oraison, d'allure également contemplative, mais plus immédiatement à notre portée et où le comportement de l'âme est autre que dans la contemplation strictement infuse? L'enseignement de saint Jean de la Croix nous force de répondre affirmativement. Oui, il y a une contemplation qui se trouve aux frontières de l'expérience mystique. Cette contemplation est si couramment accordée à l'âme que, pratiquement, on peut la considérer comme à la portée de l'âme. L'infusion de la lumière divine y vient à la rencontre de l'activité simplifiée. C'est l'exercice de la méditation qui a conduit l'âme à cette activité simplifiée, elle en a acquis la facilité; mais la lumière reçue lui vient en aide. Cette lumière n'est pas encore assez forte pour absorber l'âme, pour la fixer; aussi celle-ci doit-elle nécessairement coopérer sous peine de perdre tout contact avec Dieu et de tomber dans le quiétisme. Il y a donc une contemplation activo-passive; elle dépend à la fois de Dieu et de l'âme; celle-ci s'y met, mais Dieu l'y maintient. Quant à la contemplation proprement infuse, c'est Dieu qui y met l'âme. Beaucoup d'âmes perdent la lumière divine que Dieu voudrait leur conférer parce qu'elles ne se disposent pas à la recevoir. Elles veulent à tout prix méditer quand il faudrait se contenter de regarder amoureusement le Seigneur. Il y a donc une attitude typique à prendre par l'âme qui veut pleinement profiter de la contem-

plation commençante; cette attitude doit lui être enseignée; et c'est ce qu'a fait saint Jean de la Croix par sa doctrine du passage de la méditation à la contemplation. C'est aussi ce que les auteurs thérésiens ont fait après lui, avec plus de détails, par leur doctrine de la contemplation active ou acquise. Tout en offrant quelques difficultés de terminologie, cette doctrine se présente donc comme très utile en pratique, et elle aura enseigné à bien des âmes à s'acheminer plus vite vers la contemplation infuse. L'École thérésienne l'a regardée toujours comme un de ses trésors de famille. On conçoit donc qu'elle ait réagi quand, au début de ce siècle, certains théologiens mystiques modernes nièrent l'existence de la contemplation acquise. Quand on lit les discussions qui s'engagèrent à ce sujet, on constate trop souvent une grande ignorance de l'aspect historique du problème. Plus d'une fois les adversaires se forgent a priori un concept abstrait de la contemplation acquise au lieu de rechercher le sens exact de la doctrine enseignée par la tradition thérésienne. Une telle méthode ne peut qu'augmenter des malentendus qu'un peu de précision historique réussirait peut-être à dissiper. Notons encore à ce sujet que, dans les disputes encore récentes, on a trop souvent rendu la question de l'existence de la contemplation acquise solidaire de celle d'une double voie menant à la sainteté; on a fait parfois de la contemplation acquise l'oraison parfaite de la voie ascétique et de la contemplation infuse celle de la voie mystique. Nous ne voulons pas prétendre que de tels rapprochements soient à tout point de vue illégitimes, mais nous croyons opportun, au point de vue de la tradition de l'école, de bien conserver la contemplation acquise dans son rôle traditionnel : celui de constituer le joint entre la méditation et la contemplation infuse. Un récent opuscule, de tout point remarquable, du Père Ezéchiel du Sacré-Cœur, le *Metodo de oración y contemplación*, la considère de nouveau sous cet angle. Le caractère activo-passif de la contemplation de la *Subida* est mis en pleine lumière comme encore le caractère imparfaitement infus de la nuit obscure des sens. Plus que d'autres plus volumineux ouvrages ce petit livre est un écho fidèle de l'antique tradition et, en aidant à la comprendre, il aide à en faire voir toute la valeur.

C. — **La contemplation infuse.** — Renvoyant à l'article CONTEMPLATION pour l'exposé technique de la nature et des divisions de la contemplation infuse, nous nous contenterons d'esquisser le développement historique de la doctrine dans l'école thérésienne. Nous parlerons d'abord des deux Maîtres (1) pour passer ensuite aux théologiens, leurs disciples (2).

I. — SAINTE THÉRÈSE ET SAINT JEAN DE LA CROIX.

On est d'accord pour reconnaître que les écrits de sainte Thérèse ont renouvelé l'étude de la mystique. Ils nous offrent, en dehors de toute considération systématique, des descriptions vivantes et précises de tous les divers états et phénomènes mystiques. Douée d'un sens psychologique extraordinaire et d'un grand souci de véracité, sainte Thérèse, avec les analyses de ses états d'âme, fournit au théologien un matériel hors ligne. Ses classifications épousent le tracé de son expérience personnelle, enrichie de celle de ses filles. Nécessairement, elle se sert d'un critère d'ordre psychologique pour distinguer le « fait mystique » du reste de la vie spirituelle : « J'appelle surnaturel, dit-elle (c.-à-d. mystique) ce que nous ne pouvons nous procurer malgré tous nos efforts et diligence, bien que nous puissions nous y disposer » (Rel. II à Alvarez). En d'autres termes, la grâce mystique, pour Thérèse, est celle où l'âme expérimente sa passivité. Ainsi, dans la première oraison mystique, le recueillement infus, l'âme sent qu'on la met dans un profond apaisement. Toujours à base de son expérience, Thérèse distingue deux sortes d'oraisons mystiques : celles ou l'activité divine ne captive pas entièrement les puissances de l'âme, laissant subsister quelque possibilité de coopération personnelle; celles où, au contraire, les puissances sont totalement enchaînées, à tel point que l'âme ne fait plus que recevoir. Celles-ci sont les grâces d'union mystique; les autres forment une série dont le type est l'oraison de quiétude. Le sommeil des puissances, la plus élevée de la série, n'est que l'intensification de la quiétude. Mais, dans ces oraisons mystiques inférieures, l'action divine s'étend graduellement : elle emprisonne d'abord la volonté (quiétude), ensuite l'intelligence (union simple) enfin la mémoire et l'imagination (sommeil) (*Vida*, cc. 14-17; *Moradas*, IV). De même, un progrès est possible dans les grâces d'union mystique. Toujours l'âme y est pleinement consciente et certaine de son union avec Dieu qu'elle sent vivre en elle (*Mor.*, V, c. 1); mais quand cette union, sans varier pour autant de nature, se fait plus forte, elle entraîne l'extase (fiançailles spirituelles); puis, elle se fait en quelque sorte continuelle, tout en variant beaucoup d'intensité (mariage spirituel) (*Mor.*, VI et VII). Thérèse marque très fort comment ces grâces mystiques ne s'enchâssent d'ordinaire que dans une vie spirituelle très développée, profondément vertueuse; et comment l'âme appelée à ces délices se voit inviter en même temps à embrasser la croix. Elle a parlé en particulier de deux périodes de grandes souffrances, l'une précédant, l'autre suivant les fiançailles spirituelles. La seconde est une extase douloureuse qui prépare l'âme à la « possession » quasi continuelle du mariage spirituel (*Mor.*, VI, c. 11).

Cette description si riche de l'évolution de la vie mystique trouve son complément chez saint Jean de la Croix, qui de plus la synthétise à la lumière de la théologie. Le Saint possède un don d'introspection qui ne le cède en rien à celui de Thérèse, mais sa science du donné révélé, qui lui permet d' « expliquer » ce que la Sainte « constate », prolonge et éclaire son expérience. S'il a résolu si nettement le problème du passage de la méditation à la contemplation, c'est parce qu'il connaît la nature des divers principes de vie spirituelle qui y entrent en jeu (*Noche* I, *Subida* II, cc. 12-15). Il n'a pas beaucoup insisté sur les oraisons mystiques inférieures décrites par Thérèse; mais, par contre, il a analysé avec une singulière profondeur la grande crise (signalée par sainte Thérèse) qui accompagne l'introduction de l'âme dans l'union mystique : c'est la *nuit passive de l'esprit*. Ici Jean de la Croix est vraiment un maître (*Noche* II). Il ne l'est pas moins quand il décrit les splendeurs de la vie d'union (*Cantico*, cc. 13 sqq; *Llama*). Sa plume vibre sous le remous de l'expérience, tandis que, avec une sûreté merveilleuse, son regard synthétique rattache tout ce qu'il éprouve aux principes de la théologie. Jean de la Croix est vraiment le « Docteur mystique ».

Nous pouvons résumer comme suit les données

recueillies chez nos deux maîtres : Deux périodes pénibles, deux crises si l'on veut, introduisent aux deux grandes étapes de la vie mystique. La nuit obscure des sens introduit cette contemplation initiale qui, en s'intensifiant, donnera lieu aux oraisons mystiques inférieures où l'âme demeure encore imparfaitement passive. Une seconde phase douloureuse, la nuit passive de l'esprit, introduit aux oraisons mystiques pleinement passives. Celles-ci d'abord s'intensifient, mais ensuite prennent une forme durable bien que d'intensité variée. Le couronnement de la vie mystique est le mariage spirituel.

II. — LES DISCIPLES

Parmi les disciples les plus connus des deux Saints, les premiers reflètent quasi exclusivement la doctrine de sainte Thérèse. Le père Jérôme Gratien, dans son *Dilucidario*, étudie la contemplation et l'union mystique à la lumière du *Château intérieur* de la Sainte. Mais Gratien est plus « spirituel » que « théologien ». Le Vén. Jean de Jésus-Marie emprunte à Thérèse la série des oraisons mystiques, mais on ne distingue chez lui aucune influence de saint Jean de la Croix. Dans les problèmes qu'il aborde en théologien il se réfère aux maîtres du moyen âge. C'est d'ailleurs une note commune à tous nos écrivains : ils ont beaucoup fréquenté le moyen âge et les Pères mystiques. Les citations de ces vénérables auteurs abondent dans leurs œuvres. Tout en « renouvelant » la mystique à l'aide de l'expérience thérésienne, ils restent en contact intime avec l'antique tradition. Thomas de Jésus a étudié soigneusement toute les descriptions thérésiennes des états d'oraison; il les a classifiées dans sa *Suma y compendio*. Il cite fréquemment sainte Thérèse dans ses études de fond sur la contemplation infuse. Thomas de Jésus est le premier à aborder l'étude scolastique de l'ensemble des problèmes mystiques. Ici il se revèle vraiment grand et les auteurs les plus marquants qui suivront lui devront beaucoup. Sa classification des degrés de la contemplation infuse lui est personnelle et trop systématique : il les « arrange » en neuf degrés hiérarchiques, à l'instar des neuf chœurs angéliques (*De cont. div.*, l. II). Mais une organisation plus solide soustend cette première distinction : il classe les états mystiques d'après les principes qui concourent à leur production : ceux qui relèvent des seuls dons du Saint-Esprit; ceux qui « connotent » l'union fruitive; ceux qui requièrent l'intervention des grâces *gratis datae* (*ib.*, l. V, c. 12; l. VI, Prol.). Dans le *De oratione infusa*, ces mêmes contemplations sont considérées en rapport avec les « trois voies ». Chose curieuse, Thomas de Jésus parle d'une purification passive à la fin des deux premières voies, il les nomme même « nuit obscure », mais il n'y voit nullement, comme saint Jean de la Croix, l'opération de la contemplation infuse (*De or., div.*, l. II, c. 11; l. III, c. 10) S'il y a quelque influence de saint Jean de la Croix chez notre auteur elle demeure imparfaite.

Chez Joseph de Jésus-Marie Quiroga, au contraire, nous la trouvons pleine et entière. L'auteur étudie tous les états d'oraison infuse décrits par les deux Maîtres, y compris la double purification passive où il distingue nettement l'opération divine (*Subida del alma*, l. III, c. 1-3); mais malgré tout, l'explication théologique n'est pas très poussée. Quiroga n'est pas un esprit synthétique; il fut surtout un grand apologiste de la doctrine de son Maître. Il faut juger tout autrement de Philippe de la Trinité. Il comble la lacune que nous avons relevée plus haut chez Thomas de Jésus dont il s'assimile d'ailleurs les enseignements sur bien des points. Il nous donne une analyse théologique solide des deux nuits passives signalées par le Docteur mystique (*Summa*, P. I, tr. 3). Depuis lors, la théologie des auteurs thérésiens embrasse l'ensemble des états qui relèvent de la contemplation infuse. Le Père Balthazar de Sainte-Catherine n'y ajoutera rien de nouveau; mais ses fines analyses, s'attachant étroitement au texte de sainte Thérèse qu'il expose, en font le commentateur hors ligne de la grande mystique. Nous trouvons également chez lui, disséminée selon les besoins du commentaire de sainte Thérèse, l'exposition des grâces mystiques les plus profondes signalées par saint Jean de la Croix (*Splendori*, passim). Là encore le Père Balthasar est magistral. Même Joseph du Saint-Esprit, dans son *Cursus* monumental, n'arrive pas à la même profondeur. Mais il a plus que lui analysé à fond les deux nuits de saint Jean de la Croix (tom. V et VI).

L'école thérésienne, dans l'étude de la contemplation infuse, s'inspire donc fondamentalement des écrits de sainte Thérèse et de saint Jean de la Croix; elle les approfondit à la lumière des principes de la théologie et enrichit ainsi la science mystique des apports très précieux de ces grands maîtres. L'étude de la contemplation infuse s'en est trouvée réellement « renouvelée ».

3. — LES FAITS MYSTIQUES EXTRAORDINAIRES. — Outre les grâces de contemplation et d'union mystique étudiées plus haut, l'expérience des saints connaît une autre série de faveurs surnaturelles qui, plus d'une fois, les accompagne et dont certaines paraissent même assez étroitement liées avec le développement de la vie mystique. Telle est en particulier l'extase, qui semble de fait inséparable des états contemplatifs suprêmes. Les visions et révélations particulières apparaissent plus nettement, au théologien, comme des faits adventices de la vie contemplative. Elles aussi pourtant se retrouvent assez fréquemment chez les grands mystiques, à tel point que le vulgaire a pu s'y tromper et regarder les visions comme le phénomène caractéristique de la vie mystique. Nous allons constater avec quelle vigueur l'école thérésienne a distingué ces « phénomènes extraordinaires » de ce qui constitue réellement la vie mystique, nous a mis en garde contre les nombreux périls qu'entrainent les grâces de ce genre, et, portant sur elles un jugement de valeur, a marqué leur rôle tout à fait secondaire dans le développement de la vie surnaturelle. Nous parlerons d'abord des visions et révélations (A), pour examiner ensuite la question de l'extase (B). Nous dirons un mot pour finir de certaines autres grâces de caractère somatique (C).

A. — **Visions et révélations.** — Ici aussi l'expérience de sainte Thérèse, consignée dans ses écrits, a fourni aux scolastiques de l'école un matériel abondant et admirablement trié sur lequel ils purent pratiquer leurs analyses théologiques. Jean de la Croix de son côté, a tracé avec une sûreté merveilleuse la ligne de conduite à suivre en face de phénomènes de ce genre. Ici encore nous pouvons parler d'un « renouvel-

lement » de la doctrine spirituelle, ramenée mieux que jamais aux principes de la vie surnaturelle. Nous exposerons en premier lieu l'apport de nos deux Saints (1 et 2), pour dire ensuite un mot du travail de synthèse opéré par nos théologiens (3).

1. Sainte Thérèse. — Ce n'est pas seulement le nombre de phénomènes expérimentés, décrits par sainte Thérèse, qui la rend particulièrement intéressante pour l'étude des visions et révélations, c'est surtout la manière dont ils sont présentés. Ils s'enchâssent dans une vie mystique d'une grande élévation et sont exposés avec une précision remarquable. Ils sont très rares chez Thérèse dans les premières périodes de sa vie spirituelle; ce n'est qu'à l'époque où elle entra dans la voie unitive que ces grâces commencèrent à lui être accordées avec une certaine profusion. Thérèse distingue les visions et révélations corporelles, imaginaires et intellectuelles; les plus élevées et les plus sûres sont les dernières. Or, dans la vie de Thérèse (à l'époque où elles deviennent fréquentes), le mouvement semble être du dedans au dehors. Les visions sont d'abord intellectuelles, puis les imaginaires s'y ajoutent (*Vida*, cc. 27, 28; *Mor.*, VI, c. 9). Quant aux corporelles, elle n'en eut jamais. Pour ce qui concerne les locutions ou révélations, là aussi les paroles « efficaces » c.-à-d. qui opèrent ce qu'elles signifient (saint Jean de la Croix les nommera « substantielles ») ont le pas sur les autres (*Vida*, cc. 25, 26, 27; *Mor.*, VI, c. 3). L'expérience de sainte Thérèse se présente donc dans des circonstances tout à fait favorables à sa « valeur »: elle est comme le retentissement, s'étendant aux sens, d'une vie mystique profonde. Un nimbe de grâces « distinctes » vient auréoler la contemplation infuse « indistincte ». Certaines de ses visions intellectuelles plus élevées ne se détachent même pas nettement de la contemplation; elles semblent faire corps avec elle. Elles participeront en quelque sorte à sa sûreté; et l'on sait que, pour Thérèse, l'union fruitive donne la certitude d'avoir été en Dieu (*Mor.*, V, c. 1, n. 9). A mesure que l'on descend davantage vers les sens, on s'avance sur un terrain plus périlleux, plus ouvert à l'illusion; mais on comprend que l'âme « mystique » ait en quelque sorte l'esprit « aiguisé » pour juger de la provenance de ces phénomènes. Ceci explique peut-être pourquoi, dans le discernement des visions, Thérèse s'est appuyée si fréquemment sur les caractères psychologiques particuliers de la vision « divine », qui contrastent d'après elle avec ceux des créations spontanées de notre subconscience. Rassurée pleinement sur certaines de ses visions « enchâssées » parfaitement dans sa vie mystique, elle possède un point de comparaison qui fait ordinairement défaut aux théologiens. Il ne faut donc pas s'étonner si ceux-ci n'ont pas fréquemment repris ces critères « différentiels » de la Sainte. Mais elle en a d'autres; elle cite, elle aussi, le contrôle du contenu de la vision, puis surtout, l'examen des effets produits sur le sujet, soit au moment de la vision, soit dans l'ensemble de sa vie spirituelle.

2. Saint Jean de la Croix. — Le Docteur mystique insiste également sur les effets produits dans l'âme quand il s'agit de discerner la provenance d'une vision; mais il ne s'est pas beaucoup occupé de la question. Il cherche surtout à déterminer l'attitude que l'âme doit prendre en face de ces « phénomènes extraordinaires ». Toutes les âmes ne sont pas dans le cas de sainte Thérèse. Souvent c'est dès le début de la vie spirituelle, ou tout au moins dès la voie illuminative, que les grâces de ce genre apparaissent. Le Saint apprend surtout à l'âme à s'en détacher ou, en général, à ne pas s'en occuper, mais à chercher plutôt Dieu dans l'exercice des trois vertus théologales (*Subida*, l. II). Aucune image distincte, fut-elle directement envoyée par Dieu, ne nous unira jamais mieux à Dieu que cette foi amoureuse si fréquemment accompagnée de quelque motion du Saint-Esprit. L'âme s'y exerce déjà dans la contemplation commençante, où Dieu l'introduit d'ordinaire dès le début de la voie illuminative. Elle ne perdra donc rien en laissant là la vision pour se recueillir davantage en Dieu. Entre temps, elle évite bien des périls, car il est très difficile de juger avec certitude de la provenance d'une vision. Puis, une autre difficulté se trouve dans l'interprétation exacte de la communication divine (*Subida*, II, cc. 19, 20). Non, il ne faut pas gouverner sa vie en se servant des « paroles surnaturelles »; nous avons pour cela la foi et la raison. L'âme qui ferait un pas pour obéir à ses « voix » sans l'assentiment de son directeur spirituel, s'exposerait aux pires illusions. Quant au directeur, il ne doit approuver que ce que sa raison lui démontre convenable. Les phénomènes cognitifs extraordinaires sont donc pratiquement réduits au rôle de simples « excitants » de la vie spirituelle; leur valeur « en soi » est minime. L'âme ne se « souviendra » que de ceux qui la portent à mieux aimer (*Subida*, III, c. 13). Le phénomène cognitif n'est qu'une « écorce »; s'il vaut quelque chose, c'est à cause du fruit de grâce qu'il contient. Que l'âme cherche à se nourrir du fruit en se recueillant davantage dans son simple regard de foi amoureuse et qu'elle laisse là l'écorce. Il est néanmoins certaines visions et révélations intellectuelles qui ne sont plus une écorce; à savoir celles qui sont une sorte de prolongement de l'union fruitive (*Subida*, II, cc. 24, 26); comme sont également très précieuses ces paroles « substantielles » qui opèrent dans l'âme (ce sont presque des sacrements) la grâce qu'elles signifient (*ib.*, c. 31). Celles-là, on les recevra avec reconnaissance; l'âme néanmoins se tiendra passive.

3. Les théologiens de l'école. — Nos théologiens trouvèrent de nouveau chez les deux Maitres de quoi « renouveler » la doctrine des visions et révélations. Un premier groupe néanmoins semble demeurer, comme pour le reste de la doctrine, étranger à l'influence de saint Jean de la Croix. Si Gratien semble refléter vaguement quelques enseignements du Docteur mystique, rien de tel n'apparaît chez Jean de Jésus-Marie. Celui-ci ne veut pas d'ailleurs que l'âme fasse beaucoup de cas de ses visions, qu'elle les désire ou les demande. Thomas de Jésus encore nous met en garde contre les visions, mais ne fait guère d'allusion expresse au Saint. Par contre, Quiroga se met à la suite du Maitre pour enseigner comment l'âme doit quitter la vision qui survient durant l'oraison pour retourner au simple regard de foi de la contemplation obscure (*Subida del alma*, l. I, c. 16). Depuis Philippe de la Trinité, la doctrine du « rejet » des visions se généralise. Nous la trouvons exposée, délicatement et avec beaucoup de précision, chez Joseph du Saint-Esprit, le portugais, dans son *Enucleatio in theologiam mysticam* (I qq. 25-29). Communément les auteurs thérésiens reprennent et exposent sur ce point l'enseignement de saint Jean de la Croix.

Dans l'analyse théologique des visions, nos auteurs se sont généralement servis de la doctrine de saint Thomas d'Aquin sur les révélations prophétiques; ceci explique pourquoi nombre d'entr'eux (p. ex. Gratien, Jean de Jésus-Marie, Thomas de Jésus, Balthazar de Sainte-Catherine) conçoivent la vision parfaite sur le type de la vision ou révélation faite aux prophètes. Quant aux critères de l'origine « divine » des visions, ils les ont communément réduits à trois groupes : *a*) ceux que l'on trouve dans le contenu des visions; *b*) ceux qui nous viennent de la considération du sujet, c'est-à-dire de ses qualités psychologiques ou morales; *c*) ceux qui sont constitués par les effets immédiats ou médiats de la vision dans l'âme. Les critères des deux premières catégories sont principalement négatifs; ceux de la dernière sont surtout positifs; ce sont donc les principaux. Les auteurs sont d'ailleurs unanimes à reconnaître que leur maniement est délicat et conduit tout au plus à une certitude morale de l'origine divine des visions ou révélations.

B. — **L'extase.** — 1. Sainte Thérèse et saint Jean de la Croix. — Ici encore les descriptions de Thérèse sont nombreuses et précises. L'extase accompagne une communication divine éminente et en semble la conséquence. Elle revêt diverses formes, distinctes au point de vue de l'intensité, ou encore dans le mode plus ou moins rapide de leur production. Souvent les effets sont très douloureux pour le corps. Mais l'action divine dans l'âme n'est pas le seul facteur dont il faille tenir compte; la faiblesse de la nature humaine joue également son rôle. Thérèse a rencontré, chez certaines religieuses qui s'absorbent aisément dans l'oraison, un état de forme cataleptique qu'elle qualifie franchement de maladif; il y a des extases qui sont de la fausse monnaie. D'autre part, Thérèse a noté que, dans le mariage spirituel, l'extase disparaît et cela parce que le Seigneur a fortifié l'âme; mais elle distingue bien la communication divine de son effet extérieur sur le corps; ce n'est que celui-ci, tout « accidentel », qui disparaît; le « substantiel », l'intérieur demeure et même s'accroit (*Mor.*, VII, c. 3). Saint Jean de la Croix lui-même a admiré les descriptions de Thérèse et il y renvoie explicitement dans son *Cantique spirituel* (*Cantico* B, c. 13, n. 7). Mais pour lui aussi cette extase qui va jusqu'à disloquer les os ou raidir le corps est une faiblesse qui disparaît chez l'âme arrivée au sommet de l'union transformante.

2. Les Théologiens. — C'est encore à la doctrine de saint Thomas que les théologiens de l'école ont habituellement recours pour analyser l'extase. Thomas de Jésus avait commencé sous le nom *De raptu et ecstasi* un ample et profond commentaire de la *Somme Théologique*, 2a 2ae, quest. 175. Celui-ci demeura malheureusement inachevé et plus malheureusement encore inédit jusqu'en 1684; de sorte qu'il ne put exercer aucune influence durant toute cette période sur les autres auteurs de l'école. Mais en général ceux-ci allèrent puiser à la même source. Citons, parmi ceux qui en parlèrent plus longuement, Dominique de la Sainte Trinité dans sa *Bibliotheca Theologica* (t. VII, p. 842) et Joseph du Saint-Esprit dans son *Cursus*. Ce dernier surtout en a bien souligné le caractère accidentel. Aussi devait-il en traiter ex professo, avec la question des visions et des révélations, dans la cinquième partie de son œuvre; celle-ci aurait eu pour objet tout ce qui dans la vie parfaite contemplative est « accidentel », c'est-à-dire, comme il explique lui-même, tout ce qui peut « abesse vel adesse integra remanente natura ». La mort l'empêcha de mettre la main à cette partie de son œuvre; mais en d'autres endroits, la connexion des matières lui a fait traiter la question d'une manière assez étendue.

Dans toutes ces analyses théologiques l'extase « divine » apparaît comme une grâce intérieure éminente accompagnée d'un effet sur l'organisme. Cet effet extérieur est bien loin d'égaler la valeur ou l'importance de la grâce intérieure. Des effets analogues peuvent être produits par des causes toutes différentes, naturelles ou préternaturelles (démoniaques). Même si l'effet est « divin », il n'est pas indissolublement lié à la grâce mystique. Très souvent l'extase est un « trouble » qui a son origine dans la faiblesse de la nature humaine, incapable de supporter, sans préparation qui la fortifie, une haute communication divine. Saint Jean de la Croix a vu là une des raisons qui rendent nécessaire la purification passive de l'esprit. On comprend par le fait même pourquoi, la purification passive achevée, l'extase disparaît. Il ne faut pas croire pourtant que tous les phénomènes extatiques disparaissent; il s'agit surtout de ceux qui sont plutôt « troublants »; une certaine « absorption » des facultés accompagne toujours les communications divines plus élevées; c'est là une conséquence « naturelle » que l'on ne peut regarder comme un désordre. Toutefois, même ce commencement d'aliénation des sens n'a rien de désirable et comme elle est très souvent l'effet d'une faiblesse de l'organisme, Joseph du Saint-Esprit, là même où il permet de désirer la contemplation infuse et de la demander humblement à Dieu, ne veut pas que ce désir ou cette demande s'étendent à l'extase (*Cursus*, Disp. 11, n. 18). On ne pouvait mieux marquer pratiquement ce que ces phénomènes ont de précaire dans le développement de la vie mystique.

C. — **Autres effets somatiques.** — L'école thérésienne ne s'est occupée que très peu des autres effets produits sur le corps par certaines communications mystiques, comme la lévitation, les stigmates, etc. Sainte Thérèse a signalé pour elle-même quelques cas de lévitation et Thomas de Jésus a étudié ce phénomène dans son ouvrage inachevé sur l'extase (Disp. 2, c. 8). Quant aux stigmates, à la suite de saint Jean de la Croix (*Llama*, c. 2), la plupart de nos auteurs en parlent à propos des blessures d'amour, grâces mystiques très élevées, amour impétueux, passivement éveillé dans l'âme par la « touche divine substantielle ». Ils en distinguent de plusieurs espèces. Il en est qui sont simplement expérimentées et ce sont là les plus élevées; le Docteur mystique les a décrites dans la *Llama*. D'autres s'accompagnent d'une vision intellectuelle ou imaginaire qui traduit à l'âme ce qui se passe en elle. Couramment, nos auteurs rappellent ici la vision de la transverbération de sainte Thérèse (*Vida*, c. 29). Finalement, il y en a qui s'accompagnent d'un effet sur le corps. Bien loin d'être les plus élevées, les blessures de ce genre trouvent dans la manifestation extérieure qui les accompagne une sorte de « frein » pour la grâce intérieure. Comme celle-ci a sa répercussion dans l'organisme, si elle dépassait une certaine mesure, elle entraînerait la mort. On rappelle ici d'ordinaire les stigmates de saint François, mais on ne s'attache guère à analyser

cette grâce. Dans la même ligne, plusieurs auteurs (Jean de Jésus-Marie, Thomas de Jésus, Balthazar de Sainte Catherine) notent que certaines blessures d'amour ont causé la mort de ceux qui les reçurent et ils se plaisent à rappeler à ce sujet que sainte Thérèse est morte d'amour.

Conclusion. — Malgré l'intérêt tout particulier que les phénomènes mystiques extraordinaires ont toujours excité chez l'homme vulgaire, une fois que l'on a saisi leur nature intime et leur rôle précis dans la vie spirituelle, tel que nous les a fait connaitre l'école thérésienne, il faut bien avouer qu'ils constituent l'aspect de loin le moins intéressant et tout à fait secondaire de la vie mystique. Il y a une attitude toute diverse à prendre vis-à-vis d'eux et vis-à-vis de la contemplation et de l'union mystique. Celles-ci constituent des grâces de choix, tout à fait désirables. Elles ne sont que la forme la plus haute et la plus parfaite de la vie spirituelle, n'étant autre chose que les actualisations suprêmes des principes de vie surnaturelle communiqués à nos âmes ensemble avec la grâce du baptême. On pourra discuter si ces grâces sont nécessaires pour atteindre la perfection de la charité, on ne pourra pas nier que les vertus théologales et les dons du Saint-Esprit n'atteignent chez elles leur maximum de rendement. Les grâces extraordinaires, par contre, apparaissent comme totalement adventices dans la vie spirituelle. Chez certaines âmes elles pourront être une occasion de progrès, mais jamais elles ne « constituent » la vie spirituelle; elles sont ou une écorce qui enveloppe un fruit de grâce, ou un retentissement dans notre organisme d'une grâce divine qui pourrait bien exister sans lui. Ce sera toujours une gloire pour l'école thérésienne d'avoir si nettement distingué ces deux ordres de grâces mystiques et d'avoir enseigné aux âmes à ne pas se fourvoyer dans les plus basses au risque de perdre les plus hautes.

4. — LA SYNTHÈSE DE LA VIE SPIRITUELLE. — Sous ce titre nous nous proposons de montrer quelle est la conception que se font les auteurs thérésiens de la perfection spirituelle et de la voie qui y mène. Nous examinerons encore séparément la position de sainte Thérèse (A) et de saint Jean de la Croix (B), pour terminer par l'exposé du développement historique que présente l'enseignement de l'école (C).

A. — **Sainte Thérèse.** — Thérèse de Jésus fut une des grandes passionnées de l'amour divin. Douée d'une intelligence intuitive et d'un grand cœur, elle s'est fait de la perfection de la charité divine une conception profonde et singulièrement noble. Pour elle, aimer c'est « se donner totalement », c'est livrer sa volonté à la volonté divine, quelque crucifiante qu'elle soit; au point de trouver sa joie dans la douleur quand elle fait plaisir au Bien-Aimé (*Fund.*, c. 5, n. 10). Mais Thérèse comprend instinctivement les lois de l'amour, de l'amitié parfaite. L'amour intense appelle la présence du Bien-Aimé : l'âme éprise de Dieu tend spontanément à la contemplation fruitive. Pour Thérèse, l'idéal de donation parfaite se double naturellement de l'idéal d'union mystique. Dieu doit être généreux envers l'âme généreuse.

Elle écrit d'ailleurs directement pour des âmes contemplatives, c'est-à-dire pour des âmes vouées à une vie dont les exercices orientent vers une union intérieure toujours plus intime avec Dieu. Il est donc tout naturel qu'elle leur propose comme idéal une conception de la perfection où cette union soit mise complètement en relief, si tant est que cette union leur est, au moins en quelque sorte, destinée. Or il n'y a pas à en douter, pour sainte Thérèse, les âmes carmélitaines sont appelées à l'union contemplative; c'est là le trésor qu'elles recherchent à l'instar des anciens moines qui habitèrent le Carmel (*Mor.*, V, c. I). Dieu d'ailleurs convie toutes les âmes à boire à la fontaine d'eau vive, symbole, pour Thérèse, de l'oraison d'union mystique (*Camino*, c. 19, nos 14-15) et la Sainte semble tout à fait convaincue que, si l'âme ne demeure pas en arrière, un jour elle arrivera jusqu'à cette source de vie. Beaucoup n'y arrivent pas faute de générosité. Thérèse ne veut pas vivre à moitié, son caractère personnel est la « totalité ». Elle propose aux âmes l'abnégation complète et la pratique des vertus « entières », héroïques; ensemble avec le recueillement continuel ce sont là les meilleures dispositions à la contemplation. Oui, elles sont nécessaires, car « Dieu ne se donne totalement que si l'âme se donne entièrement elle-même » (*Camino*, c. 28, n. 12). C'est ainsi que Thérèse entend la vie contemplative : elle tend à la *pleine* perfection. Mais si l'âme est généreuse, Dieu ne le sera pas moins. Le don total de l'âme prépare le don total de Dieu. Ceci nous explique pourquoi, chez sainte Thérèse, le « chemin de la perfection » se termine à cette source d'eau vive qui est la contemplation mystique; et pourquoi l'enfilade des appartements du château intérieur conduit à la chambre nuptiale où s'accomplit le mariage spirituel de l'âme avec Dieu. L'union mystique ne peut donc être aux yeux de sainte Thérèse un état « extraordinaire ». Un terme vers lequel notre vie spirituelle s'oriente réellement ne peut être que « connaturel ».

Cela veut-il dire néanmoins que toutes les âmes qui tendent à la sainteté doivent nécessairement l'atteindre? La Sainte ne semble pas de cet avis. Elle affirme catégoriquement qu'on peut être sainte sans être contemplative (*Camino*, c. 17, n, 4) et plus d'une fois elle parle des âmes « qui ne vont pas par le chemin de la contemplation ». De plus, bien que toutes les âmes soient conviées à la fontaine d'eau vive, toutes ne doivent pas y boire avec la même abondance; il y en aura même qui, ici-bas, souffriront un peu la soif; mais elles seront dédommagées dans l'autre vie (*Camino*, c. 20). Thérèse a encore affirmé avec force, dans les cinquièmes Demeures du *Château*, que la perfection spirituelle consiste dans la pleine conformité de notre volonté avec la volonté divine; or, à cette union-là, on peut arriver sans passer par le « chemin de traverse » de la contemplation infuse qu'elle a décrit précédemment (*Mor.*, V, c. 3).

Deux points apparaissent donc clairement chez sainte Thérèse : 1° la contemplation infuse et l'union mystique ne sont pas des grâces « extraordinaires », mais le terme « connaturel » vers lequel s'oriente la vie contemplative; 2° il y a moyen néanmoins d'atteindre la perfection sans suivre le « chemin de la contemplation ». La perfection spirituelle qui comprend l'union mystique est donc conçue comme la perfection intégrale; non pas comme la perfection substantielle. Il n'est même pas exclu qu'une âme rejoigne une perfection substantielle plus profonde qu'une autre sans jouir pour autant des mêmes grâces contemplatives, et, tout en demeurant dans la voie « active » ou « commune »;

mais comme les grâces contemplatives sont « connaturelles » chez l'âme parfaite, ce ne sera point là le cas ordinaire. De plus, même l'âme qui n'est pas conduite par « la voie de la contemplation » ne mourra pas de soif : toujours elle participera quelque peu aux grâces contemplatives sans être élevée pour autant à de véritables états d'oraison passive.

B. — **Saint Jean de la Croix.** — Dans toutes ses œuvres, le Saint entend conduire l'âme à l'union avec Dieu « la plus parfaite possible en cette vie » (*Subida,* Prólogo). C'est une union d'amour, et en elle consiste la perfection de la charité. C'est une union transformante, car elle « tranforme affectivement » la volonté de l'homme par une conformité absolue à la volonté divine (*Subida,* I, c. 11; II, c. 5). Les deux volontés s'unifient dans l'objet voulu : l'âme ne peut aimer que ce que Dieu aime. Voilà pourquoi cette union requiert nécessairement la mortification totale de toute attache d'amour-propre. Aimer, ce sera donc, pratiquement : « travailler à se dépouiller pour Dieu de tout ce qui n'est pas Dieu » (*Subida,* II, c. 5, n. 7). Mais ce n'est là qu'une des faces de l'union. Pour le Saint, cet aspect actif se double d'un aspect passif : au don de l'âme à Dieu correspond le don de Dieu à l'âme; à la transformation « affective » de la pleine conformité de volonté fait pendant la transformation « effective » du mariage spirituel où l'âme, qui sent au fond d'elle-même l' « embrassement » du Bien-Aimé, vit une vie divine tout imprégnée d'amour passif (*Cantico* B, c. 22).

Les ouvrages du Saint ont été écrits à la demande d'âmes carmélitaines, vouées à la vie contemplative. Tout en débordant par leur but général ce cercle restreint de lecteurs, leur destination immédiate explique pourquoi la perfection envisagée par le Saint est l'union « contemplative ». Sa position sur ce point correspond pleinement à celle de sainte Thérèse. Corrélativement, la voie qu'il décrit, comme menant à cette union, sera la voie contemplative. On sait, en effet, que pour le choix du titre de son œuvre fondamentale, la *Subida del Monte Carmelo,* le Saint s'est inspiré d'un ouvrage mystique réputé du franciscain Bernardin de Laredo : la *Subida del Monte Sion por la via contemplativa.*

Remarquons encore que, chez Jean de la Croix comme chez Thérèse de Jésus, l'union mystique s'enchâsse dans une vie spirituelle pleinement généreuse. Les voies suivies par les âmes sans élan se perdent dans la montagne au lieu de gravir la pente escarpée du Carmel et de rejoindre le plateau du sommet, symbole de l'union mystique. En suivant une voie sinueuse on n'arrive pas à temps; il faut prendre le chemin à pic. Le caractère de « totalité » que nous avons relevé chez Thérèse n'est certes pas moins saillant chez le Docteur mystique; le langage philosophique du Saint lui donne même une forme plus accusée. La doctrine du dépouillement complet, nécessaire à l'union transformante, qui s'exprime dans le caractéristique « nada-todo », a même pu donner le change sur la vraie physionomie du Saint. D'aucuns ont vu en lui avant tout le docteur de l'anéantissement; ils n'ont pas remarqué que toute la raison d'être du dépouillement total est la parfaite union d'amour. Celle-ci d'ailleurs ne revêt pas nécessairement la même forme chez toutes les âmes généreuses. Pas plus que sainte Thérèse, le Saint ne peut regarder l'union transformante comme un état « extraordinaire »; sans quoi, comment pourrait-il l'appeler tout court « l'état de perfection » et nommer, sans plus la vie que l'âme y mène la « vie spirituelle parfaite »? Mais il y a noté expressément, qu'au sein même de l'état de perfection, il y a bien des degrés; et le degré, auquel une âme est appelée dépend « de ce que Dieu veut accorder à chacune » (*Subida,* II, c. 14, n. 5). Parallèlement, la durée et l'intensité de la purification passive varie selon le degré d'amour unitif auquel Dieu veut mener l'âme (*Noche* I, c.9, n.5). Toutes les âmes ne vont pas par le « chemin de la contemplation » et le motif, Dieu le sait (*Noche* I, c. 9, n. 9). Mais si toutes ne doivent pas être de vraies contemplatives, toutes néanmoins participent aux nuits passives, recevant tout au moins « des bouchées de contemplation » (*Noche,* II, c. 1, n. 1). Au sein donc d'un même idéal de perfection spirituelle, dont la parfaite intégrité comporte la contemplation et l'union mystique, il peut y avoir des réalisations concrètes bien diverses soit dans leur mode, soit dans leur ampleur. L'unité fondamentale de la vie spirituelle n'exclut nullement une certaine distinction des voies qui mènent à la perfection.

C. — **Les théologiens.** — 1. La grande époque. — Il est assez singulier que les théologiens de l'école thérésienne n'aient pas abordé plus fréquemment *ex professo* la question de la nature de la perfection chrétienne. Dans leurs œuvres ils ont toujours décrit l'ascension de l'âme vers la perfection mystique du mariage spirituel. En traitant de l'union mystique ils parlent tous de l'union de conformité dont ils ne manquent jamais d'exalter l'importance et la valeur, mais ce n'est que chez deux auteurs du XVIIIe siècle que nous trouvons le problème de l'essence de la perfection examiné à fond. Dans sa *Tradition des Pères sur la contemplation,* le Père Honoré de Sainte-Marie se demande « si la contemplation et l'union sublime ou mystique ajoutent quelque excellence à la perfection du christianisme » (t. II, p. 351). Cette dernière consiste pour lui dans la charité parfaite; la première est « la fin de la vie contemplative » (p. 373). Il soutient d'abord que « quant à la substance de la perfection et aux effets qui suivent naturellement la perfection, il est certain qu'elles sont égales en ces deux (unions) » (p. 353); mais à la fin d'une étude comparative poussée, il reconnaît que l'union mystique dépasse l'union ordinaire : « Quelque sublime que soit la perfection d'un Chrétien dans la voye ordinaire... son union n'est pas si noble... ni si parfaite que l'union mystique » (p. 374). Il reste donc bien que, pour notre auteur, la voie contemplative conduit à une perfection plus intégrale. A son tour, Joseph du Saint-Esprit, l'andalou, après avoir longuement démontré que la substance de la perfection consiste dans la charité parfaite, ajoute que la contemplation appartient elle aussi à la perfection. C'est même une « perfection substantielle » et cette dénomination lui revient du fait qu'elle est une participation « formelle et physique » de la béatitude surnaturelle. La charité parfaite au contraire ne la participe que « virtuellement et moralement » (*Cursus,* Disp. 16, n. 342). Il s'ensuit logiquement, que la contemplation — même la contemplation parfaite du mariage spirituel — ne pourra être regardée comme un état « extraordinaire » dans le développement de la vie surnaturelle; elle demeure distincte toutefois de la perfection substantielle fondamentale qui est la charité parfaite.

Un autre point de doctrine doit nous retenir plus longtemps. Chez les théologiens de l'école s'est précisée

graduellement davantage l'idée de distinguer de la « voie contemplative » une « voie commune » qui mène elle aussi à la perfection. Ils proclament ouvertement que la contemplation infuse n'est pas nécessairement liée à la perfection; mais ils reconnaissent aussi que la haute perfection s'accompagne ordinairement de l'union mystique. Comme ils entendent orienter les âmes vers la perfection la plus haute, ils leur proposent la perfection mystique et les grâces contemplatives comme des dons de la miséricorde divine auxquels il faut se préparer et se disposer, sans aller toutefois jusqu'à leur promettre qu'une préparation généreuse doive être nécessairement suivie de la concession des oraisons mystiques. Dieu peut avoir des motifs — et ce seront encore des motifs de miséricorde — pour maintenir une âme généreuse dans la « voie commune », et l'âme peut être certaine qu'en ce cas elle n'y perdra rien. Il y a chez ces auteurs une double préoccupation constante : montrer à l'âme qu'elle peut faire entrer l'union mystique dans son idéal de vie et la poursuivre en s'y disposant par une vie généreuse; et toutefois ne pas lui faire croire qu'elle ne peut devenir sainte sans jouir de la contemplation infuse. En deux mots : les oraisons mystiques sont *ordinairement* accordées à l'âme parfaite, mais elles ne sont pas *nécessaires* à la perfection.

Tous les auteurs mystiques de la grande époque de l'école thérésienne, depuis le *Tratado breve* jusqu'au *Cursus* de Joseph du Saint-Esprit, ont toujours décrit la « voie contemplative » qui mène à l'union mystique; ordinairement, la « voie commune » est par eux simplement indiquée, ou tout au plus ébauchée. De toute évidence, cette « voie contemplative », tout comme le terme auquel elle conduit, n'est nullement envisagée comme « extraordinaire » au sens théologique moderne du mot; la contemplation mystique est l'objet des aspirations constantes de l'âme qui voit en elle un complément « connaturel » de sa vie surnaturelle. « Tous les écrits des Saints et des Docteurs mystiques, écrit le Père Balthazar de Sainte Catherine, ont pour but d'acheminer les âmes vers la possession de l'union divine surnaturelle et des degrés les plus élevés de la contemplation infuse » (*Splendori,* p. 241). On n'oriente pas les âmes en général vers ce qui est « extraordinaire »; toutefois une grâce ordinairement accordée à l'âme généreuse n'est pas pour autant nécessaire.

Le *Tratado breve* (vers 1608) décrit le passage graduel de l'âme de la méditation à la contemplation acquise; puis de là, à l'infuse et à l'union mystique. Il affirme que Dieu accorde ordinairement l'oraison infuse à l'âme qui persévère dans l'acquise (c. 1, n. 6); mais il pourra dépendre de la disposition divine qu'une âme bien disposée n'y arrive pas (c. 9, n. 1). Jean de Jésus-Marie († 1615) affirme nettement que la contemplation mystique est le terme auquel tend toute la vie contemplative, c'est-à-dire la vie d'oraison et de mortification; mais il proclame également que l'âme pourra atteindre la perfection de la charité sans avoir joui même pendant un quart d'heure de la véritable contemplation mystique (*Schola,* p. 507). Cette contemplation lui semble néanmoins « connaturelle ». Il se demande même pourquoi si peu d'âmes y arrivent alors que toutes les âmes qui sont en état de grâce possèdent le don de sagesse qui en est le principe; et il répond qu'une des causes principales est le manque de préparation à la réception de cette grâce insigne (*Schola,* p. 554). L'évolution spirituelle qu'il étudie est celle de l'âme qui s'oriente vers la contemplation; la théologie mystique proprement dite y est attribuée à la voie unitive. Thomas de Jésus († 1627) croit évidemment que la voie contemplative n'est pas la voie unique; il l'a appelée la « voie surnaturelle » (*De orat. inf.*) et il distingue d'elle celle qu'il a décrite dans un opuscule destiné au commun des fidèles qui s'adonnent à l'oraison (*Via brevis orationis mentalis,* rééd. Milan, 1922). Il nous y propose une perfection « substantielle » qui ne comprend pas l'union mystique (*ibid.,* p. 188). Mais cette « voie commune » prépare l'âme à être élevée à la voie supérieure, surnaturelle (*ibid.,* Prol. p. 14). Celle-ci a pour terme l'union mystique, qui n'est assurément pas une grâce « extraordinaire » puisqu'elle constitue la béatitude surnaturelle imparfaite de cette vie (*De orat. inf.,* l. IV, c. 3). Thomas approfondit cette dernière thèse qui deviendra commune et classique chez les auteurs de l'école. Toutes les âmes, enseigne-t-il encore, sont invitées à la contemplation infuse, mais on n'y arrive pas d'un trait; il faut une longue préparation morale (*De cont. div.,* l. I, c. 8). On peut y aspirer et faire des efforts (indirects) pour y arriver; en effet, ce n'est pas une grâce *gratis data,* elle est l'actualisation des dons du Saint-Esprit. Mais si l'invitation est pour tous, l'appel proprement dit est moins universel (*ibid.,* c. 9). Dieu accorde ordinairement aux parfaits la grâce de la contemplation infuse, mais celle-ci n'est pas indissolublement liée à la perfection; elle ne la constitue pas (*ibid.*). Chez Philippe de la Trinité nous trouvons une position toute analogue. Il décrit également la « voie contemplative ». Aux vocables « voie purgative, illuminative, unitive », il ajoute le déterminatif « de l'âme contemplative ». La *Summa theologiae mysticae* considère la vie contemplative comme la vie surnaturelle la plus haute, la plus complète. La grâce « gratuite » de la contemplation infuse est « connaturelle » à l'âme qui possède les dons du Saint-Esprit (*Summa,* P. II., tr. 3, d. 1, a. 2); elle est ordinairement accordée aux parfaits, mais pas nécessairement (*ibid.,* a. 6). L'âme bien disposée qui ne la reçoit pas ne doit pas s'en troubler : l'union de conformité à laquelle elle aboutira, est elle aussi, bien qu'à sa façon, une contemplation perpétuelle (*ibid.*). Balthazar de Sainte-Catherine distingue explicitement la « voie commune » et la « voie mystique » (*Splendori,* p. 69); mais il s'occupe exclusivement de la seconde. C'est vers son terme, l'union mystique, qu'il oriente l'âme carmélitaine et nous avons vu plus haut, qu'à son avis, il ne fait que suivre l'exemple « de tous les saints et des Docteurs mystiques ». Avec Jean de Jésus-Marie il s'étonne que l'âme douée des dons arrive si rarement à la contemplation; et il donne la même réponse (p. 51, 92). Il répète avec Thomas de Jésus que l'union mystique est la béatitude de cette vie. Tout cela montre que la voie contemplative et son terme ne sont nullement « extraordinaires »; mais cette fois il est de toute évidence que pour l'auteur ce n'est pas la voie unique. Joseph du Saint-Esprit, le portugais, distingue les trois voies en actives et passives; mais les passives apparaissent comme complémentaires des actives sans qu'elles soient néanmoins considérées comme nécessaires pour atteindre la perfection (*Enucleatio,* appendix). Vers la même époque, Dominique de la Trinité, dans sa *Bibliotheca theologica,* nous parle d'une double voie pour arriver à Dieu : l'une « commune à tous les hommes et nécessaire », c'est la voie des commande-

ments ; l'autre « extraordinaire et de surérogation » qui comprend de plus les conseils. Il entend décrire cette seconde voie qui tend à l'union mystique (p. 289). Celle-ci est ordinairement et « presque de droit » accordée aux parfaits qui suivent cette voie de « surérogation » (p. 598) ; c'est néanmoins une grâce gratuite qui n'est pas toujours accordée aux âmes parfaites et n'est jamais due en cette vie (p. 599). Au siècle suivant, Honoré de Sainte Marie répète à peu près la même chose : « Nous l'avons remarqué ailleurs avec les Pères, il y a deux voyes dans l'Eglise par lesquelles un Chrétien peut arriver à la perfection. La première s'appelle commune, vie active ou ordinaire, parce qu'il est au pouvoir de tous les Chrétiens... l'autre porte le nom d'extraordinaire, de passive, de vie contemplative parce qu'il ne dépend pas de nous d'acquérir la perfection par cette voye qui est l'effet d'un don particulier de Dieu, et d'une grâce gratuite « (*Tradition*, II, p. 352). Pas plus que chez Dominique de la Trinité le terme « extraordinaire », appliqué à la voie contemplative, ne doit nous donner le change. Il n'indique nullement, comme chez les théologiens modernes, ce qui n'a qu'un rapport accidentel avec la vie spirituelle. L'auteur tient en effet, lui aussi, que l'union mystique est notre béatitude imparfaite de cette vie. Il exalte néanmoins très haut les qualités de l' « union ordinaire » offerte à tous sans distinction ; il note même que dans la « voie ordinaire » le chrétien, qui a reçu, ensemble avec la charité, les dons du Saint-Esprit, « agit même quelquefois sous leur motion » (p. 374). Il reconnaît donc dans la « voie ordinaire » une certaine participation de la « voie mystique » (p. 374).

Il est certain que quelques auteurs de la fin du XVIIe siècle se montrèrent beaucoup plus réservés que les précédents au sujet du désir de l'union mystique, et le Père Honoré de Sainte-Marie se range à leur avis ; mais cela ne semble guère influencer les lignes fondamentales de leur synthèse spirituelle. Il en est même un parmi eux qui introduit dans une synthèse qui conserve toute l'allure traditionelle, une position qui ne semble guère conciliable avec elle. Antoine de l'Annonciation déclare que la contemplation infuse est une grâce *gratis data* (*Disceptatio*, tr. 2, 9. 4, n. 34). Mais il évite en quelque sorte les conséquences de cette affirmation en avançant qu'on peut néanmoins la mériter (de congruo) (ib., n. 33). Néanmoins il sera pris à partie sur ce point par Joseph du Saint-Esprit, auteur du *Cursus*, qui conserve intégralement la position traditionnelle : la perfection mystique est proposée à toutes les âmes, mais toutes ne doivent pas nécessairement passer par la contemplation pour devenir parfaites. L'union mystique n'est pas concédée à toutes parce que Dieu veut qu'il y ait variété dans son Église ; certaines âmes sont de la catégorie de Marie, d'autres de celle de Marthe (*Cursus*, Disp. 23, n. 103). C'était déjà la façon de voir de la *Medula mistica* (1691) de François de Saint Thomas, dont Joseph du Saint-Esprit dépend en plus d'un point (tr. IV, c. 9, n. 61).

CONCLUSION. — De cet aperçu historique des positions de l'école thérésienne au sujet de la « synthèse » de la vie spirituelle, deux thèses fondamentales se dégagent avec netteté. Aux yeux des auteurs thérésiens : 1°) la contemplation infuse n'est pas une grâce « extraordinaire », mais un complément « connaturel » de la haute perfection chrétienne ; 2°) la contemplation infuse n'est pas un élément nécessaire, indispensable de la perfection. A ces deux premières thèses deux autres s'apparentent et quasi en dérivent : 1°) l'âme peut aspirer à la contemplation infuse, elle fera bien de travailler à s'y disposer, et ordinairement la disposition sera suivie de la collation du don divin ; 2°) on peut arriver à la perfection sans la contemplation infuse et donc, à côté de la voie contemplative, il existe une voie active, une voie « commune ».

On peut se demander ultérieurement quel est le rapport entre ces deux voies ? Sont-elles adéquatement distinctes ?.... Cette question n'a pas été examinée *ex professo* par nos auteurs, mais de l'ensemble de leurs enseignements se dégage la réponse suivante : la présence des dons du Saint-Esprit dans l'âme chrétienne et la nécessité de leur intervention dans l'œuvre de notre perfection spirituelle, portent à conclure qu'aucune âme ne pourra atteindre la sainteté sans recevoir avec une certaine abondance les motions du Saint-Esprit, tant celle des dons contemplatifs que celle des dons actifs. Ces motions pourtant ne prennent pas nécessairement une forme accusée au point de se rendre perceptibles à l'âme, ou de la mettre, pour un laps de temps considérable, dans un état d'oraison passive. En d'autres termes, l'opération du Saint-Esprit dans l'âme peut rester cachée ou se révéler ; il n'est guère concevable qu'elle soit absente chez l'âme qui chemine vaillamment sur la voie de la perfection. Toutes les âmes saintes ne sont donc pas nécessairement dotées d'états d'oraison mystique, mais aucune n'est privée de l'opération de ces mêmes principes, qui, opérant avec intensité et continuité, produisent dans l'âme les oraisons mystiques. Il y a même chez les âmes « actives », au moins une participation aux oraisons et aux états mystiques. Les « deux voies » ne sont donc pas adéquatement distinctes.

Au reste, parmi les diverses formes possibles de vie spirituelle, aux yeux des auteurs thérésiens, la vie contemplative est manifestement la plus haute, la plus complète ; mieux que toute autre, elle prépare l'âme à la contemplation infuse que Dieu accorde ordinairement à l'âme bien disposée. C'est vers cette vie « contemplative » toute faite d'abnégation et de recueillement, de solitude et de silence, qu'ils orientent les âmes. Ils emboîtent ici le pas aux deux chefs de l'école et nous retrouvons chez eux le même esprit de « totalité » caractéristique des deux Maîtres. La « vie contemplative » est pour eux la vie spirituelle intégrale menée avec une pleine générosité. Une vie plutôt « active », facilement plus « dispersée », dispose moins bien à la contemplation et en sera moins fréquemment suivie. Il est naturel qu'une disposition plus intégrale soit suivie d'une collation plus abondante du don divin ; et que chez l'âme moins disposée, fut-ce même à cause de circonstances accidentelles, l'éclosion de la vie mystique soit retardée et plus restreinte ; mais elle n'est pas pour autant complètement absente. En un sens vrai, la contemplation infuse — entendue comme grâce d'illumination divine, sans en préciser la forme — se retrouve chez toutes les âmes saintes ; elle ne prend pas chez toutes la forme accusée qui produit les états d'oraison mystique.

2. L'ÉPOQUE MODERNE. — Nous avons signalé plus haut que l'école thérésienne était entrée dans la discussion des problèmes mystiques actuels à l'occasion de certaines attaques dirigées contre la doctrine de la

contemplation acquise. Sur la question dé l'unité de la vie spirituelle nous la trouvons divisée. Dans les pays du Nord on se montre souvent assez favorable à la thèse affirmative, tandis qu'en Espagne, surtout au plus chaud de la discussion, on la rejeta. Il est toutefois intéressant de noter que l'opposition se fit systématique quand on rendit solidaires les deux questions — parfaitement dissociables — de l'existence de la contemplation acquise et de l'unité de la vie spirituelle. L'*Evolución mistica* du Père Arintero, O. P. (1908) eut un compte-rendu très élogieux dans la revue *El Monte Carmelo* (1909, p. 668). Mais à cette époque, l'auteur reconnaissait l'existence de la contemplation acquise, et, au sein de l'unité de la vie spirituelle, admettait la possibilité de grandes différenciations. Plus tard, quand de part et d'autre les positions devinrent rigides, les points de contact possibles s'estompèrent. Une prise de conscience plus nette des positions historiques de l'école thérésienne semble bien propre à les remettre en relief. C'est à quoi tendent les travaux actuels.

CONCLUSION GÉNÉRALE

Les caractères généraux de la spiritualité de l'école thérésienne, tels qu'ils se dégagent de l'étude qui précède, sont les suivants :

1. La spiritualité thérésienne est éminemment contemplative. S'adressant directement aux âmes vouées à la vie contemplative, c'est-à-dire à une vie composée essentiellement d'exercices d'oraison et de mortification, elle les oriente vers le sommet de cette vie, qui est l'union mystique, elle leur apprend à s'engager le plus loin possible par leurs propres efforts sur la voie qui mène à la contemplation.

La doctrine de l'école thérésienne rapproche les âmes de l'idéal contemplatif, mais elle le fait prudemment. Elle déclare nettement que cet idéal n'est pas « extraordinaire », que l'union transformante, mystique, n'est que la plénitude intégrale de la vie spirituelle. Il est donc légitime d'y aspirer et même de la désirer et de la demander. Mais il faut qu'on le fasse avec humilité et sans prétention aucune; il serait imprudent en effet de nourrir une assurance quelconque quant à la consécution de cet idéal en cette vie : la contemplation infuse est et demeure un don gratuit que Dieu n'est jamais obligé d'accorder à une âme. Elle peut en effet sans ce don divin arriver à la perfection. Les grâces mystiques appartiennent à l'intégrité de la perfection, non pas à sa substance. Unanimement les auteurs thérésiens proclament qu'on ne peut les mériter *de condigno;* mais ils admettent à leur sujet le mérite *de congruo*. La contemplation infuse peut d'ailleurs revêtir des formes bien diverses. C'est encore une particularité de la doctrine de l'école d'avoir montré avec insistance qu'elle est habituellement purificative (nuit obscure) avant d'être illuminative.

Au reste, des grâces mystiques qui appartiennent en propre à l'idéal contemplatif, il faut bien distinguer les grâces « gratis datae », les visions et les révélations, les effets sur la vie du corps, toutes choses purement adventices dans la vie surnaturelle et qui ne présentent aucun lien déterminé avec la perfection. Désirer les grâces de ce genre, c'est s'exposer à l'illusion, à l'erreur.

Chez les auteurs thérésiens la conception exacte de la vie mystique se trouve donc clarifiée, la relation entre la contemplation infuse et la vie parfaite nettement mais délicatement déterminée.

Mais l'école thérésienne n'oriente pas seulement les âmes vers l'idéal contemplatif, elle les mène aussi loin que possible sur la voie qui y conduit. Toute sa méthode d'oraison active a pour but de mettre les âmes le plus parfaitement possible sous la main de Dieu, afin qu'elles puissent plus aisément subir son action. Elle veut les faire profiter pleinement de la motion du Saint-Esprit dès qu'elle commence à s'exercer en elles, alors même qu'elle ne se fait guère sentir, ni remarquer. Elle atteint ce but sans s'exposer au péril du quiétisme, en insistant au contraire sur le fait que l'âme doit demeurer active aussi longtemps que Dieu ne la prend pleinement sous son emprise. La doctrine du « passage de la méditation à la contemplation » ou, pour nous servir de la terminologie courante, la doctrine de la contemplation active ou acquise, est tout à fait caractéristique de l'école thérésienne; elle constitue un enseignement des plus précieux pour acheminer pratiquement les âmes vers la réalisation de l'idéal contemplatif.

Le caractère contemplatif de la spiritualité thérésienne n'en fait pas toutefois une doctrine réservée aux seules âmes contemplatives. Pour les théologiens de l'école, la vie contemplative est la forme la plus élevée de la vie spirituelle; mais il semble clair que les formes moins hautes, dépendant des mêmes principes de vie surnaturelle, doivent participer à la plénitude de cette forme plus élevée. Sur une échelle moindre, le même développement de la grâce que l'on constate dans la voie contemplative, se reproduira chez l'âme qui suit la voie commune. Chez toutes les âmes, l'oraison tend graduellement à une forme plus simplifiée; et toutes les âmes qui croissent en sainteté sont favorisées d'illuminations plus abondantes du Saint-Esprit. Toutes les âmes ne doivent pas nécessairement voir se vérifier en elles, d'une manière typique, les diverses phases du développement de la contemplation mystique proprement dite; mais il n'en est pas une, avide de perfection, qui ne doive tendre à une union avec Dieu aussi intime que possible. Or, les directives actives proposées par l'école thérésienne, la font tendre immédiatement à cette union; quant aux directives qui concernent l'attitude passive de l'âme, si elles regardent directement celle qui est dotée de l'oraison infuse, elles ne manqueront pas d'éclairer la conduite de celles qui en reçoivent des participations. La doctrine de l'école thérésienne est donc utile pour toutes les âmes spirituelles, sans distinction.

2. Un second caractère de la spiritualité thérésienne dérive du premier : c'est une spiritualité de dépouillement et de recueillement. Normalement on n'arrive pas à la contemplation à moins de s'y disposer et les dispositions les meilleures sont la pureté de cœur, qui résulte de la mortification totale de toute attache au créé, et la recherche continuelle de Dieu qui s'identifie avec la vie de recueillement. Pour mener ses filles par le « chemin de la perfection » jusqu'à la fontaine d'eau vive, Thérèse de Jésus leur enseigne la pratique héroïque de la charité fraternelle, de la mortification, de l'humilité, qui toutes trois font mourir l'amour-propre et produisent la pureté de cœur; puis, sur cette base, on édifie une vie d'oraison continuelle. Jean de la Croix à son tour répète que l'union divine

requiert un cœur totalement dépouillé, qui tend vers Dieu par une pratique intense des trois vertus théologales. Celles-ci, en effet, vident l'âme du créé et la recueillent sous la main de Dieu. La même préoccupation apparaît constamment chez tous les auteurs de l'école : détacher l'âme, la rendre libre, pour qu'elle puisse aller tout entière à la rencontre de Dieu. Le détachement est la condition requise; la prière recueillie et continuelle constitue *le fond* de cette ascension de l'âme vers Dieu. La spiritualité contemplative de l'école thérésienne n'est donc pas uniquement mystique, elle est encore éminemment et fondamentalement ascétique. Seule l'ascèse généreuse, voire héroïque, dispose l'âme adéquatement à la contemplation infuse. Et si l'ascèse conduit jusqu'aux portes de la contemplation, c'est encore elle qui conserve l'âme dans les dispositions requises une fois qu'elle les a franchies. L'ascèse ne disparaît jamais de la vie spirituelle, pas même chez l'âme transformée.

3. Un troisième caractère de la spiritualité thérésienne, également apparenté étroitement au premier, est son esprit de « totalité ». Elle oriente les âmes vers l'idéal le plus élevé, elle le conçoit sous sa forme la plus haute, elle indique la voie qui y mène le plus directement. La doctrine est éminemment « logique », à tel point que certains ont pu la trouver trop « absolue ». On n'a pas toujours suffisamment remarqué que saint Jean de la Croix — l'auteur apparemment le plus « absolu » de l'école — veut qu'on applique ses principes, d'une netteté parfaite « avec ordre et discrétion » (*Subida*, I, c. 13, n. 7). Le Saint connaît notre faiblesse et il en a compassion ; mais la plus belle compassion pour un malade n'est-ce pas de vouloir le guérir « vite et bien? » Les exigences de la doctrine du Saint ne sont autres que celles de l'union d'amour. Beaucoup d'âmes arriveraient à l'union si elles étaient généreuses. Pour exciter cette générosité, le Saint leur fait voir dans toute sa splendeur l'idéal auquel elles peuvent aspirer; il en déduit ensuite la nécessité du dépouillement total pour quiconque veut le rejoindre. L'affluence du don divin fait pendant à la générosité de l'âme : « Dieu ne se donne entièrement, que si l'âme se donne entièrement à Lui! »

4. Un quatrième et dernier caractère de la spiritualité thérésienne c'est sa tournure immédiatement *pratique*. Sainte Thérèse et saint Jean de la Croix ont écrit pour « former » leurs disciples. Mais les théologiens de l'école ont mis eux aussi leur spéculation au service de la direction des âmes; oui, chez eux, la spéculation semble née des problèmes posés par la pratique de la vie contemplative. Ils se tiennent donc immédiatement en contact avec l'expérience et se montrent beaucoup moins curieux des problèmes d'allure nettement spéculative comme celui de l'unité de la vie spirituelle, tant agité par les théologiens modernes. On peut assurément inférer de l'ensemble de leurs thèses la solution que, logiquement, ils lui donneraient; mais le fait est qu'ils ne s'en sont pas occupés ex professo. Il est donc évident que la doctrine traditionnelle de l'ancienne école thérésienne peut et doit profiter des recherches faites par les théologiens contemporains dans le domaine de la spéculation, et il serait absurde de vouloir la murer dans son passé, quelque glorieux qu'il soit; ce serait, en effet, la momifier. Mais on ne doit pas s'étonner non plus si, devant les problèmes nouveaux, l'école renaissante a connu des hésitations. Les études actuelles d'histoire doctrinale sont en train de la mettre plus pleinement en possession du trésor de sa tradition spirituelle. Ce que nous en avons exposé semble lui permettre de concilier d'en haut, dans une synthèse plus compréhensive, des positions qui, dans l'atmosphère agitée de la discussion, ont paru souvent irréductibles.

I. Sources. — Collections : 1. *Biblioteca mistica carmelitana* (B. M. C.) dirigée par le P. Silverio de S. Teresa, Burgos, depuis 1915. 19 volumes parus : œuvres de sainte Thérèse; œuvres de saint Jean de la Croix; œuvres de Jérôme Gratien de la Mère de Dieu; les procès de béatification et de canonisation de sainte Thérèse de Jésus (en cours).

2. *Bibliotheca carmelitana*, actuellement « Carmelitana » (Anastase de Saint Paul). — Bruges, depuis 1924. A publié : *Isagoge mystica* de Joseph du Saint-Esprit ; *Cursus theologiae mystico-scolasticae*, du même (en cours).

Des œuvres de sainte Thérèse de Jésus et de saint Jean de la Croix il existe des traductions modernes en allemand, anglais, flamand, français, hongrois, italien, polonais (saint Jean de la Croix, inachevé). D'autres œuvres des théologiens de l'école ont été rééditées ou éditées assez récemment. Philippe de la Trinité, *Summa theologiae mysticae*, Bruxelles, 1874. — Thomas de Jésus, traduction italienne du *De oratione infusa*, Sienne, 1891. — Antoine du Saint-Esprit, *Directorium mysticum*, Paris, 1904. — Joseph de Jésus-Marie Quiroga, *Don que tuvo San Juan de la Cruz para guiar las almas a Dios* (dans le troisième tome des *Obras de San Juan de la Cruz*, édition de Tolède (P. Gérard), 1912-14). — (Dans ce même volume on trouvera le texte du *Tratado breve del conocimiento oscuro*). — Jean de Jésus-Marie, *Theologia mystica*, Fribourg-en-Brisgau, 1912. — Thomas de Jésus, *De contemplatione acquisita* et *Via brevis orationis mentalis*, Milan, 1922. — Jean de Jésus-Marie (Aravalles), *Tratado de oración*, Tolède, 1926. — Joseph du Saint-Esprit, *Enucleatio theologiae mysticae S. Dionysii*, Rome, 1927. — Antoine de la Croix, *Libro de la contemplación divina*. Larges extraits dans *Études Carmélitaines*, 1932-34.

II. Bibliographies. — A. Bibliographies des auteurs spirituels thérésiens.

1. Anciennes. — Joseph du Saint-Esprit, le portugais, dans la *Cadena mística* (Madrid, 1678) : Cathalogo de los autores carmelitas descalços, de que se forma esta cadena mystica. Cite 16 auteurs mystiques et treize auteurs ascétiques.— Paul de Tous les Saints, dans son édition des *Opera omnia* de Thomas de Jésus, Coloniæ, 1684, donne une liste bibliographique de 26 auteurs mystiques, parmi lesquels 24 thérésiens (Tome II, p. 195). — Martial de Saint Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum utriusque congregationis et sexus carmelitarum excalceatorum*, Bordeaux, 1730. Donne dans un appendice diverses listes d'auteurs : *Index V.* theologorum mysticorum (il en cite 43); *Index X*, eorum qui de rebus asceticis religiosos concernentibus scripserunt (61 auteurs); *Index XI*, eorum qui libros spirituales scripserunt (131 auteurs).

2. Modernes. — Théodore de saint-Joseph. Dans *Essai sur l'Oraison*, Bruges, 1923 : Nos sources (pp. 133-145) donne deux listes respectivement de 9 et 17 auteurs mystiques. — Anastase de saint Paul. Dans un « appendix » du Tome I de la réédition du *Cursus* de Joseph du Saint-Esprit, Bruges, 1924, liste bibliographique de 14 auteurs.

B. Bibliographie générale des auteurs carmes.

Eusèbe de Tous les Saints, *Enchyridion chronologicum Carmelitarum Discalceatorum*, Rome, 1737 (uniquement biographique). — Cosme de Villiers, *Bibliotheca carmelitana*, notis criticis et dissertationibus illustrata, Orléans, 1752 et Rome, 1927 (2 tom.). — Anonyme Carme, *Bibliotheca carmelitico-lusitana* historica, critica, chronologica, Rome, 1754. — Barthélémy de Saint Ange et Henri-Marie du Saint-Sacrement, *Collectio scriptorum Ordinis Carmelitarum Excal-*

ceatorum utriusque congregationis et sexus, Savone, 1884 (2 tom.).

III. Travaux. — A. Sur l'école thérésienne en général. Jérôme de la Mère de Dieu, *La tradition mystique du Carmel,* Supplém. *Vie spir.*, janv.-mars, 1929; *La spiritualité carmélitaine, Cahiers du cercle thomiste féminin,* mars, 1927. — Chrysogone de Jésus-Sacrement, *La escuela mistica carmelitana,* Madrid, 1930 (traduction française de Vallois-del Real, Lyon, 1934); *Compendio de Ascética y Mística,* Madrid, 1933. — Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, *La mistica teresiana,* S. Domenico di Fiesole, 1934 (traduction française du Père Etienne de Sainte Marie sous le titre : *Ecole thérésienne et problèmes mystiques contemporains,* Bruxelles, 1936). — Elisée de la Nativité, *La vie intellectuelle des Carmes,* III : les scolastiques de la mystique, dans : *La vie Carmélitaine,* numéro spécial des *Études Carmélitaines,* avril, 1935.

B. Sur sainte Thérèse. — Jérôme de la Mère de Dieu, *Het mystieke leven en de heilige Theresia,* Anvers, 1913. — Père Léon, *La joie chez sainte Thérèse d'Avila,* Bruxelles, 1930. — Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, *Santa Teresa di Gesù maestra di vita spirituale,* Milan, 1935. — Chrysogone de Jésus-Sacrement, *Santa Teresa de Jesús,* Barcelone, 1935.

C. Sur saint Jean de la Croix. — Pascal du Saint-Sacrement, article *Jean de la Croix* du D. T. C. — Chrysogone de Jésus-Sacrement, *San Juan de la Cruz, su obra científica y su obra literaria,* Madrid, 1929 (2 tom.); *San Juan de la Cruz,* Barcelone, 1935. — Bruno de Jésus-Marie, *Saint Jean de la Croix,* Paris, 1929; *Vie d'amour de saint Jean de la Croix,* Paris, 1936. — Gabriel de Sainte Marie-Madeleine *San Giovanni della Croce Dottore dell'amor divino,* dans *Vita Cristiana,* 1936.

D. Sur l'oraison. — Théodore de Saint-Joseph, *Essai sur l'oraison selon l'école carmélitaine,* Bruges, 1923. — Ézéchiel du Sacré-Cœur, *Método de oración y contemplación,* Bilbao, 1931. — Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *L'école d'oraison carmélitaine, Ét. Carm.,* octobre 1932; *La voie contemplative, Ét. Carm.,* avril 1933.

E. Sur la contemplation acquise. — Nombreux articles dans *El Monte Carmelo,* Burgos (depuis 1917); dans *Mensajero de Santa Teresa,* Madrid (depuis 1923); dans *Études Carmélitaines,* première série, depuis 1920 par Marie-Joseph du Sacré-Cœur. — Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, *La contemplation acquise chez les théologiens carmes déchaussés.* Suppl. *Vie spir.*, Sept. 1923. — Juan Vicente de Jesûs Maria, *Carta abierta sobre la contemplacion adquisita,* Pamplona, 1925.

P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, O. C. D.

CARNEIRO (Antoine). — Jésuite portugais, né à Lisbonne en 1662. Maître des novices à Coïmbre et à Lisbonne, préposé des maisons professes de Lisbonne et de Vila Viçosa, il mourut dans sa ville natale l'an 1737. Il écrivit : *Exercicios espirituales* do grande mestre de espirito, e Maravilhoso Patriarcha S. Ignacio. Coimbra, 1710. — *Santuario mental,* em que pelas festas e santos de cada dia se propoem meditaçoens para todo o anno, Lisboa, 1714. — Dans ses ouvrages, qui ne visent pas à l'originalité, il tâche de vulgariser l'ascétique traditionnelle, surtout en faisant connaître et pratiquer les *Exercices* de saint Ignace.

Diogo Barbosa Machado, *Biblioteca Lusitana,* 2e éd., Lisbonne 1930, I, p. 227.

Acacio Casimiro, S. J.

CARRON (Guy-Toussaint-Julien) naquit à Rennes le 23 février 1760. Dès l'enfance, il manifesta un goût prononcé pour le sacerdoce et l'action sociale. A 13 ans, devenu tonsuré, il commence à faire des aumônes, à catéchiser les pauvres, à favoriser les vocations ecclésiastiques. En décembre 1782, après son ordination, il est nommé vicaire à Saint-Germain de Rennes; là il se signale aussitôt par la fondation d'une manufacture où 2.000 pauvres dans la suite pourront travailler et par la création d'une maison de refuge pour les filles arrachées au désordre. En 1792, il est exilé à Jersey; puis, en 1796, à Londres. Il y ouvre en faveur des émigrés une pharmacie, des écoles et deux chapelles, auxquelles il ajoute deux hospices et un séminaire de vingt-cinq élèves. Il ne revient en France qu'en 1815, et voulant conserver ses soins aux âmes qui lui avaient été confiées durant l'exil, il établit à Paris, près du Val-de-Grâce, un pensionnat de jeunes filles appelé « Institut royal Marie-Thérèse ». C'est là qu'il mourut le jeudi 15 mars 1821.

Homme d'action, Carron fut également écrivain. Ses livres ont pour but d'édifier prêtres et laïques par des biographies ou par de courts traités d'éducation. Voici la liste de ses ouvrages : 1° *Les modèles du clergé ou Vies édifiantes de MM. de Sarra, Boursoul, Beurrier et Morel,* volumes composés de concert avec deux de ses amis, Paris, 1787, 2 vol. in-12. — 2° *Les trois héroïnes chrétiennes,* Rennes, 1790, in-12; 4e édit. à Paris, 1801; traduction en anglais par Edward Peach, chez Keating, Londres, 1804. Cet ouvrage a eu une suite dans *Les nouvelles héroïnes chrétiennes* (il y en a 16), Paris, 1815, et on le retrouve sous le titre *Modèles des jeunes personnes,* Lille, Lefort, 1854 ou encore *Les quatre héroïnes chrétiennes,* Paris, Delarue, 1826. — 3° *Réflexions chrétiennes pour tous les jours de l'année,* Winchester, 1796, in-12; Paris, Giguet, 1802, 4 in-12. Cet ouvrage est le même que les *Pensées chrétiennes ou Entretiens de l'âme fidèle avec le Seigneur pour tous les jours de l'année,* mais les éditions vont en s'amplifiant. La 5e édition (1822) comprend 12 volumes. — 4° *Pensées ecclésiastiques,* Londres, 1800, 4 vol. in-12; Paris, Giquel, 1801, 4 vol. in-12. — 5° *Le modèle des Prêtres ou vie de Brydaine,* Paris, Ve Nyon, 1803. — 6° *L'ami des Mœurs ou Lettres sur l'éducation,* Londres, 1805, 4 in-12. — 7° *L'heureux matin de la vie ou petit traité de l'humilité,* 2e édit., Paris, Nicolle, 1817. — 8° *Le beau soir de la vie ou petit traité sur l'amour divin, précédé des Lettres d'Ariste à Philémon,* Paris, Nicolle, 1817. (Ces deux volumes ont été réédités au moins une dizaine de fois de 1828 à 1864). — 9° *Les attraits de la morale,* Londres, 1810; réimprimé en 2 vol., Paris, 1817, portant les titres suivants : *La vertu parée de tous ses charmes* et *L'art de rendre heureux tout ce qui nous entoure.* (On trouve à la Bibl. Nation. 14 réimpressions de cet ouvrage de 1826 à 1860). — 10° *Le trésor de la jeunesse,* in-18. — 11° *La vraie parure d'une femme chrétienne,* in-18. — 12° *Les écoliers vertueux,* Londres, 1811; Paris, 1815. — 13° *Vies des justes dans les plus humbles conditions de la société,* Versailles, 1815. — 14° *Vies des justes dans la profession des armes,* Versailles, 1815. — 15° *Vies des justes dans les conditions ordinaires de la société,* Versailles, 1816. — 16° *Vies des justes parmi les filles chrétiennes,* Versailles, 1816. — 17° *Vies des justes dans la magistrature,* Paris, 1816. — 18° *Modèles de dévotion à la Mère de Dieu dans le premier âge de la vie.* Paris, 1816; 3e édit., Lyon, 1818. — 19° *Vies des justes dans l'état du mariage,* Paris, 1816, 2 vol. in-12. — 20° *Vies des justes dans les plus hauts rangs de la société,* Paris, 1817, 4 vol. in-12. — 21° *La route du bonheur ou coup d'œil sur les connaissances essen-*

tielles à l'homme, 2e édit., Paris, 1817. — 22° *De l'éducation ou Tableau des plus doux sentiments de la nature,* 2 vol. in-18, Paris, 1819. — 23° *Les confesseurs de la foi dans l'Église gallicane à la fin du XVIII*e *siècle,* Paris, 1820, 4 vol. in-8°. — En mourant, l'abbé Carron laissait des manuscrits dont l'un : *l'Ecclésiastique accompli* a été publié avec une *Notice sur la vie de l'auteur,* 5e édit., Paris, Rusand, 1823. D'autres : *Vies des justes dans l'épiscopat et le sacerdoce ; la Vie de l'abbé de la Salle, Nécrologe des confesseurs de la foi* ne semblent pas avoir vu le jour. — Ajoutons pour terminer, qu'on lui a attribué ensuite : *Les époux charitables ou Vies de M. et M*me *de la Garaye,* Lille, Lefort, 2e édit., 1852 et *Nouveaux justes dans les conditions ordinaires de la Société.*

L'Ami de la Religion, t. XXVII. — Mahul, *Annuaire 1822.* — *Notice sur l'abbé Carron,* en tête de l'*Ecclésiastique accompli.* — *Dictionnaire de biographie chrétienne* de Migne, 1851, t. I, col. 854-857.

Raoul Heurtevent.

CARVAJAL (Louis), O. F. M. — Espagnol originaire d'Andalousie et grand théologien ; prit part au concile de Trente et demanda que la Très sainte Vierge Marie fût exclue du canon sur le péché originel (sess. 5, can. 6). Les ouvrages principaux laissés par lui sont : *Apologia monasticae religionis,* Salamanque, 1528 ; Bâle, 1529 ; Anvers, 1529. L'auteur y défend l'état religieux contre les attaques frivoles d'Erasme. — *Declamatio expostulatoria pro Immaculata Conceptione Genitricis Dei Mariae,* Paris, 1541.

Punkes, art. *Carvajal, Ludwig de,* KL, II. 1883, 2005 s. — Edouard d'Alençon, O. M. Cap., art. *Carvajal Louis,* DTC, II, 1905, 1811 s. — Hurter, *Nomenclator literarius,* II, 3e éd., Oeniponte, 1906, 1388. — Art. *Carvajal (Luis de),* ES, XI, 1506 s. — Sbaralea, *Supplem. et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci,* II, Romae, 1921, 184 s.

† Jacques Heerinckx, O. F. M.

CASANOVA (Innocent). Originaire de Naples, entra à la chartreuse de sa ville natale où il fit profession le 8 octobre 1670. Exerça plusieurs charges de l'Ordre, en particulier celle de Prieur à la chartreuse de Capri. Mourut le 26 juin 1727, procureur de sa maison de profession.

Docteur in utroque jure, grand érudit, il composa de nombreux ouvrages dont beaucoup sont restés manuscrits. Parmi ceux qui ont été publiés, on doit signaler ici :

1° *Empyreum duodecim constans radiis speculum marianum.* Naples, 1709 (2e édition). Les 12 rayons annoncés sont : la conception immaculée de Marie, sa naissance considérée comme l'aurore du monde, son titre de reine des anges et impératrice de l'univers, sa présentation, l'annonciation, la visite à Elisabeth, sa purification, sa compassion, son assomption et son couronnement, saint Joachim, sainte Anne, saint Joseph. 2° *Empyrea stellarum duodecim corona, sive de illustrium religionum Patriarchis mysticum sertum duodenarium.* Naples 1682. Ces 12 patriarches sont : Elie, saint Jean-Baptiste, saint Basile, saint Augustin, saint Benoît, saint Romuald, saint Bruno, saint Dominique, saint François d'Assise, saint François de Paule, saint Gaétan, saint Ignace. 3° *Empyrei flores de Sanctis ita peculiaribus, ut communibus,* in-4°, Naples, 1687. 4° *Empyrica remedia contra scrupulos,* in-12, Venise, 1686. Les 3 derniers ouvrages ont paru sous le pseudonyme anagrammatique de Inniaci Oventoscana.

Dom S. Autore : *Scriptores Ord. Cart.* — Dom Palémon Bastin : MS. n° 50 de l'A-5 des Archives de la Grande Chartreuse.

Longin Ray.

CASIMIR CASANI DE MARSALA, capucin — 1. *Vie et œuvres.* — Né en 1676, nous le rencontrons dès 1704 remplissant la charge importante de lecteur de philosophie d'abord, puis de théologie dans sa province religieuse de Palerme, dont il fut ensuite deux fois provincial (1723-26 et 1740-44). Qualificateur et consulteur de l'Inquisition du royaume de Sicile il combattit les erreurs quiétistes. Le 15 août 1762 il mourut à Marsala.

Ses trois ouvrages théologiques forment une réfutation considérable, détaillée et solide des doctrines quiétistes, et en même temps une vraie somme de théologie mystique. Nous avons d'abord les *Dissertationes mystico-scholasticae adversus Pseudo-Mysticos huius aevi, Palerme, chez J. Gramignani 1748, 1 vol. de 29 : 20 cm.,* XVI-*486 pp.* C'est un ample traité sur les tentations dans lequel l'auteur s'oppose à la doctrine des tentations irrésistibles, soutenue alors en Sicile par les cercles pseudo-mystiques et dénoncée encore en 1744 au tribunal de l'Inquisition. Pour combattre plus radicalement encore cette erreur, le Père composa les deux grands volumes : *Crisis mystico-dogmatica adversus propositiones Michaelis Molinos, Palermo chez Fr. Valenza 1751-52, de 30 : 20 cm.,* VIII-*616 et* VI-*465 pp.* Il y examine et réfute l'une après l'autre les 68 propositions condamnées de Michel Molinos. Enfin pour écarter tout danger de ce côté il composa un traité sur l'amour de Dieu et une réfutation des 23 propositions condamnées de Fénelon, qu'il publia tous deux sous le titre d'*Appendix critica mystico-dogmatica, Palerme chez Fr. Valenza 1752, de 30 : 20 cm., 122 pp.*

Les autres ouvrages sont plutôt des traités de spiritualité pratique, envisageant immédiatement la direction des âmes. *La Via di mezzo nel camino della perfezione cristiana, Palerme chez J. Gramignani 1753, de 20 : 15 cm.,* VIII-*515 pp.* est un vrai livre d'or, plein de sagesse pastorale et un guide excellent dans la pratique des vertus. Vient ensuite *Il mese contemplativo delle perfezioni divine, Palerme, chez J. Gramignani 1755, de 20 : 14 cm., VIII-514 pp.* livre de méditations sur les perfections absolues et relatives de Dieu. Chaque méditation est composée d'une contemplation (exercice d'intelligence), de réflexions morales, d'un fruit pratique et d'une prière. Enfin *Il tiepido di spirito ritirato per dieci giorni, Palerme chez J. Gramignani, 1756, de 14 : 10 cm., 440 pp.* est un traité sur la tiédeur sous forme d'exercices spirituels de dix jours.

Partout, mais spécialement dans ses traités théologiques l'auteur fait preuve d'une vaste érudition. A côté de la sainte Ecriture, il cite les Pères et en première ligne saint Augustin, souvent aussi saint Jean Chrysostome, saint Basile, saint Grégoire, et le pseudo-Aréopagite ; des théologiens du moyen âge surtout saint Bernard et saint Thomas d'Aquin, un peu moins les Victorins et les écrits authentiques et apocryphes

de saint Bonaventure. Non seulement il connaît Tauler, Ruysbroek, Gerson, Herp, mais aussi les écrits des auteurs plus modernes, comme sainte Thérèse, saint Jean de la Croix, surtout J. Alvarez de Paz, dont il dépend souvent, l'école carmélitaine du XVIIe siècle, saint François de Sales et les antiquiétistes Paul Segneri et Joseph Lopez-Ezquerra. Il est à remarquer que l'ample commentaire que le Père nous donne des propositions condamnées du quiétisme est antérieur de 12 ans à la *Theologia historico-mystica* de Nicolas Terzago.

L'auteur emploie dans ses traités théologiques la méthode scolastique et cherche partout à rendre service aux confesseurs et aux âmes. Plutôt porté à la spéculation, il ne s'attarde pas à la critique historique ou à l'analyse psychologique patiente. L'exposition, parfois un peu longue, est cependant bien ordonnée et claire, pleine d'une sage modération et sans polémique inutile.

2. *Doctrine.* — Casimir de Marsala a sur la perfection la doctrine commune de son temps. Force nous est ici de nous borner à quelques traits caractéristiques. S'il admet avec tous les auteurs, les trois voies bien connues de la vie spirituelle, les trois états de commençants, de progressants et de parfaits, s'il parle comme tout le monde de vie active et de vie contemplative, en d'autres endroits il distingue une voie ordinaire où l'âme progresse au moyen de la méditation et de l'oraison affective et une voie extraordinaire caractérisée par la prédominance des phénomènes mystiques (*Crisis* II, 241 et suiv., 252). Toutefois purifications passives et *excessus mentis* ne sont pas exclus de la voie ordinaire (*Crisis* II, 255), qui conduit elle aussi jusqu'au sommet de la perfection (*Crisis* II, 252).

Il distingue nettement les expériences et grâces mystiques essentielles de celles qui sont purement accessoires à l'union divine (*Via,* 491 et suiv.). La contemplation infuse, centre de la vie mystique, se rattache aux dons du Saint-Esprit (*Crisis* I, 34). Tout chrétien doit tendre à la transformation déifique, degré suprême de la vie mystique et sommet de la perfection (*Via,* 505). Quant aux grâces mystiques accessoires, mieux vaut ne les demander ni les refuser, mais s'en remettre entièrement à Dieu (*Via,* 496).

Si Dieu accorde quelquefois la contemplation infuse à des âmes non préparées, d'ordinaire elle requiert de la part de l'homme une préparation. Dans l'énumération des dispositions ainsi exigées, Casimir suit Tauler et saint Bernard (*Crisis* II, 369 et suiv.). Par une réaction très légitime contre les erreurs du quiétisme, il observe que l'activité est nécessaire encore dans la vie contemplative, que la doctrine de la résignation ne doit pas être mal interprétée (*Crisis* I, 293 suiv.) : bref il défend tous les points de la spiritualité qu'a faussés Molinos. L'oraison affective est spécialement recommandée (*Crisis* II, 242 suiv.).

La contemplation infuse diffère essentiellement de la contemplation acquise parce que l'intelligence n'y est pas mue *humano modo* mais d'une manière surhumaine par l'activité supérieure du Saint-Esprit (*Crisis* I, 5, 6, 30 et suiv.). La passivité caractérise donc la contemplation mystique. Celle-ci est avant tout illumination de l'intelligence, car la volonté ne peut intervenir sans connaissance préalable ou concomitante (*Crisis* I, 167). Mais généralement dans les états mystiques, c'est la flamme de l'amour qui est l'élément le plus saillant (*Crisis* I, 477). Les degrés de la contemplation mystique sont tantôt les quatre degrés de sainte Thérèse (*Crisis* I, 56) tantôt les cinq premiers d'Alvarez de Paz (*Crisis* I, 217 et suiv.). Tantôt même le P. Casimir ne semble en admettre que trois (*Crisis* I, 33).

N'ayant pas en vue un exposé systématique il ne se soucie guère de réduire à l'unité la terminologie très variée des écrivains précédents. Mais en réalité sa doctrine est vraiment solide, complète et cohérente. Cette unité doctrinale s'explique surtout par le fait que dans les questions théologiques le Père suit constamment saint Thomas d'Aquin, qu'il semble interpréter parfois d'après les théologiens de la Compagnie de Jésus. La spiritualité des œuvres du P. Casimir s'inspirant de saint Augustin, des maîtres médiévaux, d'Alvarez de Paz, de sainte Thérèse et des différents auteurs franciscains, a trait surtout au genre de vie contemplatif. Cette note particulière, la grande estime de la mystique, de l'oraison affective et de la dévotion sensible, l'importance qu'il attribue à l'Humanité du Christ font du Père Casimir un digne représentant de la spiritualité franciscaine.

Jo. a Ratisbona, *Appendix ad Bibliothecam Script. cap.* Romae 1852, 17/18; Egidio da Modica, *Catalogo degli scrittori Cap. della provincia di Palermo,* 1930, 39/41. 152; Edouard d'Alençon, dans DTC, vol. II, col. 1821; Antonino da Castellammare, *Storia dei FF. M. Cap. della provincia di Palermo,* vol. III, Palerme, 1924.

Léopold de Ebersberg.

CASSIEN (Jean). — I. *Vie.* — II. *Œuvres.* — III. *L'écrivain, l'historien, le maître spirituel.* — IV. *Doctrine spirituelle.* — V. *Influence.*

I. — VIE.

La vie de Cassien ne nous est connue que de façon fragmentaire. Ses œuvres elles-mêmes et la notice que lui consacre Gennade (*De Script. eccles.,* c. 61 PL., 58, 1094) sont les sources principales où nous puiserons pour la reconstituer. On l'appelait : Jean (*Institutiones,* 5, 35, édit. Petschenig (= P.), p. 108, édit. Migne (= PL.), t. 49, 254; *Collationes,* 14, 9 P. 408 PL., 966). Ce prénom lui fut donné soit au baptême, soit quand il se fit moine. Il naquit vers 360. Dans quel pays? La question n'a point reçu jusqu'ici de réponse définitive. Gennade le dit : natione Scytha; certains historiens partent de cette indication pour situer sa patrie d'origine soit dans la Dobroudja (Tillemont, *Mémoires,* t. 14, p. 157; Merkle, *Theol. Quart.,* 1900, p. 419; S. Schiwietz, *Das mörgendlische Mönchtum,* t 2, p. 151), soit en Syrie (Hoch, *Theol. Quart.,* 1900, p. 43), soit en Palestine (Ménager, *Echos d'Orient,* 1921, p. 330-358); en s'inspirant de la lecture de quelques mss : Serta au lieu de Scytha, on a proposé : le Kurdistan (Thibaut, *L'ancienne liturgie gallicane,* Paris, 1930, *Appendice*). D'autres se réfèrent de préférence aux renseignements fournis par Cassien lui-même (surtout *Col.* 24, 1 P. 675 PL., 1383; ibid. 8 P. 682 PL. 1297; ibid. 18 P. 695 PL., 1310) et suggèrent la Provence (Noris, *Historia Pelagiana.* l. 23 c. 1; Holstenius, *Codex Regul.* prooem., Augsbourg, 1759 c. 3; Petschenig, *Prolog.,* p. II; Abel, *Studien zu gesch. des J. Cassianus,* 1905; Besse, *Les moines de l'ancienne France,* p. 36), ou Constantinople (G. Cuper, *AS.* Juillet, t. 5, p. 458). Sa formation littéraire fut précoce et soignée (*Col.* 14, 12 P. 414 PL., 976).

Cassien vivait dans un monastère de Bethléem avant que saint Jérôme ne vint y fonder le sien (été 386) (cf. *Instit.*, 3, 4 P. 38 PL., 127; 4, 31 P. 70 PL., 192; *Col.* 11, 1 P. 314 PL., 847; 5, P. 317 PL., 851; *Col.* 20, 1 P. 555 PL., 1150). Il y était entré fort jeune (a pueritia, *Instit.* Praef. P. 4 PL., 56) et y avait pris un premier contact avec le monachisme oriental dont il devait acquérir une expérience personnelle remarquable par son ampleur (*Instit.* 5, 24 P. 101 PL., 242; *ibid.* 4, 19 P. 59 PL., 178).

Son séjour dans le Delta débute vers 385, date où Théophile devient évêque d'Alexandrie : en effet, l'empereur Valens était certainement mort (379) lorsque Cassien partit pour l'Égypte (*Col.* 18, 7 P. 516 PL., 1107) et la lettre de Théophile condamnant les anthropomorphites parvint au désert lorsqu'il résidait à Scété.

Le voyageur n'allait point seul. Germain était un compagnon auquel l'unissait, non le sang, mais une « fraternité spirituelle » si précoce et si profonde qu'on disait d'eux : « Ils ne font qu'une âme en deux corps » (*Col.* 14, 1 P. 439 PL., 1013; *Col.* 1, 1 P. 7 PL., 483).

Au bout de sept ans, tous deux revinrent en Palestine; ce fut pour peu de mois (*Col.* 17, 31 P. 499 PL., 1087). Ils obtinrent de retourner bientôt sur les bords du Nil (*Col.* 17, 31 P. 499 PL., 1087) et nous avons tout lieu de croire qu'ils y étaient encore lorsqu'en 394 (cf. saint Augustin, *De civ. Dei*, 5, 26) Théodose faisait consulter pour la seconde fois Jean de Lycopolis (cf. *Col.* 24, 26 P. 710 PL., 1328; *Instit.* 4, 23 P. 63 PL., 138). On ne saurait dire l'année précise jusqu'où se prolongea leur séjour en Égypte : ce dut être vers 400 qu'ils se rendirent auprès de saint Jean Chrysostome à Constantinople. Celui-ci, en effet, fut sacré le 26 février 398 et Gennade (*loc. cit.*) nous apprend que Cassien reçut le diaconat des mains du saint (cf. *Contra Nestorium*, 7, 31 P. 389 PL., 50, 269). Cela se passait avant 403, date où l'évêque fut exilé. De leur côté, les moines origénistes de Nitrie furent contraints de se réfugier à Constantinople en 401. Rien n'indique que Cassien fût l'un d'eux et il est vraisemblable que son départ d'Égypte avait précédé le leur. On peut donc fixer entre douze et quinze ans le temps que les deux pèlerins ont passé à l'école des moines égyptiens.

Les *Conférences* ne sont pas à proprement parler le récit de leur voyage. Elles ont été rédigées longtemps après et nous verrons qu'elles supposent d'autres influences que celles des maîtres du désert. Les détails pourtant qu'elles renferment paraissent assez exacts pour nous permettre de reconstituer les péripéties du séjour de Cassien en Égypte.

Les deux amis débarquent à Thennesys, sur l'embouchure tanitique du Nil, à l'extrémité orientale du Delta. Ils y sont reçus par l'évêque de Panéphysis, Archebius. Aux environs de la ville épiscopale, ils visitent trois solitaires : Cheremon, Nesteros et Joseph (sur ce dernier, cf. *Vitae Patrum*, V, PL., 73, 917). Peut-être aussi vont-ils voir alors l'abbé Pinufe, leur ancien compagnon de noviciat palestinien, devenu supérieur du monastère de Panéphysis (*Instit.* 4, 30, P. 68 PL., 190; *Col.* 20, 1 P. 554 PL., 1143). Les *Conférences* 18 et 19 suggèrent plutôt que cette visite se place après le séjour à Diolcos.

C'était un voyage d'information qu'avaient entrepris nos pèlerins : ils désiraient apprendre des plus célèbres solitaires « sinon à les égaler, du moins à les connaître ». Ils se proposaient d'aller jusque dans « les régions les plus reculées de l'Egypte et, notamment, en Thébaïde » (*Col.* 11, 1 P. 314 PL., 847). Se dirigeant vers l'ouest, ils remontèrent légèrement vers le nord.

Ils s'arrêtèrent à Diolcos, localité peuplée de monastères célèbres et anciens. Ils y rencontraient pour la première fois, semble-t-il, le monachisme de type proprement égyptien (cf. *Instit.* 5, 36 P. 108 PL., 255) : un cénobium habité par deux cents moines y prospérait sous la discipline sévère de l'abbé Paul, tandis qu'à quelque distance un banc de sable servait de retraite aux moines aguerris qui affrontaient les combats de la solitude. L'un de ces derniers, Archebius, qu'il ne faut pas confondre avec l'évêque de Panéphysis (cf. *Instit.* 5, 37 P. 109 PL., 256), s'était fait une règle de céder sa cellule avec son mobilier aux nouveaux arrivants : il hébergea Cassien et son compagnon. Là vivait aussi l'abbé Piammon, ce « phare brillant très haut » dont l'auteur des *Conférences* n'est pas le seul à nous parler (*Col.* 18, 1 P. 506 PL., 1091; cf. *Histor. Monac.* 32 PL., 21, 459; Sozomène, *Hist. eccles.* 29, PG., 67, 1376). C'est dans le monastère de l'abbé Paul qu'eut lieu le banquet des moines où il rencontra l'abbé Jean, célèbre pour être revenu, après vingt ans passés au désert, se soumettre de nouveau à l'obédience du monastère qui l'avait formé (*Col.* 19, 1 P. 334 PL., 1125 : cf. Tillemont, t. X, p. 440).

Scété était une affreuse solitude que traversèrent les voyageurs, quand, du nord, ils se dirigeaient vers la vallée de Nitrie. Nos deux pèlerins avaient résolu de s'y rendre (cf. *Col.* 20, 12 P. 569 PL., 1170) : le long séjour qu'ils y firent fut sans doute interrompu par leur retour momentané à Bethléem.

Quatre « congrégations » monastiques étaient établies en ce lieu. (*Col.* 10, 2 P. 287 PL., 823). Celle dont Cassien fut l'hôte avait pour prêtre Paphnuce (*Col.* 3, 1 P. 67 PL., 557) et pour économe Théonas (*Col.* 21, 9 P. 584 PL., 1182). Il a décrit le pittoresque et fruste ameublement des cellules (*Col.* 1, 23 P. 35 PL., 521) où il allait avec Germain, quêtant les leçons des grands anachorètes : Moïse le Lybien (*Col.* 1 et 2), Daniel (*Col.* 4), Sérapion (*Col.* 5), Isaac (*Col.* 9 et 10).

Il est assez souvent question, dans les *Conférences*, du désert de Calame ou de Porphyrion qu'habitaient entre autres (cf. Pallade, *Hist. Laus.*, 18, 1; 38, 10) Moïse l'Ethiopien et Paul (cf. *Col.* 3, 5 P. 72 PL., 564; *Col.* 7, 26 P. 205 PL., 704; *Col.* 24, 4 P. 678 PL., 1288). Rien pourtant ne laisse entendre que Cassien y soit allé personnellement. Par contre, Tillemont pense qu'il a passé dans la Thébaïde : c'était là le but assigné à son voyage (*Col.* 11, 1 P. 314 PL., 847) et la description qu'il fait de ce centre monastique semble bien refléter une expérience vécue (Tillemont, t. 14, p. 171). Les historiens récents jugent fragile cette hypothèse, car il paraît invraisemblable que Cassien n'ait rien dit des difficultés de la route s'il les avait expérimentées lui-même. Ce qu'il sait de la Thébaïde, il peut bien l'avoir appris par ouï-dire (cf. Petschenig, p. VI; de Labriolle, dans *Histoire de l'Église* de Fliche et Martin, t. 3, p. 317).

Pour quel motif Cassien et son compagnon se sont-ils rendus à Constantinople auprès de Chrysostome? Nous ne le savons pas au juste. De trop rares documents nous permettent de les suivre dans cette période mouvementée de leur existence. Germain est prêtre, quand en 403 il fait partie de la délégation envoyée par l'évêque persécuté à Théophile d'Alexandrie siégeant au concile du Chêne (*S. Jean Chrysost. ad Innocentium I epist.* PG., 52, 531). En 404, le diacre Cassien accompagne à Rome son ami : ils apportent une lettre du

clergé de Constantinople en faveur de l'évêque exilé, ainsi que l'inventaire des vases et objets d'église qu'ils ont remis aux magistrats, dissipant ainsi les fausses accusations de cupidité dont Chrysostome était chargé. (Pallade, *Dialogue,* PG., 47, 13-14). En 414 ou 415, lorsque cesse le schisme d'Antioche, un prêtre du nom de Cassien est envoyé à Rome par Alexandre : il joue auprès d'Innocent Ier le rôle d'un conseiller officieux et amical (cf. *Innoc. I epist.* 19 et 20, Jaffé 305 et 306). C'est peut-être notre héros qui agit encore en disciple de Chrysostome. Son arrivée à Marseille daterait donc d'une époque un peu postérieure.

Nous savons en tout cas par Gennade (*loc. cit.*) qu'il était prêtre quand il créa dans cette ville deux monastères : l'un d'hommes sous le patronage des saints Pierre et Victor, l'autre de femmes sous le vocable du S. Sauveur (*Gallia christiana*, t. I, p. 679 et 695). Peu auparavant (vers 410) était née l'abbaye de Lérins. Tout nous échappe de la façon dont Cassien organisa ses monastères. On assure que celui des moniales a groupé dans la suite jusqu'à cinq mille membres et l'on croit que saint Césaire lui a confié la formation de sa sœur Césarie (Mabillon, *Annales Benedictini,* I, p. 21).

Les *Institutions* et les *Conférences* nous montrent surtout combien l'influence de Cassien a rayonné au dehors et combien fut profonde l'empreinte marquée par lui dans la législation cénobitique, en train de se constituer sous l'impulsion d'évêques ou de moines qui étaient ses amis.

Il n'entreprit d'écrire qu'à l'instigation de Castor, évêque d'Apt et fondateur d'une communauté (*Instit. Praef.* P. 3 PL., 55). Les institutions qu'il se proposait de consigner en deux ouvrages étaient celles qu'il avait lui-même étudiées et pratiquées en Égypte : ayant fait leurs preuves, elles méritaient, pensait-il, de servir de modèles aux récentes créations de la Gaule. Un remarquable souci d'adaptation s'allie chez Cassien au culte des traditions anciennes. Aussi voulut-il tempérer pour les occidentaux les coutumes égyptiennes en y mêlant celles de Palestine et de Mésopotamie. Ce premier travail doit avoir été achevé avant 417-418, car il fait allusion au Pélagianisme sans aucun rappel de la sentence portée par Innocent et Zosime contre cette hérésie (cf. 12, 18 P. 219 PL., 455).

Tout en rédigeant les *Institutions,* Cassien songeait aux *Conférences* qu'il avait aussi promis d'écrire (*Col. Praef.*). Lorsqu'il termina la série des dix premières, Castor était mort; il la dédia à l'évêque Léonce et à Hellade. Si le premier est bien l'évêque de Fréjus sacré en 419, cette partie de l'ouvrage n'est évidemment pas antérieure à cette date (on fixe, d'ailleurs, la mort de Castor au 2 septembre 420). La seconde partie comprend sept conférences : elle est dédiée à saint Honorat, abbé de Lérins, avant son élévation sur le siège d'Arles en 426. La troisième partie, de sept conférences elle aussi, parut entre 426 et 429, durant l'épiscopat de saint Honorat qui y est qualifié de « bienheureux évêque et par le titre et par les mérites » (*Col.* 18 Praef. P. 503 PL., 1088). Nous suivons ici la chronologie établie par M. Petschenig. Certains (cf. F. Wörter, *Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus,* p. 23-30) reculent la date des deux dernières parties des *Conférences* qui n'auraient pas été publiées avant 428 ou 429.

Cassien ne songeait plus qu'à rentrer définitivement « dans le port du silence ». Il dut pourtant céder aux instances de l'archidiacre de Rome, le futur pape saint Léon et, quelque temps après avoir achevé les *Conférences,* il composa en sept livres son *De Incarnatione Domini contra Nestorium* (Praef. P. 235 PL., 50, 9). Le concile d'Éphèse (431) n'avait pas encore prononcé la condamnation de Nestorius. Tillemont (t. XIV, p. 187) propose pour date de composition l'année 430, « aussitôt après la lettre de Célestin à Nestorius » (11 août). Peu après, au dire de Gennade, Cassien mourut à Marseille, « sous le règne de Théodose et de Valentinien ». Saint Prosper, en 432, dans son *Contra Collatorem,* s'adressait à un adversaire encore vivant. Petschenig assigne une date extrême à la mort de Cassien et propose de la fixer vers 435.

Plusieurs Églises ont rendu à Jean Cassien les honneurs du culte : à Marseille on célèbre sa fête le 23 juillet ; l'Eglise grecque fait sa mémoire le 28 ou le 29 février (cf. *AS.,* juillet, t. V, édit. d'Anvers 1727, p. 458).

II. — ŒUVRES SPIRITUELLES.

Les *Institutions* et les *Conférences* ont connu, dès l'origine, un succès que vinrent consacrer les recommandations expresses de saint Benoît dans sa *Règle* (c. 42 et 73, édit. Butler, p. 80 et 131) et de Cassiodore dans son *De institutione divinarum litterarum* (PL., 70, 1144). Celui-ci ne craint pas de rappeler les critiques de saint Prosper et nous apprend qu'un évêque africain, Victor Mattaritanus, avait préparé une édition corrigée dont il ne reste aucune trace, mais qui a pu inspirer certaines interpolations ultérieures.

Au début du VIe siècle, la mention des œuvres de Cassien dans le *Décret* du Pseudo-Gélase n'arrête pas leur diffusion. Rares sont les bibliothèques monastiques de l'Occident, au moyen âge, où l'on n'en rencontre aucune copie manuscrite. La tâche de l'éditeur moderne n'en est pas facilitée, car, par le nombre des manuscrits, les fautes de lecture et les interpolations se trouvent multipliées. Le texte critique de M. Petschenig s'appuie sur des copies qui remontent toutes au-delà du Xe siècle. A côté de ces copies, des résumés ont contribué à répandre les idées de Cassien. Son ami, saint Eucher évêque de Lyon, en avait composé un (Gennade, *op. cit.,* c. 64). Nous ne le connaissons pas dans sa teneur latine, mais il se pourrait qu'un résumé grec des *Institutions* qui existe encore en partie ne soit que la traduction de celui de saint Eucher. M. Petschenig et O. Bardenhewer s'accordent, en tout cas, à reconnaître dans ce résumé grec celui que Photius décrit dans sa *Bibliothèque* (cod. 197) : l'abrégé des *Conférences,* I, II et VII dont parle l'érudit byzantin nous manque ; l'autre partie en a été divulguée sous le nom de saint Athanase (PG., 28, 850-906) ; nous le retrouvons encore réduit dans le *De octo vitiis* attribué à Nil (PG., 79, 1435-1472) où il a été mêlé à des sentences empruntées à divers auteurs (cf. RAM, 1934, 240-245).

Les *Institutions* et les *Conférences* se présentent ainsi avec les garanties d'authenticité les plus solides. L'unité d'auteur en est, d'ailleurs, mise hors de conteste par les allusions que les deux ouvrages se renvoient l'un à l'autre : le livre II du premier amorce (c. 1 et 2) les Conférences 9 et 10; une partie de la Conférence 21 était peut-être écrite, lorsque Cassien rédigeait le chapitre 18 de ce même livre II des *Institutions* et il songeait aux Conférences 14, 18 et 19 tout en composant le livre V de son premier ouvrage. L'unité prémé-

ditée de l'œuvre spirituelle de Cassien se vérifie aussi dans les préfaces qu'il a mises en tête de chacune de ses trois séries de Conférences.

Le *De Incarnatione Domini contra Nestorium* nous intéresse moins directement. Son authenticité est indiscutable (cf. les allusions de la Préface). Les manuscrits sont beaucoup moins nombreux et plus récents que ceux des précédents ouvrages (sept mss. allant du Xe au XVe s.) : preuve matérielle que la tradition a surtout reconnu en Cassien un auteur spirituel.

Faut-il identifier la *Regula Cassiani* mentionnée par Grégoire de Tours (*Historia Francorum*, X, 29 PL., 71, 560) avec la *Regula sancti Cassiani* dont parle au VIIIe s. saint Benoît d'Aniane et qui se compose d'extraits des *Institutions* (cf. dom Besse, *Les moines de l'ancienne France*, p. 49-50)? Peut-être s'agit-il seulement de la Règle de saint Augustin copiée parfois à la suite des œuvres du moine marseillais (cf. M. Petschenig, p. XIII, et H. Plenkers, *Untersuchungen zur Ueberlieferungsgeschichte der ältesten lateinischen Mönchregeln*, Munich, 1906, p. 70-84).

Les préfaces de Cassien sont des lettres d'envoi qui nous font connaitre très exactement le public pour lequel il écrivait. Si nous l'en croyons, l'initiative de ses publications revient à Castor, évêque d'Apt, qui désirait modeler son monastère sur le type de ceux d'Orient et surtout d'Égypte (*Instit.* Praef.). Les *Conférences* sont dédiées à des personnages dont l'influence s'exerce soit sur de vastes communautés comme Lérins, soit sur une population anachorétique disséminée dans les îles d'Hyères. L'un d'entre eux est évêque : Léonce (Praef. I); trois le deviendront : Hellade (Praef. I; cf. Praef. II), Honorat, évêque d'Arles en 426 et Eucher, évêque de Lyon en 435. La troisième série de conférences est adressée à de simples moines dont l'exemple n'est pas sans rayonnement : Jovinien, Minerve, Léonce et Théodore.

En analysant sa doctrine, nous dirons pourquoi Cassien vise exclusivement un public de moines. De ce que le premier de ses ouvrages dresse un plan de vie communautaire tandis que le second s'inspire de l'idéal anachorétique, on aurait tort de conclure que chacun concerne l'une des deux catégories monastiques à l'exclusion de l'autre. Comme il le dit expressément dans la préface à la troisième partie de ses *Conférences* : sa doctrine convient « utrique professioni ».

Cassien avoue modestement les difficultés de sa tâche et ses propres déficits, mais s'il rejette sur Castor le mérite de son entreprise, il a pourtant conscience de faire par ses publications une œuvre utile et personnelle : à l'entendre il lui manquerait la vertu, la mémoire exacte des faits qu'il rapporte, le talent littéraire d'un saint Basile ou d'un saint Jérôme. Il croyait toutefois l'emporter en expérience. Ses devanciers répétaient ce qu'ils avaient entendu plutôt qu'expérimenté (audita potius quam experta); lui, livrerait les résultats d'une enquête personnellement vécue (*Instit.* Praef.) Bien qu'il connût les écrits d'Évagre, ses *Institutions* avec le traité des vices qui l'accompagne ne lui paraissaient pas encore avoir leur équivalent (Préface I des *Conférences*) et cela était vrai au moins pour le monde occidental. L'étude de sa doctrine nous montrera qu'il s'est intéressé surtout au côté intérieur et pratique de la vie monastique : « propositum siquidem mihi est non de mirabilibus Dei, sed de correctione morum nostrorum et consummatione vitae perfectae... pauca disserere » (*Instit.* Praef.).

ANALYSE. — Nous venons d'indiquer le contenu des préfaces; nous nous contenterons de résumer très sommairement les traités eux-mêmes, la prose de Cassien féconde en digressions ne se prêtant guère à l'analyse.

I. — LES INSTITUTIONS. — Le *De institutis coenobiorum et de octo vitiorum principalium remediis* — car tel parait être son titre authentique (cf. Petschenig, p. VIII-IX) — ne formait primitivement qu'un seul ouvrage. Le traité des vices (L. V-XII) fut détaché de bonne heure de cet ensemble : les deux plus anciens manuscrits (Mont-Cassin et Autun, VIIe s.) ne renferment que cette partie.

Les quatre premiers livres traitent de ce qui concerne l' « homme extérieur » dans le moine : son vêtement (L. I); la prière canoniale de nuit selon l'usage égyptien (L. II); la prière canoniale de jour selon les rites de Palestine et de Mésopotamie (Livre III); organisation de la vie commune et vertus qui lui sont propres (L. IV).

Chacun des livres suivants est consacré au combat contre les « huit vices principaux » : gourmandise (L. V); luxure (L. VI); avarice (L. VII); colère (L. VIII); tristesse (L. IX) acédie (L. X), vaine gloire (L. XI), orgueil (L. XII). Les digressions y sont trop nombreuses pour qu'on puisse en donner un résumé fidèle. Nous y puiserons abondamment pour composer la partie de notre synthèse concernant la « purification du cœur ».

II. — LES CONFÉRENCES. — Les manuscrits, sauf un, donnent pour titre du second ouvrage de Cassien : *Conlationes*. Il se compose de vingt-quatre conférences distribuées en trois parties : dix-sept-sept. Dans la conférence 24, Cassien souligne le caractère symbolique de ce nombre qui rappelle les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse. Les *Conférences* se donnent ainsi comme un hommage offert à l'Agneau Sauveur. Les trois parties forment chacune un tout doté d'une préface et publié séparément.

La première partie comporte une ordonnance dont la logique est assez simple. On a pu l'appeler « un vrai petit traité de la perfection » (dom Ménager) : le but de la vie monastique : la perfection chrétienne (*Col.* 1); disposition fondamentale : la discrétion (*Col.* 1 et 2); cause efficiente : la grâce de la « vocation » à laquelle répond le « renoncement » du moine (*Col.* 3). Les obstacles : la concupiscence (*Col.* 4); les vices (*Col.* 5); le péché (*Col.* 6). Le combat spirituel : rôle de la volonté et tactique des démons (*Col.* 7); démonologie ou histoire des esprits : anges et démons (*Col.* 8). Les formes de la prière et la perfection de la vie contemplative (*Col.* 9 et 10).

Dans les deux autres parties, le lien qui réunit les Conférences entre elles, est moins apparent. Cassien « clarifie et complète » (Praef.) ce qu'il a déjà enseigné. Il revient sur certains points traités ailleurs ou laissés pour compte. La seconde partie précise surtout ce qui concerne la perfection : la charité (*Col.* 11); l'apatheia ou « chasteté » (*Col.* 12). Rapports de la grâce avec la liberté (*Col.* 13 où se manifeste principalement le semi-pélagianisme de l'auteur); la « science spirituelle » (*Col.* 14); des charismes et des miracles (*Col.* 15); de l'amitié entre « parfaits » (*Col.* 16); des résolutions : l'essentiel et l'accessoire dans la vie spirituelle (*Col.* 17).

La troisième partie répond à un certain nombre de

questions relativement disparates : les trois sortes de moines (*Col.* 18), la fin des deux vies cénobitique et anachorétique (*Col.* 19) soit : le monachisme dans les différentes formes où il se présente en fait. La conférence 20 est un traité de la voie purgative; la conférence 21 exalte la « liberté » que confère l'idéal de la perfection évangélique; la conférence 22 revient sur les tentations de la chair, leurs remèdes et leur non-incompatibilité avec la perfection; la conférence 23 affirme que l'impeccabilité n'est pas de ce monde; la conférence 24 touche aux avantages et aux *exigences* de l'anachorétisme, elle exalte la douceur de servir le Christ.

III. — L'ÉCRIVAIN, L'HISTORIEN, LE MAITRE SPIRITUEL.

1. L'ÉCRIVAIN. — Une sèche analyse ne peut que déflorer l'œuvre de Cassien. L'étude de ses sources nous montrera que son originalité réside dans la présentation des idées traditionnelles que l'auteur vulgarise. Sa prose est oratoire, écrite en un latin aisé, d'une abondance verbale qui donne un rythme ample mais assez lourd. Les constructions enchevêtrées, les citations fréquentes de la Bible en ralentissent le mouvement. On y trouve pourtant de la vie : les portraits, les anecdotes, les scènes animées font l'agrément de ses ouvrages. Même ici Cassien n'innove pas : il exploite un fonds littéraire et, sans doute aussi, une tradition orale, mais il recompose à sa manière les données qu'il emprunte, les enrichit de traits personnels et de réminiscences scripturaires (la comparaison la plus suggestive à faire est celle des deux portraits du moine en proie à l'acédie dans *Instit.*, 10, 1-2 P. 174 PL., 363 et chez Evagre, *De octo otiosis cogitationibus*, PG., 40, 1274).

Les écrits de Cassien dénotent un observateur pénétrant et réaliste. Il saisit d'intuition les rapports du monde physique et du geste avec la psychologie humaine (cf. *Col.* 11, 1; *Col.* 24, 1, 3). Le plus menu détail lui révèle tout un idéal de perfection : ainsi le pauvre ameublement des solitaires de Scété (*Col.* 1, 23 P. 36 PL., 522; *Col.* 17, 3 P. 467 PL., 1048); Paphnuce, plus que nonagénaire, porte sa cruche sur son épaule (*Col.* 3,1 P. 67 PL., 558); Serenus arrose d'une sauce et d'une huile plus abondante le repas qu'il prend avec ses hôtes (*Col.* 8, 1 P. 217 PL., 720); la démarche cassée de l'abbé Chérémon suffit à témoigner de son austérité (*Col.* 11, 4 P. 316 PL., 851); l'hôte de l'abbé Paul à Diolcos n'a pas oublié le soufflet retentissant qu'il entendit donner en plein banquet à un novice peu au fait du service de la table (*Col.* 19, 1 P. 534 PL., 1126).

Un exemple en dit plus qu'un sermon : principe cher au moraliste qui fonde sa doctrine sur l'expérience. On ne peut oublier, une fois qu'on les a lues, l'histoire de la veuve, infirmière bénévole d'une vieille acariâtre (*Col.* 18, 15 P. 521 PL., 1114), ou celle du moine vaniteux qui prêche et dit la messe devant une assistance imaginaire (*Instit.* 11, 16 P. 202 PL., 416).

Ce don du concret et du pittoresque se vérifie encore dans le choix de ses comparaisons : la gourmandise rend le moine semblable à l'aigle, sublime dans son vol, repu des cadavres qu'il va chercher au fond des vallons (*Col.* 5, 20 P. 146 PL., 636); les démons procèdent à la manière des voleurs qui décèlent en versant du sable la nature des objets qu'ils rencontrent dans l'obscurité (*Col.* 7, 16 P. 195 PL., 691). Les métaphores militaires et les allusions aux jeux olympiques sont les plus fréquentes, mais il en emprunte à l'architecture (*Col.* 24, 6 P. 680 PL., 1294), aux spectacles de la rue (*Col.* 23, 9 P. 653 PL., 1259), à la pêche (*Col.* 24, 3 P. 677 PL., 1288). Ce style imagé explique une partie du succès remporté par l'auteur des *Conférences*. Il peut non seulement se lire avec agrément, mais encore être écouté en lecture publique. Sa bonhomie excelle à piquer l'attention et ne craint point de faire naître le sourire (cf. le portrait de l'avare, *Instit.* 7, 7 P. 132 PL., 296).

L'écrivain nous apparaît ainsi cultivé, curieux, compréhensif. Il n'aurait point cet accent de sincérité, si l'homme n'avait été ascète éprouvé. Humble, il ne veut être qu'un rapporteur consciencieux qui reproduit « simplici sermone » (*Instit.* Praef. P. 4 PL., 56), « fideli sermone » (*Col.* Praef. P. 4 PL., 480) ce qu'il apprit en Orient. Ses aspirations au silence ne sont pas feintes, mais il se sent dépositaire de trésors qui ne lui appartiennent pas et qu'il se croit le devoir de partager avec d'autres (*Col.* 17, 30 P. 499 PL., 1088). Dans les *Conférences*, il se donne un rôle effacé de conseiller discret (*Col.* 17, 3 P. 466 PL., 1047) ou de disciple sans expérience (*Col.* 14, 9 P. 408 PL., 966).

Il est impossible de dire dans quelle mesure Cassien a lui-même été l'objet des faveurs spirituelles qu'il décrit : on s'expliquerait moins bien, s'il ne les avait connues, son insistance à marquer le caractère ineffable et personnel de ces expériences surnaturelles.

Cassien possède un rare sentiment de la mesure : c'est le trait dominant de sa physionomie morale. Cet ascète est un psychologue merveilleusement adapté au réel quand il écrit : « Pire est le manque de modération dans l'abstinence que dans le relâchement » (*Col.* 2, 17 P. 60 PL., 550). La sagesse positive de Rome s'harmonise en lui avec l'intellectualisme des Grecs; mais, à tout prendre, sa tendance d'esprit reste nettement orientée vers la vie pratique : elle convient à un directeur de conscience et à un organisateur de communauté.

2. L'HISTORIEN DU MONACHISME. — Les deux ouvrages de Cassien sont, avec la *Vie de Saint Antoine* écrite par saint Athanase, les documents les plus instructifs sur le monachisme primitif : « Quand Cassien n'aurait pas exercé une si capitale influence sur le développement de la spiritualité catholique, il mériterait encore d'être lu et relu pour les jours qu'il nous ouvre sur l'âme monastique au ve siècle » (P. Rousselot, *Christus*, p. 807). L'auteur des *Institutions* a réuni une somme considérable d'informations. Il ne poursuit pas un but historique, mais, sans avoir les scrupules de précision que réclament nos exigences scientifiques, il sait distinguer ce qui vient de Palestine, d'Égypte, de Mésopotamie ou de Cappadoce (cf. *Instit.* Praef.; L. 2, 1, 4; L. 3, 1, etc.). Quant à l'histoire du passé, il se fait l'écho de traditions sans doute trop simplistes, qui visent à rattacher le monachisme aux institutions apostoliques (*Col.* 18, 5-9 P. 509 PL., 1094; cf. *Instit.* 1, 1 P. 8 PL., 59). Les renseignements qu'il apporte sur l'état des choses au ve siècle sont autrement intéressants. La carte que ses indications topographiques permettent de dresser se montre très correcte pour l'Égypte (cf. C. Butler, *The Lausiac History of Palladius* p. 203). On lui doit encore une

connaissance exacte des premiers établissements monastiques de la Gaule méridionale. Il a mentionné l'existence de Lérins, du monastère fondé par Castor près d'Apt, des cénobites et anachorètes qui peuplaient les îles d'Hyères. Nous verrons quelle fut son influence sur la vie religieuse en général, mais s'il est vrai que « personne n'a contribué autant que lui à la formation et au développement du monachisme occidental » (dom Besse, *Les Moines de l'Ancienne France*, p. 50), on comprend qu'il soit pour l'historien des institutions ecclésiastiques une source des plus importantes à consulter.

3. LE MAITRE SPIRITUEL. — Il est surtout l'un des principaux « classiques » de la spiritualité chrétienne. Ses dons d'observation, de mesure, son « expérience » lui ont permis de constituer un corps de doctrine heureusement adapté aux besoins universels de l'âme humaine. Il s'est défendu de toute prétention à l'originalité. Son enseignement reste un hommage à la tradition dont il est un des témoins les plus authentiques. Nous le constaterons par l'étude de sa doctrine et de son influence. Auparavant, l'examen de ses sources nous permettra de le situer dans le courant de pensée où il s'insère.

Ses sources. — I. L'ÉCRITURE. — La doctrine de Cassien est d'essence biblique. Un simple coup d'œil sur *l'Index Scriptorum* dressé par Petschenig dans son édition des *Institutions* suffit à prouver combien tous les Livres de l'Ancien et du Nouveau Testament sont utilisés. Le disciple des solitaires les avait non seulement lus et médités, mais étudiés avec une vraie curiosité scientifique. Il en avait entre les mains plusieurs recensions qu'il aimait à comparer, en discutant les raisons de ses préférences. La Vulgate de saint Jérôme lui paraît supérieure aux autres versions parce qu'elle serre l'hébreu de plus près (*Col.* 23, 8 P. 653 PL., 1258; *Instit.* 12, 31 P. 229 PL., 473). Il la justifie d'avoir supprimé un mot en la comparant à des copies anciennes (cf. Petschenig, *Prolégomènes*, p. LXXXVIII) ; ailleurs, il se plaît à corriger une version admise par des variantes également possibles (*Instit.* 1, 2 P. 9 PL., 65; *Col.* 8, 21 P. 238 PL., 757; *Col.* 23, 17 P. 617 PL., 1275) : parfois d'un passage à un autre lui-même cite le même texte différemment (cf. Petschenig, p. LXXX). On s'étonnerait de ne rencontrer aucune erreur de détail parmi tant de citations dont certaines ont dû être faites de mémoire. Cassien se trompe quelquefois en effet, dans l'attribution d'un texte à l'un des Livres inspirés (Petschenig, *loc. cit.*).

La façon dont il se sert de l'Écriture témoigne qu'il est le disciple des Alexandrins plus encore que de Chrysostome. Tantôt il s'appesantit sur un passage dont il dégage toute une pédagogie pratique (v. g. *Instit.* 10, 7 P. 177 PL., 371). Plus souvent il lui emprunte des exemples ou des témoignages; il se rapporte alors au sens historique, mais il se défie d'un littéralisme trop étroit et veut tenir compte de l'intention de l'écrivain sacré (*Col.* 23, 2 P. 640 PL., 1245). Il est trop pénétré de la valeur « spirituelle » des Écritures pour ne pas s'ingénier à en découvrir les sens cachés. Le plus souvent, c'est leur signification morale qui l'intéresse.

2. LA TRADITION VIVANTE. — Cassien attache le plus grand prix à la tradition. Il lui est fidèle par conviction plus encore que par méthode ; nous le comprendrons mieux en traitant de la doctrine spirituelle. Une question se pose ici qu'il est difficile de trancher : dans quelle mesure son enseignement représente-t-il celui de ses hôtes dans le désert? Nous verrons que l'influence de ses lectures semble considérable. Il n'en reste pas moins vrai que la doctrine dont elles le nourrissaient était celle qui avait cours parmi les moines d'Egypte (cf. C. Butler, *The Lausiac History of Palladius*, p. 206). Au reste, Cassien s'excuse lui-même de n'avoir pas retenu « ad integrum » tout ce qu'il a entendu (*Instit.* Praef. P. 5 PL., 56). Bien que certains épisodes nous soient racontés de façon trop vivante pour n'être pas historiques, on admettra qu'il se soit servi d'un recueil des dits et gestes des Pères de Scété qu'utilisera plus tard également l'auteur du *Geronticon* publié par Cotelier (*Ecclesiae Graecae monumenta*, I, 335-712; cf. W. Bousset, *Apophtegmata*, p. 71-75).

3. LES LECTURES DE CASSIEN AUTRES QUE LA BIBLE. — Le *Contra Nestorium* nous révèle un auteur fort au courant de la littérature polémique de son temps (cf. surtout l. 7, 24 sq.).

Dans ses ouvrages spirituels il est loin de citer toutes ses sources.

Il nomme explicitement deux fois le *Pasteur* d'Hermas (*Col.* 8, 17 P. 233 PL., 750; *Col.* 13, 12 P. 380 PL., 929). Il ne serait pas impossible, selon M. L. Wrzol (*Divus Thomas* (Frib.), 1923, p. 402-404), que ce même ouvrage ait influé sur la conception des vices telle qu'on la trouve chez Evagre et chez Cassien.

Dans la Préface des *Institutions*, notre auteur signale que saint Basile et saint Jérôme ont écrit avant lui pour des moines : il rend hommage à leur talent littéraire. Du premier il cite deux sentences (*Instit.* 6, 19 P. 125 PL., 289; 7, 19 P. 143 PL., 312). L'influence des *Regulae fusius tractatae* est reconnaissable dans la conférence 11 (cf. RAM, 1936, p. 292- 294). De saint Jérôme, Cassien rappelle en général les écrits originaux et les traductions — notamment, la Vulgate. Il a emprunté à sa lettre à Eustochium (*Epit.* 22, 34 PL., 22, 419) la triple catégorie de moines (*Col.* 18). Cassien y ajoute, d'ailleurs, un « quartum genus » de son cru.

On sait enfin les liens d'affectueuse admiration qui l'attachaient à saint Jean Chrysostome. Lui-même en a parlé avec éloquence dans le *Contra Nestorium* (L. 7, 31 P. 390 PL., 50, 270) : « Haec quae ego scripsi, ille me docuit ». Cet aveu vaut sans doute pour l'ensemble de l'œuvre. Il vaut surtout probablement pour l'exposé plus dogmatique qui remplit la conférence 13 (cf. A. Hoch, *Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade*) Tout en reconnaissant la parenté des deux écrivains, par exemple dans leur conception de l'apatheia comme idéal de la perfection chrétienne, L. Wrzol affirme avec raison qu'il s'agit moins, quant à la doctrine spirituelle, d'un emprunt littéraire direct que de l'influence de sources communes (*Divus Thomas* (Frib.), 1922, p. 281-284).

Le silence de Cassien sur les prédécesseurs dont il s'est inspiré sans doute le plus dans ses œuvres spirituelles vient sans doute de ce que les noms d'Origène et d'Evagre n'étaient pas de sûres recommandations lorsqu'il écrivait. Par tout l'ensemble de sa doctrine, c'est nettement au courant alexandrin que Cassien se rattache. Nous en relèverons les principaux indices dans notre exposé synthétique. Notons cette influence sur les points qui ont fait l'objet de travaux plus spéciaux : la théorie des vices (cf. I. Hausherr, *Orien-*

talia Christiana, 30 (1933), 164-175. L. Wrzol, *Divus Thomas* (Frib.), 1923 p. 385-404; 1924, p. 84-89, et RAM., 1936, p. 41-46); la conception de la « science spirituelle » et de la contemplation (cf. L. Wrzol, *Divus Thomas* (Frib.), 1918, p. 451 et RAM., 1935, p. 250). Sur ces deux points, c'est Evagre et Origène qui lui ont fourni toute la substance de sa pensée (cf. S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, Studia Anselmiana, n. 5).

Nous pensons, en outre, et nous le montrerons en on lieu, qu' il a dû puiser chez saint Irénée quelques-unes des lignes fondamentales de son anthropologie chrétienne. Sa conception du péché originel, de la rédemption, rappelle certains thèmes de l'*Adversus Haereses*. Cette influence paraît d'autant plus vraisemblable que les écrits du grand évêque de Lyon ont laissé des traces dans les ouvrages émanés de Lérins, c'est-à-dire d'un milieu étroitement apparenté à celui où écrivait l'abbé de Saint-Victor (cf. DTC, art. *Irénée*, col. 2520).

Cassien tenait de son éducation une connaissance approfondie des classiques profanes (cf. *Col.* 14, 12 P. 414 PL., 974). L'influence de ses maîtres chrétiens suffirait à expliquer d'où lui venait ce fonds de philosophie éclectique qui avait fourni la trame de la morale populaire de son temps : stoïcisme, aristotélisme, néoplatonisme sous-jacents à sa doctrine (cf. Bousset, *Apophtegmata*, p. 321-325). Sa conférence sur l'amitié spirituelle s'inspire manifestement du *De amicitia* de Cicéron (cf. *édit. Budé* (L. Laurand), p. 20, note 2).

A toutes ces dépendances, Cassien doit d'être profondément classique. Pourtant on ne saurait trop rappeler que son influence est avant tout le fruit de son attachement à l'Écriture d'où lui venait sa profonde intelligence des réalités spirituelles.

IV. — LA DOCTRINE SPIRITUELLE.

I. PRINCIPES GÉNÉRAUX. — Ce que nous venons de dire des sources de Cassien fera comprendre que nous cherchions moins à retrouver dans sa doctrine une pensée originale que les qualités d'un excellent vulgarisateur. Il a eu le mérite d'offrir à de nombreuses générations de moines un enseignement à la fois complet et gradué, théorique et pratique concernant la vie religieuse.

Les *Institutions* traitent de l' « homme extérieur » ; c'est le manuel d'initiation à la discipline cénobitique qui représente aux yeux de Cassien la « vie active » préparatoire à la contemplation. Les *Conférences* s'appliquent à la formation de l' « homme intérieur » : c'est un traité de la contemplation qui vaut également pour le cénobite et pour l'anachorète, bien que ce dernier en réalise, plus délibérément que le premier, la perfection (*Col.* 1, Praef. P. 4 PL., 480).

C'est dans ce second ouvrage surtout que nous retrouverons les caractéristiques générales qui font de cette doctrine :

1. — une mystique intellectualiste ;

2. — une doctrine de perfection essentiellement monastique.

1. — UNE MYSTIQUE INTELLECTUALISTE. — Eudémonisme et désintéressement, cette antinomie que présente la doctrine évangélique, Cassien la résout dès sa Conférence 1, en distinguant l'effort considéré en lui-même et la récompense de cet effort. Comme le travail du laboureur, le courage du soldat ou le négoce du commerçant, le labeur ascétique vise à obtenir une récompense qui est sa fin dernière (telos), mais il vaut déjà et se spécifie par le but immédiat (scopos) auquel il tend. Le labour ameublit la terre et prépare la moisson ; de même l'ascèse purifie le cœur dont la vie éternelle couronne la générosité : « La fin dernière du moine, c'est le royaume de Dieu ou royaume des cieux ; son but immédiat (destinatio, scopos), c'est la pureté du cœur, sans laquelle il n'est pas possible à l'homme d'atteindre sa fin » (*Col.* 1, 4 P. 9 PL., 494). La discipline monastique est ordonnée d'abord à la pureté du cœur : solitude, austérités, pauvreté, lecture des Livres saints, pratique des vertus, tous ces exercices n'ont pas d'autre but que d'obtenir ce que Cassien appelle : mentis (= cordis) nostrae puritas tranquillitasque (*Col.* 1, 7 P. 14 PL., 490). Par cette périphrase, il désigne l'*apatheia* de ses maîtres alexandrins en évitant le mot lui-même compromis, en Occident, par l'usage qu'en faisaient les Pélagiens.

Ce but immédiat de la discipline religieuse n'a pourtant toute sa valeur qu'en raison de la fin dernière qu'il conditionne. Le Royaume de Dieu est sans doute la « recompense céleste », la vie éternelle possédée dans l'au-delà (*Col.* 1, 5 P. 11 PL., 487), mais non pas uniquement toutefois. Il importe de préciser que toute la vie du moine doit tendre à une union d'esprit, aussi intime et continue que possible, avec Dieu ; elle est pour lui, dès cette terre, la récompense anticipée du ciel. « Ut divinis rebus ac Deo mens semper inhaereat » (*Col.* 1, 8 P. 14 PL., 490), l'idéal monastique qui s'exprime ainsi concilie hardiment une idée très pure de la divinité avec la perspective d'une divinisation réelle de l'homme par le moyen de la contemplation. La philosophie de la connaissance qu'il inclut, est bien celle des Alexandrins (cf. M. Viller, RAM., 1930, p. 249 ; I. Hausherr, RAM., 1934, p. 82).

Entre Dieu, être parfaitement simple et spirituel, et la matière multiple et dispersée, l'homme a la faculté de participer par la connaissance (gnose), c'est-à-dire par toute son activité spirituelle, à la nature des objets sur lesquels il l'exerce. Toute œuvre, même parfaitement louable, dès là qu'elle porte sur un objet terrestre, disperse l'esprit. La contemplation, au contraire, ayant pour terme les « choses divines » ou Dieu lui-même, tend à simplifier l'esprit humain jusqu'à la simplicité prrfaite de son regard sur « Dieu seul » (Dei solius intuitus) (*Col.* 1, 8 P. 15 PL., 492).

L'assurance de Cassien à proposer aux moines de si hautes perspectives a pour garantie l'expérience de ceux qu'il a visités en Égypte. Les anachorètes qui n'ont pas d'autre souci, pas d'autre pensée que de mener dès ici-bas la vie céleste, réalisent la béatitude promise aux cœurs purs : ils voient Dieu (*Col.* 1, 10 P. 16 PL., 496). Vision qui diffère sans doute de celle du ciel, ne serait-ce que par sa moindre acuité (cf. 1, 14 P. 24 PL., 504), mais vision pourtant réelle et immédiate, car dans l'âme contemplative « Dieu est vu par des intuitions pures ou possédé » (Deus vel videtur mundis obtutibus vel tenetur) (*Col.* 1, 15 P. 25 PL., 505).

Pour exprimer la transformation progressive qui s'accomplit par ce contact subtil et incessant de l'esprit avec Dieu, Cassien se sert d'images bibliques empruntées à ses maîtres. (Cf. S. Marsili, *G. Cassiano ed Evagrio*, p. 93-103).

a) *Le « Royaume de Dieu »*. — En face d'un semblable idéal, le moine qui s'examine ne peut qu'être

troublé. Bien loin de rencontrer en lui unité et simplicité, il n'y voit qu'agitation et pensées harcelantes : soucis de la vie sociale et corporelle (*Col.* 1, 12 P. 18 PL., 497), pensées involontaires (*Col.* 1, 16 P. 26 PL., 506), penchants mauvais surtoût : les vices (*Col.* 1, 13 P. 19 PL., 497).

Aussi la contemplation, dont l'entretient Cassien dans cette conférence 1, ne s'offre-t-elle pas à lui sans évoquer l'antagonisme de tout ce qui la contrarie ainsi que le cortège de tout ce qui l'accompagne. C'est ce que l'abbé Moïse exprime en opposant le « royaume de Dieu » au « royaume du diable ». Si nous nous référons aux Alexandrins, le « royaume de Dieu », c'est la contemplation (cf. Evagre, *Cent.* Suppl. 44 édit. Frankenberg, p. 461 ; *Pract.* 1, 2 et 3 PG., 40, 1222; S. Marsili, *op. cit.*, p. 93 et 107), mais la contemplation en tant que réclamée par la perfection, puisque la « science spirituelle » ne va pas sans la pureté du cœur (= apatheia) et la pratique des vertus, tandis que le « royaume du diable » se fraie une voie par le pullulement des vices (*Col.* 1, 14 P. 21 PL., 499). En nous, en effet, « il ne peut y avoir que la connaissance ou l'ignorance de la vérité, l'amour du vice ou de la vertu par quoi nous donnons la royauté de notre cœur soit au diable, soit au Christ » (*Col.* 1, 13 P. 19 PL., 497). Aussi tout ce qui fait le bonheur des saints dans le ciel : justice, paix, joie, vie, caractérise-t-il le « royaume de Dieu en nous », tandis que les marques propres au « royaume du diable », ce sont l'injustice, la discorde et surtout la mort (*Col.* 1, 14 P. 21 PL., 499).

b) *L'image et ressemblance de Dieu.* — Mais, nous l'avons dit, un des effets de la contemplation est de transformer l'âme à l'image et ressemblance de son objet. Reçue par l'homme comme un privilège, à l'origine, l'« image et ressemblance de Dieu », lui conférait l'immortalité (*Col.* 1, 14 P. 23 PL., 504). Le tentateur, en « introduisant l'homme dans sa condition mortelle » (*Col.* 8, 25 P. 246 PL., 769) a détruit ce privilège, et le péché d'Adam inaugure un esclavage volontaire, dont le Christ nous a délivrés.

La conception que Cassien se fait du péché originel et de la rédemption (*Col.* 23, 12 P. 656 PL., 1264) rappelle par bien des traits la doctrine de saint Irénée.

C'est par une sorte de marché conclu avec le démon qu'Adam, pour prix du fruit défendu, aliène sa « liberté primitive ». Il consent pour lui et pour ses descendants à un esclavage (servitus, famulatus) qui ne peut léser les droits de Dieu, mais qui enchaîne le coupable au péché et aux vices. Une haute convenance préside au dessein rédempteur et veut que Dieu ménage, non pas les droits du démon, mais la bonté et la justice de son dessein créateur : il doit donc sauvegarder le rôle du libre arbitre dans l'œuvre du salut de l'homme. Au prix de son sang, le Christ a libéré l'humanité de ses chaînes originelles, c'est-à-dire du péché d'Adam (cf. saint Irénée, *Adv. Haeres.* L. V, c. 21 PG., 7, 1183) et lui a rendu la faculté (reformare) de recouvrer son état primitif de liberté. Il eût pu le sauver aussitôt définitivement; il ne l'a pas fait pour respecter le décret de la justice divine et en raison des péchés qui vont se multipliant. Avant la mort du Sauveur, l'humanité se trouvait donc « sub avita condicione », non pas damnée (cf. saint Irénée, *Adv. Haeres.* L. III, c. 23, n. 1, PG., 7, 960), mais assujettie à un régime de crainte et de contrainte auquel le Christ a substitué la « grâce de l'Évangile » (cf. *Col.* 21, 34 P. 611 PL., 1214 et surtout la conférence 11, passim).

Bien qu'il ne soit nullement pélagien, le « Conférencier » s'arrête davantage aux exemples donnés par le Christ qu'au mérite de sa mort.

Le Sauveur nous a tout d'abord appris, en acceptant d'être tenté lui-même, comment on triomphe des vices. En lui, l'« image et ressemblance de Dieu » était intacte : étant né d'une Vierge, il échappait à la contagion du péché originel. Le triple assaut qu'il eut à subir comme Adam, nous apprend, toutefois, que trois vices peuvent toujours tenter l'accès du cœur humain pour y entraîner après eux tous les autres : la gourmandise prend ses racines dans la constitution même d'une nature à la fois corporelle et spirituelle (*Col.* 5, 19 P. 144 PL., 636); la vaine gloire et l'orgueil sont les vices qui s'attaquent à l'esprit directement et auxquels les mauvais anges ont succombé (*Col.* 5, 7 P. 127 PL., 619; cf. *Instit.*, 12, 4 P. 208 PL., 874). En raison de cette « image et ressemblance de Dieu », conséquence de la contemplation, qu'il portait en lui inviolée, le Christ ne pouvait être vaincu par aucun de ces trois vices et restait immunisé contre tous les autres. Ainsi le moine, aussi longtemps que la « contemplation de Dieu » le rend « semblable à Dieu » triomphe des vices; celui qui cède à l'un de ces trois premiers vices se fait l'esclave de tous les autres (*Col.* 5, 6 P. 124 PL., 615).

Mais triompher des vices, c'est introduire les vertus, ou, ce qui revient au même pour Cassien, c'est réintégrer l'âme dans la possession des biens pour lesquels Dieu l'avait faite. La victoire d'Israël (= contemplatio rerum summarum atque sanctarum) est bien telle, en effet, puisqu'elle rétablit une vertu à la place qu'occupait le vice contraire ramenant ainsi le moine à cette « image et ressemblance de Dieu » qui est la perfection primitive de l'homme (*Col.* 5, 23 P. 147 PL., 639).

Cassien décrit dans la conférence 11, par contraste avec l'effort craintif et intéressé du chrétien ordinaire, le régime de vertu et de liberté qui caractérise la vie monastique.

Pratiquant le bien par amour du bien lui-même, le moine se place à un niveau de perfection non pas seulement humain, mais divin tant il est vrai que le désintéressement est la vertu de Dieu même. Cette assimilation divine est l'œuvre de la contemplation puisque c'est elle qui rend au moine l' « image et ressemblance de Dieu ». Mais, en même temps, elle réalise sur le plan psychologique l'adoption filiale : ni la crainte, ni l'espérance n'atteignent à ce sentiment de la communauté des droits que partage un fils vis-à-vis des biens de son père. Le moine prévenu par la miséricorde de Dieu, conformé par la contemplation à son « image et ressemblance », imite le Fils véritable qui disait « Tout ce que possède mon Père est à moi ». (*Col.* 11, 7 P. 318 PL., 853). La charité règle ainsi la vie du chrétien parfait et le place sous un régime de liberté qui diffère par sa spontanéité dans le bien et par sa constance de la contrainte servile ou de la vertu intéressée (*Col.* 11, 8 P. 321 PL., 854), mais elle n'atteint sa perfecton que par la contemplation et dans la contemplation au moyen de laquelle Dieu reforme à « son image et ressemblance » l'esprit de l'homme.

c) *L'union avec Dieu.* — « Semblable à Dieu », ce n'est pas assez dire pour le moine que la contemplation divinise. La charité n'a rien d'un effort qui hausserait l'homme au niveau de la divinité ; c'est bien plutôt Dieu qui se donne dans une présence qui transforme l'homme, transformation dont l'état le plus parfait nous est décrit par Cassien à propos de la « prière perpé-

tuelle ». Nous y reviendrons plus loin en parlant de la prière, mais il nous faut disculper par avance notre auteur de tout soupçon de panthéisme. (Cf. S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, p. 70 sq.). Les textes les plus forts que nous relevons dans son œuvre, respectent toujours l'intégrité de la personne du moine même dans l'union la plus haute avec Dieu. La béatitude du ciel, selon lui, ne supprime pas les facultés spirituelles, elle les avive, au contraire, et les améliore (*Col.* 1, 14 P. 24 PL., 504). C'est alors, cependant, que se réalisera en plénitude, le mot de l'apôtre : Dieu sera tout en tous, mais dès ici-bas le moine s'efforce de vivre cette parole dans ses *actes* et dans ses *pensées* (*Col.* 7, 6 P. 189 PL., 677). Il s'agit donc d'une union de l'âme et de Dieu dans une activité dont Dieu est le terme, mais non pas le principe unique. Dans la Conférence 10, la même expression paulinienne, en effet, caractérise l'état d'une âme purifiée et vivant dans un échange d'amour avec Dieu analogue à l'union des personnes divines et qui transforme le moine, non pas dans son être, mais dans son activité : « son amour, son désir, son zèle, son effort, sa pensée, tout ce qu'il vit, tout ce qu'il respire sera Dieu » (*Col.* 10, 6-7 P. 192 PL., 827). Nous reconnaissons ici à la fois la plénitude et les limites qu'il faut donner à la divinisation du moine par la contemplation et la charité : celle-ci lui communique le sentiment filial dont parlait le Sauveur : « ut dilectio qua dilexisti me in eis sit et ipsi in nobis » (*Col.* 10, 7 P. 293 PL., 827). Elle fonde une intimité avec Dieu qui n'a plus rien de la crainte de l'esclave ou de l'intérêt du mercenaire, mais rappelle le respect du fils pour son père, du frère pour son frère, de l'ami pour son ami, de l'époux pour son épouse (*Col.* 11, 13 P. 329 PL., 865), comme le Pater nous apprend à le demander (*Col.* 9, 18 P. 266 PL., 788). Rien en tout cela ne fait penser à une confusion panthéistique de substance.

La spiritualité de Cassien qui reproduit exactement celle d'Evagre et d'Origène, est donc une mystique pour qui Dieu se fait présent à l'âme et la transforme par une union, connaissance et amour tout à la fois, dont l'« esprit » (mens, cor), est l'organe. Mais parce que la « connaissance » dont il s'agit n'est pas une spéculation par voie dialectique abstraite, mais une expérience concrète et vitale, elle exige des conditions extérieures et intérieures, qui se trouvent, en fait, rarement ou jamais réalisées en dehors de la vie monastique.

2. Une doctrine de la perfection monastique. — Nous comprenons maintenant pourquoi Cassien n'écrit que pour les moines.

A) Dieu et l'âme humaine. — Ce n'est certes point qu'il adopte une attitude pessimiste à l'égard du monde et des réalités matérielles. Il s'élève, au contraire, à la suite d'Origène, contre le dualisme des hérésies ambiantes : gnosticisme et manichéisme (cf. Origène, *De Principiis*, I, 4, 3 PG., 11, 158; *ibid.*, I, 8, 4 PG., 179).

« Nihil bonum nisi deitas sola » (*Col.* 23, 3 P. 643 PL., 1248; cf. *Instit.* 8, 4 P. 154 PL., 327; *Col.* 23, 9 P. 653 PL., 1259; *Col.* 6, 14 P. 174 PL., 665). Cette proposition qui est comme la clé de voûte de la doctrine de Cassien signifie que Dieu seul possède par essence la perfection parce que seul il est spiritualité pure : « Il est invisible, ineffable, incompréhensible, d'une excellence au-dessus de toute expression, simple et non composé » (*Instit.* 8, 4 P. 153 PL., 327; cf. *Col.* 10, 3 P. 288 PL., 623). Les « blasphémateurs » sont les anthropomorphites et généralement tous ceux qui par un littéralisme grossier attribuent à Dieu les passions et les troubles de l'âme humaine (*Col.* 10, 5 P. 290 PL., 824; *Instit.* 8, 3 P. 152 PL., 326). Dieu est parfaitement simple (incompositus). Qui dit multiplicité dit mouvement, c'est-à-dire changement, possibilité de croissance ou de diminution. La bonté de Dieu réside dans son immutabilité (*Col.* 6, 14-16 P. 173 PL., 664). On reconnaît là des idées familières à Origène et plus précises chez Evagre (cf. W. Bousset, *Apophtegmata* p. 322; I. Hausherr, RAM., 1934, p. 69).

En face de l'immutabilité divine, la nature créée est essentiellement changeante et instable. En conclure qu'elle est mauvaise par elle-même serait oublier qu'elle vient de Dieu. Il y eut, en effet, création « ex nihilo » car la bonté de Dieu implique sa fécondité : comment l'imaginer oisif et solitaire? (*Col.* 8. 7 P. 222 PL., 731). Mais la créature n'a de bon que ce qu'elle tient de Dieu : les êtres matériels lui doivent d'être utiles à l'homme dans sa vie terrestre et surtout de l'aider à connaître leur Créateur; les créatures spirituelles aspirent à l'immutabilité de la vie éternelle qui constitue leur participation suprême à la bonté même de Dieu, car « rien n'est stable par soi-même, rien n'est immuable, rien n'est bon que Dieu » (*Col.* 23, 3 P. 643 PL., 1247). Pour Cassien, comme pour ses maîtres alexandrins, nous l'avons vu, le problème de la perfection chrétienne n'est autre que celui de l'assimilation de la créature spirituelle à la perfection divine.

La possibilité de cette assimilation se fonde sur une parenté de nature qui découle de l'origine même de l'âme. La chair est née de la chair, son germe est de la terre; elle retournera à la terre. Un esprit n'engendre pas; une âme n'est pas née d'une autre âme : créée immédiatement par Dieu, l'âme est faite pour retourner à Dieu (*Col.* 8, 25 P. 246 PL., 768).

Or l'âme humaine reçut de Dieu en don gracieux dès son origine le libre arbitre (*Instit.* 12, 18 P. 219 PL., 455; cf. *ibid.*, 4, P. 208 PL., 428), mais en même temps la connaissance d'une loi insérée en elle avec sa nature. Dès lors, sa participation à la bonté de Dieu se trouve être ici-bas l'acceptation libre de la volonté divine. La Loi de Moïse n'est qu'un remède accordé à l'homme en raison de son infidélité : elle lui est imposée du dehors; ses injonctions et ses sanctions eussent été inutiles si la licence et le péché n'avaient corrompu la connaissance que l'homme avait de la loi intérieure gravée en lui par Dieu (*Col.* 8, 23 P. 241 PL., 762). Sous cette forme donc l'acceptation de sa dépendance vis-à-vis de son Créateur s'impose à tout homme de par sa nature. Mais pour le chrétien, la possibilité d'une union plus intime avec Dieu l'engage dans un régime de vie plus parfait. A la lumière de la révélation, il prend conscience qu'il porte en la portion la plus précieuse de son âme l'image divine; il reconnaît qu'il est destiné à une vie immortelle (*Col.* 1, 14 P. 23 PL., 504). La charité où s'exprime sa dignité de fils adoptif (*Col.* 11) devient la norme de sa vie morale. L'idéal de vie qui en découle s'oppose à la simple conformité de l'homme à sa nature — selon les formules chères à Cassien — comme la « liberté de la grâce » à l'« obligation de la Loi ». Mais il implique l'acceptation intégrale de l'Évangile. L'auteur des *Conférences* enchérit donc, comme l'avait fait déjà Origène, sur les exigences de la perfection chrétienne préconisées par

Clément d'Alexandrie. Il stipule l'incompatibilité de la vie conjugale avec elle (cf. W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes*, p. 52-54).

B) « Les serviteurs de la loi » (legis famuli). — Cassien ne condamne pas le mariage (*Col.* 21, 10 P. 585 PL., 1182). Un long discours de l'abbé Jean met en parfaite lumière que le renoncement du moine est un conseil, non pas une obligation (*Col.* 21, 2-8 P. 574 PL., 1171). Cassien voit précisément dans cette générosité toute spontanée un caractère essentiel de la perfection évangélique.

« Donner les prémices et la dîme au Seigneur », c'est seulement « sub legis terrore consistere ». La « grâce de l'Évangile » est un sommet où le chrétien accède par un don qui dépasse les strictes exigences de la Loi. Seuls ceux qui renoncent au mariage ou tout au moins à son usage peuvent y parvenir (*Col.* 21, 9 P. 583 PL., 1181; cf. *Col.* 14, 7 P. 403 PL., 961).

Mais que penser des chrétiens qui n'ont pas « résolu de renoncer au siècle et de mourir au monde »? Ils ne sont pas à confondre avec les « transgresseurs de la Loi ». S'ils ne parviennent pas aux sommets où l'Évangile voudrait les faire monter, ils ne s'enlisent pas « ad ima ». Echappant à la damnation, ils se privent en ce monde et en l'autre de la gloire des parfaits. Ce sont d'« honnêtes gens », mais non pas de ceux à qui appartiennent fortune, honneur et gloire sur le plan de la vie spirituelle (*Col.* 21, 6 P. 579 PL., 1178).

La vie conjugale, selon Cassien, dénote de la part du chrétien le refus d'adhérer librement au programme de générosité que lui propose le Sauveur. Elle suppose. en outre, comme l'acceptation d'une certaine servitude vis-à-vis du péché. Le mariage tempère la concupiscence et la canalise : il ne la détruit pas. C'est une flamme qu'il alimente : il est difficile qu'elle ne jaillisse parfois hors du foyer. Ne pas retrancher du licite est s'exposer à accepter l'illicite. Et ainsi par le seul fait de ne se point mettre à l'abri, la volonté se souille (*Col.* 21, 33 P. 608 PL., 1211).

Au contraire, le renoncement de l'âme religieuse permet au feu de la charité de consumer les désirs de la chair. La « grâce de l'Évangile » libère des menaces du péché; elle ne se contente pas d'émonder les rameaux du mal; elle arrache jusqu'aux racines d'une volonté mauvaise (*Col.* 21, 33 P. 609 PL., 1214).

Ainsi donc, quiconque ne fait pas ce que l'Évangile enseigne de plus parfait, serait-il baptisé ou aurait-il adopté l'extérieur du moine, n'est pas « sous la grâce », mais « sous la Loi », embarrassé dans les chaines du péché. Deux fois coupable, certes, le chrétien qui, non content de mépriser les conseils du Christ, transgresse la loi de Moïse. Par contre, le moine seul conquiert la liberté dont parle l'Apôtre et qui se trouve « là où est le Seigneur » parce qu'il accepte dans sa plénitude la rigueur de la perfection évangélique. (*Col.* 21, 34 P. 611 PL., 1215).

Le public auquel s'adresse Cassien est, comme on voit, strictement limité. Il ne condamne ni ne méprise ceux qu'il appelle « les observateurs de la Loi ». Il les soumet, toutefois, en face de la perfection évangélique à un ostracisme qui nous paraît aujourd'hui trop sévère.

C) Les « renonçants » : cénobites et anachorètes. — Cassien donne volontiers aux moines le nom de « *Renonçants* ». Il souligne ainsi l'aspect négatif de l'état dont ceux-ci font profession : pour « manifester le désir de se tourner vers Dieu » ils doivent « renoncer au monde » (*Instit.* 4, 1 P. 49 PL., 151). Ce « renoncement », Cassien le considère comme un « vœu » sans spécifier par ailleurs sous quelle forme il s'accomplit. C'est l' « oratio », l'« εὐχή » des Grecs : « Nous faisons un vœu lorsque, renonçant à ce monde, nous promettons de nous appliquer de toutes nos forces au service de Dieu ». L'allusion qui suit à une promesse de pauvreté et de chasteté n'est pas assez claire pour qu'on puisse y reconnaître le vestige d'une formule de vœu proprement dite (*Col.* 9, 12 P. 261 PL., 783).

Cassien cherche à découvrir le sens de ce « renoncement » en remontant à ce qu'il croit être les origines du monachisme. La tradition dont il se fait l'écho nous intéresse non pour sa valeur objective, mais pour la conception qu'elle reflète de la vie monastique.

a. — **La « vie apostolique ».** — Selon cette tradition — dont Cassien est d'ailleurs le plus ancien témoin connu — c'est la « vie apostolique » qui se perpétue dans les monastères. On entend par là l'idéal et les usages de vie commune établis par les Apôtres à Jérusalem, vécus en perfection par les tout premiers chrétiens. Les païens et les juifs entrés dans l'Église en grand nombre et mal assimilés par le christianisme avaient été cause d'un certain refroidissement de la ferveur primitive. La mise en commun des biens de la fortune si caractéristique de la société chrétienne à ses débuts avait cessé d'être comprise. Refusant de pactiser avec ce relâchement, des fidèles s'éloignèrent hors des cités pour se mettre à l'abri de la « contagion » : ils peuplèrent les campagnes y formant peu à peu ces « communautés » (coenobia) où survécut la ferveur des temps apostoliques. Telle était, au dire de Cassien, l'origine des cénobites et de leurs monastères (*Col.* 18, 5 P. 511 PL., 1096). C'est donc une idée essentiellement communautaire qui préside aux épreuves que doit subir le postulant pour manifester son renoncement. La pauvreté vaut surtout par l'esprit de dépendance qu'elle doit assurer. Aussi faut-il qu'elle traduise un détachement intérieur absolu vis-à-vis des biens abandonnés; faute de quoi le sens de la discipline monastique, de l'obéissance et de l'humilité qu'elle réclame, échapperait, rendant vaine toute persévérance (*Instit.* 4, 3 P. 50 PL., 156). Autre exigence de la vie commune : la suppression de toute inégalité de fortune. Nourriture, vêtement, tout doit si bien être commun à tous que Cassien regarde comme une vraie faute (crimen) pour le moine le fait de dire : « Mon livre, ma table... » Ce particularisme ruinerait l'union des cœurs et l'autorité de l'abbé (*Instit.* 4, 5, 12 sq.). Cassien songe peut-être aux Thérapeutes dont parle Philon (édit. Cohn. 6, p. 56-71) quand-il rappelle que les premiers ancêtres des moines se nommaient « μονάζοντες ». Même lorsqu'ils se sont groupés, ce titre de « solitaires » se justifie par leur attitude à l'égard de la société chrétienne : ils vivent à l'écart, renonçant au mariage et à la vie de famille. Sauvegarde contre la « contagion » du relâchement, la continence a une portée spirituelle sur laquelle nous reviendrons. Elle contribue aussi à constituer le monastère en société close où les principes de l'Évangile et l'exemple de la primitive Église peuvent conserver leur pleine vigueur sanctificatrice (*Col.* 18, 5 P. 511 PL., 1096). L'idée de règles codifiées ne se rencontre pas chez Cassien, mais nombre de ses formules s'incorporeront au patrimoine dans lequel maintes « Règles » de vie religieuse puiseront dans l'avenir (cf. *infra* : l'influence).

b. — **Anachorètes et cénobites.** — Cassien fait naître du tronc cénobitique, comme fleurs et fruits, les anachorètes. Sans remonter aux apôtres, leur institution se réclame de saint Paul ermite et de saint Antoine. Le motif de leur sécession dans le désert n'est pas la lâcheté, bien que la persécution ne fut pas étrangère à leur résolution. Ils désiraient atteindre « un autre genre de perfection ». Leurs modèles, dans l'Ancien Testament, sont Élie et Élisée, dans le Nouveau, saint Jean-Baptiste (*Col.* 18, 6 P. 511 PL., 1101). Ils ont créé « un second ordre de moines » tant la manière dont ils poursuivent leur but diffère de celle des cénobites. Ce sont des hommes aguerris, que leur passage dans un monastère cénobitique a dépouillé de leurs vices. Ils affrontent le démon non plus dans ses ruses sournoises, mais dans ses assauts découverts. La perfection de leur état comporte sans doute l'amour de toutes les vertus; pourtant l'amour de la solitude, la frugalité, la rigueur de leurs macérations sont caractéristiques de leur physionomie morale (*Instit.* 5, 36 P. 108 PL., 255; *Col.* 18, 6 P. 511 PL., 1100; *Col.* 19, 2 P. 535 PL., 1128; *Col.* 3, 1 P. 68 PL., 557).

Cénobites et anachorètes constituent deux espèces de moines que Cassien appelle « parfaits ». Il ne cache pourtant point son admiration pour la vie contemplative des seconds. Il ne tarit pas d'éloges pour ces « athlètes du Christ », ces « hommes insignes », ces « astres brillant dans la nuit de ce monde » (*Col.* 11, Praef P. 311 PL., 844; *Col.* 3, 1 P. 67 PL., 557). Il exalte l'ordre des anachorètes comme « plus excellent », leur avancement dans la vertu comme « plus sublime » (*Instit.* 5, 36 P. 108 PL., 255). Par l'expression nette de ses préférences, Cassien est fidèle aux tendances de ses maîtres alexandrins.

La fin de la vie monastique est définie, nous l'avons vu (*supra* col. 226), union à Dieu par l'esprit (mens). « Tel doit être notre effort principal, telle la perpétuelle orientation de notre cœur : toujours être unis d'esprit à Dieu et aux choses divines » (*Col.* 1, 8 P. 14 PL., 490; *Col.* 9, 6 P. 257 PL., 778). Chacune des formes de la vie monastique tend à sa manière vers ce haut idéal que ne cesse de contrarier la « loi du péché » (cf. *infra*) : « La fin du cénobite est de mortifier et de crucifier toutes ses volontés et, conformément au salutaire précepte de la perfection évangélique, de ne songer aucunement au lendemain... La fin de l'ermite est d'avoir l'esprit dégagé de toutes les choses terrestres et de s'unir ainsi avec le Christ, autant que l'humaine faiblesse en est capable » (*Col.* 19, 8 P. 542 PL., 1138).

La « fin du cénobite » est décrite avec plus de détails dans le discours de l'abbé Pinufe rapporté au Livre IV des *Institutions*. Dans la vie commune l'union au Christ se réalise par *l'imitation* de ses vertus et de sa passion. Le cénobite « crucifie ses volontés » quand il pratique l' « humilité du Christ », la « pauvreté du Christ » (*Instit.* 4, 5 P. 50 PL., 158). Mort à ses désirs, à ses affections, mort au monde avec le Christ qui vit en lui, la crainte de Dieu l'assujettit de son plein gré à la loi divine; celle-ci se substitue à sa volonté propre, car un homme crucifié ne peut être que détaché des « éléments de ce monde » (*Instit.* 4, 34-35 P. 72 PL., 194).

L'imitation du Christ par la « vie active » du coenobium (*Col.* 1 Praef P. 4 PL., 479) est la préparation d'une union plus intime. Le monastère cénobitique est, par sa discipline extérieure, le lieu d'entraînement (palaestra) qui prélude à la contemplation (*Col.* 18, 11, P. 517 PL., 1111).

Ce qui caractérise la vie de l'anachorète, c'est la place qu'elle fait à la « contemplation de Dieu » : tout y est dirigé vers elle (cui semper intenti sunt — *Col.* 1 Praef. P. 4 PL., 479). Nous aurons à préciser en quoi consiste cette union intime avec Dieu. Notons ici qu'elle s'accompagne pour l'anachorète d'extases et de ravissements qui portent l'âme à un état de pureté ignoré de la plupart des cénobites (*Col.* 3, 7 P. 75 PL., 567; *ibid.* 22 P. 95 PL., 584; *Col.* 19, 9 P. 543 PL., 1139).

Si les « secrets du désert » réservent aux solitaires des jouissances qui sont comme une anticipation de la béatitude angélique (*Col.* 19., 5 P. 538 PL., 1132; *Col.* 10, 7P. 293 PL., 827), c'est que le renoncement qu'ils professent les sépare, non pas seulement des biens profanes, mais de la communauté humaine elle-même. Le haut éta d'union divine, qu'ils aspirent à réaliser dès ici-bas, exige une liberté incompatible avec les préoccupations du commerce des hommes. On disait du farouche abbé Paphnuce qu'il « vivait avec les anges » (*Col.* 19, 5 P. 538 PL., 1132; *Col.* 3, 1 P. 68 PL., 559).

Ainsi donc, « mourir pour être avec le Christ » comme le souhaitait l'Apôtre, c'est bien déjà ce que fait l'anachorète (*Col.* 23, 5 P. 647 PL., 1252 (6). A cette union déjà céleste aspire aussi le cénobite. Sa réalisation effective demeurera pour lui, toutefois, exceptionnelle : les œuvres qu'entraîne la vie de communauté et qui dispersent l'esprit, y sont ordinairement un obstacle (*Col.* 19, 8 P. 541 PL., 1138). Vers leur commune « fin » le cénobite tend par une voie plus sûre, l'anachorète par une voie plus « sublime ». L'un et l'autre résolvent le problème de leur perfection personnelle par la sincérité d'une vie fidèle à ses engagements. On comprend que pour stigmatiser les contre-façons du monachisme, Cassien se contente d'en dénoncer le mensonge foncier. Par la bouche de l'abbé Piamon, il décrit ces Sarabaïtes impatients, cupides, ennemis de tout ce qui contrarie « leurs volontés ». Ils ont emprunté le costume des « Renonçants », usurpé la demeure monacale; ils prennent le contre-pied du « renoncement » intérieur : tout ce qu'ils affichent au dehors se retourne contre eux (*Col.* 18, 7 P. 516 PL., 1102).

c. — **La vocation.** — Cassien entend sauvegarder avant tout la liberté de l'homme et la souple conduite de la grâce. Réaliste, il constate la rareté d'une « perfection consommée » qui atteigne les hauts sommets de l'union contemplative sans retrancher aucune des sollicitudes de la charité envers les hommes (*Col.* 19, 8-9 P. 541 PL., 1138). La doctrine du corps mystique justifie, cependant, son optimisme. Vaine lui paraît l'ambition du moine qui penserait briller dans toutes les vertus (*Col.* 14, 5 P. 401 PL., 959). Ce qui importe, c'est que dans l'Église demeure la perfection du Christ comme divisée entre ses membres. Pour la reconstituer dans son ensemble, le moine devra imiter l'abeille et butiner en observant dans l'un une vertu, dans l'autre une autre (*Instit.* 5, 4 P. 83 PL., 207). L' « utile », le « convenable », c'est l'effort persévérant et approprié à l'état de vie choisi, à la « grâce » reçue. On pourra donc admirer les grands ascètes, les louer, mais on se gardera d'abandonner sa « profession » tant qu'on ne s'y sera pas rendu parfait.

La tentation d'imiter les voisins est maitresse d'inconstance (*Col.* 14, 4-7 P. 400 PL., 956). Autant Cassien se montre sévère pour cette inconstance, autant il conseille la prudence dans le choix initial d'une forme de vie. Il répète que tout ne convient pas à tous. David aurait-il triomphé sous l'armure de Saül ? Cassien ne souhaite pas que tous ses disciples fuient au désert : « pour beaucoup, l'anachorétisme, loin de porter des fruits, serait pernicieux » (*Col.* 24, 8 P. 682 PL., 1296). Avant de fixer sa résolution chacun doit mesurer ses forces. La « discrétion » qui tempère les directives de Cassien par le souci de les adapter, l'avertit que la grâce, sous le signe d'un « appel » de Dieu, domine nos destinées spirituelles.

Il distingue un triple mode de « vocation » au « renoncement » monastique. Dieu parle directement : c'est le cas d'Abraham et de saint Antoine. Dieu parle par les exemples ou les enseignements d'un homme; c'est le cas d'Israël sauvé par Moïse; ou bien — et c'est le mode le moins élevé et le moins certain — Dieu parle par les événements : tel l'abbé Moïse devenu moine pour échapper au châtiment de ses crimes. Cassien reconnaît que ces « trois vocations » sont inégalement hautes mais il insiste surtout sur la nécessité d'y correspondre avec persévérance. (*Col.* 3, 3-5 P. 69 PL., 563).

Réaliste, l'auteur des *Conférences* reste donc optimiste parce qu'il sait que Dieu est le maître de ses dons, mais un maître qui ne trompe l'effort loyal et généreux d'aucun de ses serviteurs. Aussi les *Conférences* s'achèvent-elles sur des pages qui exaltent « la douceur et suavité du joug du Christ ». Cette douceur résulte d'une vie engagée sur une « voie de la perfection » voulue par le Christ, d'une mortification qui nous dépossède pour nous livrer au Christ vivant en nous. En face de la joie spirituelle, fruit de l'union au Christ, Cassien se plaît à faire ressortir ce qu'a de décevant la tiédeur du moine victime de ses propres passions. Impassible parmi les séductions du monde, le moine qui marche sur « la voie royale » où le Christ et ses saints l'ont précédé; insensé, le présomptueux qui s'écarte de ce droit chemin. Pour le premier, les épreuves se tournent en joie, tant les biens qu'elles procurent dépassent ceux du monde. Cassien refuse de suivre les millénaristes dans l'explication qu'ils donnent du centuple promis par l'Évangile. Les parfaits, qui se comportent vraiment en fils adoptifs de Dieu, en héritiers de sa gloire, bénéficient de ce centuple dès cette vie. Le renoncement à leur famille selon la nature leur a donné une multitude de frères affectionnés dans le Christ; le renoncement à des biens temporels leur obtient un grand nombre de monastères où ils sont d'autant plus chez eux que leur vie se fait plus sincère. Mais Cassien met parfaitement en lumière que ces perspectives optimistes se doublent des exigences les plus crucifiantes (*Col.* 24, 23-26 P. 698 PL., 1315).

Le centre de cette spiritualité est en Dieu. Toute l'ascèse de Cassien est un effort méthodique de déification. Il la considère sous deux aspects fondamentaux : l'un « actif » ou « pratique »; l'autre « contemplatif » ou « théorique ».

II. L'ASCÈSE OU « SCIENCE PRATIQUE ». — C'est dans la conférence 14 que Cassien nous présente le plan le plus synthétique de la vie ou, selon le terme qu'il emprunte au vocabulaire de l'École alexandrine, de la *science* spirituelle.

La vie religieuse (religio) est ordonnée a la « contemplation des réalités invisibles » (invisibilia sacramenta). Ici-bas, la « contemplation des choses divines » se confond pratiquement avec la « contemplation des sens plus mystérieux de l'Écriture ». C'est donc la méthode propre à y conduire qu'entend retracer le théoricien de l'ascèse monastique. *Scientia actualis* et *scientia theoretica* sont non seulement comme deux aspects, mais comme deux degrés de la science propre aux moines. Les cénobites comme les anachorètes doivent parvenir à la « science spirituelle ». Ils s'y disposent par la « science active », par l'ascèse qu'exercent soit la solitude et le silence, soit la vie commune et les obligations qu'elle comporte : soin des malades, assistance des pauvres, application à l'étude, etc... (*Col.* 14, 4 P. 400 PL., 956). C'est assez dire que l'homme entier se trouve engagé dans l'acquisition de cette sorte de connaissance qui est moins une spéculation qu'une expérience.

La « science pratique » comprend deux degrés : la connaissance des vices et de leurs remèdes; la connaissance des vertus et leur acquisition progressive.

1) LA CONNAISSANCE DES VICES. — Le premier degré de cette science se distingue du second comme un combat encore incertain diffère de la victoire acquise. Vices et vertus, en effet, s'opposent de telle sorte qu'on ne saurait concevoir un état neutre : « Les vertus et les vices ne peuvent habiter ensemble... mais quand les vices ont été vaincus par les vertus, chacune occupe la place du vice contraire » (*Col.* 5, 23 P. 147 PL., 639).

Le tour concret que prend sous la plume du moraliste chrétien la description des faits psychologiques tient à ce qu'il les présente dans le cadre des « deux royaumes » et à ce qu'il met en scène l'antagonisme de deux personnages bien réels aux yeux des croyants : le Christ et le diable : « Tout se passe dans le sanctuaire profond de l'âme. Lorsque le diable en a été chassé et que les vices n'y règnent plus, conséquemment s'établit en nous le règne de Dieu... Or, en nous il ne peut y avoir que la connaissance ou l'ignorance de la vérité, l'amour du vice ou de la vertu, par quoi nous donnons la royauté de notre cœur, soit au diable, soit au Christ » (*Col.* 1, 13 P. 19 PL., 497 cf. *Ibid.*, 14 P. 21 PL., 499; *Col.* 9,19 P. 268 PL., 791).

a) LE DIABLE. — Cassien n'a point retenu les hypothèses erronées d'Origène. Il emprunte cependant au Livre I du *De Principiis* la plupart des traits de sa démonologie.

Dieu avait créé les « Puissances célestes », selon une hiérarchie librement voulue par lui bien avant l'univers terrestre. Les mauvais anges sont tombés par leur propre faute (*Col.* 8, 8 P. 225 PL., 735). Dieu ne pouvait les créer que bons; leur orgueil en a fait des « menteurs » (*ibid.* 25 P. 246 PL. 768). Ce péché est antérieur à la séduction d'Ève (*Col.* 8, 8 P. 223 PL., 734). En conséquence de cette complaisance en lui-même que Cassien appelle » élévation du cœur » (elatio cordis), Lucifer, « le plus brillant d'entre eux », est le jouet de la plus cruelle des tyrannies : au lieu de la liberté originelle, il ne connait plus que l'instabilité, le perpétuel déséquilibre d'une nature infirme laissée à elle-même (*Instit.* 12, 4 P. 208 PL., 426). Les démons en effet, sont des puissances célestes qui ont été précipitées « ad ima » ou « ad terrena ». Nulle expression ne marque plus fortement leur déchéance.

Ils restent, à vrai dire, invisibles, étrangers à nos fatigues et à nos soucis corporels (*Col.* 8, 12 P. 228 PL., 740); mais ils sont terrestres par leurs goûts, par les vices qui les attachent aux instincts bas de l'animalité (*Col.* 8, 21 P. 236 PL., 755). Toutefois, ne les imaginons pas doués d'un corps semblable au corps humain. C'est par un abus du littéralisme qu'on a pu faire croire à propos de *Gen.* 6 que des relations sexuelles avaient existé entre les démons et les filles des hommes (*Col.* 8, 21 P. 236 PL., 756). Dieu seul étant incorporel, ils possèdent un corps, dont la substance est semblable à l'air : « aeriae potestates », les démons peuplent de leurs troupes compactes nos régions atmosphériques. Ils sont toujours en quête du mal et en lutte incessante avec les bons anges (*Col.* 8, 12 P. 228 PL., 740). L'Écriture atteste que deux esprits se disputent les nations; de même, chaque homme — et Cassien se réfère ici au *Pasteur* d'Hermas — vit sous cette double influence (*Col.* 8, 17 P. 233 PL., 750). La tactique et la discipline de ces armées du mal s'éclairent par les révélations privées auxquelles Cassien ne craint pas de faire appel comme à des témoignages de la tradition vivante : telle l'anecdote du moine qui en songe assista au conseil de guerre des démons (*Col.* 8, 16 P. 231 PL., 747; cf. *Vitae Patrum*, 5, 5 PL., 73, 885).

L'âme de l'homme pécheur a l'excuse d'être tentée du dehors, par la chair; chez les démons, c'est la volonté en elle-même qui est devenue vicieuse; aussi leur déchéance est-elle sans remède, leur malice sans merci (*Col.* 4, 14 P. 109 PL., 602).

b) La Psychologie des vices. — Pour comprendre le jeu respectif des vertus et des vices dans le combat spirituel, il importe de rappeler comment Dieu et le démon agissent sur l'âme humaine. Dieu seul, parce qu'il est « incorporel », a le pouvoir de pénétrer les substances intellectuelles (= spirituelles) « de telle sorte qu'il observe et inspecte les pensées et tous les mouvements secrets de l'esprit humain » (*Col.* 7, 13 P. 193 PL., 685). Les démons ne connaissent ce qui se passe dans l'âme que par le comportement extérieur de l'homme. Du résultat de leurs suggestions, ils ne perçoivent que le retentissement sensible (*Col.* 7, 15-16 P. 194 PL., 687, cf. Evagre, *Pract.* II, 47). Si l'intime de l'âme leur reste fermé, ils y ont pourtant des complicités, car les vices sont pour eux comme « des machines de guerre » (*Instit.* 10, 3 P. 176 PL., 368). Cassien se conforme à la tradition (cf. M. Viller. *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime*, RAM, 1930, p. 181) lorsqu'il identifie pratiquement l'action diabolique avec celle des vices : l'homme dont l'âme est ligotée par les passions et les voluptés est plus dangereusement esclave du démon que s'il était possédé dans son corps (*Col.* 7, 25 P. 203 PL., 702). L'explication que Cassien fournit de l'obscurcissement intellectuel qui accompagne la possession corporelle nous montre qu'il dénie au démon toute influence directe sur les facultés spirituelles : cette possession agit, selon lui, comme une sorte d'ébriété résultant de la compression des membres où réside « la vigueur de l'âme » (*Col.* 7, 12 P. 192 PL., 681; cf. *Col.* 22, 3 P. 618 PL., 220 : action du démon sur la physiologie durant le sommeil).

La théorie des passions qu'expose le moine marseillais à la suite des Alexandrins est empruntée surtout au Portique. Ces affections de l'âme ont leur racine dans l'imperfection d'une nature qui n'est pas celle de Dieu. « Dieu seul est immuable » (*Col.* 6, 14 P. 175 PL., 664). L'âme humaine dans son état primitif, de même que l'ange, tenait d'une « grâce » du Créateur sa « stabilité ». Le châtiment du péché, c'est l'agitation qui ramène l'être créé au sentiment de l'« infirmité de sa propre nature » (*Instit.* 12, 4 P. 209 PL., 428). L'effort ascétique aidé de la grâce a pour but de reconquérir cette immobilité dans le bien que l'ange possède non de par sa nature, mais de par « la grâce du Dieu immuable » (*Col.* 6, 16 P. 175 PL., 666).

Sous la plume de Cassien, le terme « affectus » désigne d'une manière générale les « mouvements » de l'âme (*Instit.* 7, 3 P. 13 PL. 294; *ibid.* 8, 20 P. 164 PL., 349 (19); *Col.* 1, 14 P. 23 PL. 503; *Col.* 11, 7 P. 320 PL., 853); passio, perturbatio, morbus, vitium marquent chacun une nuance péjorative (cf. L. Wrzol, *Divus Thomas* (Frib.), 1922, p. 286). C'est le Créateur qui a déposé dans l'âme les germes des passions pour des fins utiles (*Instit.* 7, 3 P. 131 PL., 293; *Instit.* 8, 9 P. 157 PL., 339; *Instit.* 9, 10 P. 170 PL., 358). L'avarice seule fait exception : elle ne répond à aucune finalité naturelle et n'a d'autre origine qu'une perversion de l'esprit (*Instit.* 7, 1 P. 130 PL., 291; *Col.* 5, 8 P. 128 PL., 619). La malice de la passion mauvaise réside dans « l'excès » (nimietas) (*Col.* 21, 22 P. 595 PL., 1195) qui s'oppose à la modération et au juste milieu de la vertu (*Col.* 1, 23 P. 35 PL., 520).

En tout ceci Cassien reproduit l'enseignement des cercles alexandrins (cf. W. Bousset, *Apophtegmata*; I. Hausherr, *De Doctrina spirituali christianorum orientalium Quaestiones et Scripta*, p. 164-175; L. Wrzol, *Divus Thomas* (Frib.), 1923 p. 385-404). Lui-même se donne pour écho de la tradition (cuncti) qui s'accordait à compter huit vices principaux (*Col.* 5, 2 P. 121 PL., 611; *ibid.*, 18, P. 143 PL., 635; cf. *Instit.* 5, 1 P. 81 PL., 201). De ces huit vices dérivent autant de familles de passions mauvaises (*Col.* 5, 16 P. 142 PL., 633).

Ailleurs Cassien compare la passion à une humeur maligne (vis noxiae passionis) qui provoque des maladies diverses selon l'organe qu'elle affecte. Comme il admet la trichotomie platonicienne, il reconnaît des vices propres à chacune des parties de l'âme. Mais c'est à l'« infestatio diabolica » — et donc au péché originel — qu'il faut faire remonter le mal auquel l'homme succombe (*ibid.* 17 P. 692 PL., 1308).

Les trois parties de l'âme — Cassien les appelle parfois ses « membres » — sont à des degrés inégaux indépendantes de la chair.

Le λογικόν ou *rationabile* s'identifie avec le νοῦς partie supérieure de l'âme. Divers autres vocables servent à la désigner avec des nuances qui définissent ses diverses fonctions et caractérisent son opposition essentielle à la chair; tels sont : spiritus, mens, cor, animus, ratio, sensus, intellectus et intelligentia, intentio : pensée, imagination, jugement, raisonnement, faculté d'intuition et d'attention, tous les degrés et toutes les formes de la conscience psychologique sont ainsi exprimés par des termes qui se recouvrent parfois à peu près l'un l'autre (cf. L. Wrzol, *Divus Thomas* (Frib.), 1918, p. 429-430). Ce sommet de l'âme humaine lui donne son caractère spécifique; les animaux sont « irrationabilia jumenta » (*Col.* 5, 7 P. 127 PL., 619). Aussi le *rationabile* est-il le siège des vices contre lesquels Adam, avant de succomber, les anges et le Sauveur lui-même ont eu à lutter (*Col.* 5, 6 G. 124 PL., 615). L'ἐπιθυμητικόν anime immédiatement la chair; il en traduit les instincts en désirs. Par lui le corps recherche sa tranquillité, tend à assouvir ses

besoins, à satisfaire ses plaisirs; par là, il lutte contre l'esprit en qui les aspirations de la chair et ses convoitises terrestres ne trouvent nul écho (*Col.* 4, 11 P. 105 PL., 596). Plus résolument encore qu'Origène (cf. *De principiis*, III, 4 PG., 11, 319 sq.) Cassien revendique l'unité de l'âme humaine (*Col.* 4, 10 P. 104 PL., 595). Deux « concupiscences », il est vrai, s'affrontent en une « guerre intérieure et quotidienne ». Ce sont des tendances que Cassien nomme « actuelles », non pas « substantielles », et qui s'affrontent soit simultanément soit en s'exerçant tour à tour dans le même homme. Entre elles deux, la volonté se trouve comme en suspens. Cassien qualifie de « tiédeur » le « milieu » où elle s'immobilise dans une indécision pire que l'excès auquel s'efforce de l'entrainer les deux concupiscences, à moins que, prenant le parti de la vertu, elle ne joue le rôle modérateur qui maintient l'âme dans la « voie royale » (*Col.* 4, 12 P. 106 PL., 597). Faut-il situer cette faculté de « tension » et d'effort intérieur (sudor et contritio spiritus) dans le θυμικόν? Cassien ne semble pas avoir poussé si loin sa synthèse théorique (cf. L. Wrzol, *Divus Thomas* (Frib.), 1918, p. 426). Il se contente d'énumérer les vices qui se rattachent à chacune des parties de l'âme : l'orgueil et la vaine gloire s'attaquent au λογικόν; la gourmandise, la luxure, l'avarice résident dans l'ἐπιθυμητικόν; la colère, la tristesse, l'acédie dans le θυμικόν (*Col.* 24, 15 P. 961 PL., 1307).

Les vices les plus redoutables pour le moine sont ceux qui dépendent le moins du corps. Ni la solitude, ni les macérations ne suppriment ceux du θυμικόν (*Col.* 5, 9 P. 129 PL., 620). Quant à l'orgueil et à la vaine gloire, ils sont d'autant plus agressifs et subtils que l'âme s'est rendue maitresse des autres vices (*Col.* 5, 10 P. 130 PL., 622).

c) Le combat spirituel. — Comme la « loi du péché » dont il est la conséquence, le combat spirituel est devenu pour l'homme, depuis la faute originelle, une nécessité en fonction de laquelle s'organise toute la discipline monastique. Le Christ seul, né d'une Vierge, ignorait la concupiscence (*Col.* 5, 5 P. 124 PL., 614). Loin de déprimer le moine, la conscience de sa déchéance rend plus manifeste l'utilité d'une lutte d'où il pourra sortir « homme spirituel ». Reconnaître cette utilité, ce n'est point négliger le péril que rencontre une volonté faible dans les assauts de la concupiscence qui tentent d'en faire un « homme charnel ». L'absence de combat parait à Cassien, cependant, si préjudiciable qu'il n'hésite pas à préférer — comme déjà Origène, *De Principiis*, III, 4,3 PG., 11, 323 — ce *charnel* à l'« homme animal », c'est-à-dire le libertin dont on peut encore espérer la conversion, au tiède qui ne lutte pas et qu'anathématise l'Apocalypse (*Col.* 4, 18-19 P. 112 PL., 605) Aussi condamne-t-il toute tentative de se dérober à l'effort par une mutilation physique (*Col.* 12, 1 P. 335 PL., 869; cf. *Col.* 7, 2 P. 180 PL., 669 où « l'artifice » humain est opposé à la « grâce de Dieu »); par une évasion lâche dans le désert (*Col.* 18, 13-16 P. 519 PL., 1113; cf. *Instit.* 8, 16 sq. P. 161 PL., 345). Il fait valoir par contre que le combat du moine est un témoignage d'amour (*Col.* 4, 6-7 P. 101 PL., 590), un moyen providentiel de se perfectionner spirituellement (*Col.* 18, 13 P. 520 PL., 1113); de se fortifier contre l'ennemi de nos âmes (*Instit.* 10, 25 P. 193 PL., 398); de purifier la demeure intérieure où Dieu réside (*Instit.* 5, 21 P. 98 PL., 237). Concluons donc que ce combat voulu par Dieu nous est plus avantageux qu'une paix sans mérite (*Col.* 4, 7 P. 102 PL., 592).

L'insistance de Cassien à parler de l'utilité du combat spirituel met en évidence le rôle de la volonté libre dans l'ascèse authentique. Par là encore le disciple des solitaires s'accorde avec les préoccupations antignostiques du didascale d'Alexandrie. Sur le plan spéculatif on sait qu'il n'a pas réussi à formuler en termes irréprochables le concours de la grâce et de la liberté (cf. A. Hoch, *Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade*). Mais sur le plan pratique où se place sa doctrine spirituelle son « semi-pélagianisme » (ce terme est du XVIe s.) fut sans conséquence notable : il touchait l'acte de bonne volonté initial, nullement l'effort de l'âme vers sa perfection. La conférence 13 répond à des polémiques (cf. c. 11 P. 375 PL., 922) que la psychologie et l'empirisme oratoire de saint Jean Chrysostome ne pouvaient suffire à trancher. Cassien, dont la pensée ici est complexe, ne semble pas l'avoir compris.

Le libre arbitre est cette faculté que possède l'homme de choisir entre les pensées qui s'offrent à lui. Il y « consent » ou il les rejette (*Col.* 1, 19 P. 27 PL., 508). Don de la munificence divine que l'homme partage avec l'ange (*Instit.* 12, 4 P. 208 PL., 428), le libre arbitre va de pair avec la raison (*Col.* 13, 12 P. 378 PL., 925). Le chrétien en remercie Dieu comme de l'une des grâces les plus essentielles qu'il lui doive (*Instit.* 12, 18 P. 219 PL., 454). Selon l'usage qu'il en fait, il jouit de la liberté véritable ou se livre au pire des esclavages.

d) Le péché et la tentation. — Le point de vue strictement religieux où se place le moraliste chrétien apparaît dans la manière dont il traite le problème du mal. On retrouve chez Cassien une classification des valeurs morales qui était ordinaire notamment parmi les Stoïciens; mais à la lumière du christianisme les concepts prennent une portée nouvelle. Le seul bien authentique, c'est la vertu; le seul mal véritable, c'est le péché que Cassien définit : « Ce qui, nous séparant du Dieu bon, nous fait l'associé du diable mauvais » (*Col.* 6, 3 P. 156 PL., 650). Le Bien et le Mal se voient ainsi personnifiés. Le caractère volontaire de cette rupture en spécifie l'acte : « A une âme qui refuse son assentiment et résiste, il est impossible que l'on cause jamais le mal du péché. Celui-ci ne pénètre que là où un cœur lâche et une volonté corrompue lui donnent accès » (*Col.* 6, 4 P. 158 PL., 652). L'optimisme chrétien rejette dans la catégorie des choses indifférentes (*media*) les épreuves qui ont l'apparence du mal et le moine sait leur reconnaître des buts de miséricorde voulus par Dieu (*Col.* 6, 5 P. 159 PL., 652). Par contre, il dénonce la faute jusque dans le plus intime secret de la conscience : un souhait, une résolution, sans être formulés, font un pécheur (*Col.* 16, 18 P. 453 PL., 1032; cf. *Col.* 17, 11 P. 471 PL., 1056).

Le péché est un mensonge dont le démon est le père. Sa faute, ce fut l'orgueil, l' « elatio cordis », le refus de reconnaître Dieu pour son Créateur. « Il dit en son cœur : « Je serai semblable au Très-Haut » (Is. 14, 14) et il a été fait menteur. » Il est allé plus loin et promettant au premier homme qu'il serait Dieu, il est devenu père du mensonge et homicide, introduisant Adam dans sa condition de mortalité (*Col.* 8, 25 P. 246 PL., 768).

Pour le chrétien et pour le moine, le péché est, à un titre nouveau, mensonge : il contredit leur « profes-

sion » : « Personne, confesserait-il mille fois de bouche qu'il est chrétien ou qu'il est moine, s'il pèche, ne confesse Dieu ; personne, s'il accepte ce que le Seigneur exècre, ne se souvient de Dieu ; personne ne se déclare véridiquement son serviteur, s'il méprise avec obstination ses préceptes » (*Col.* 1, 14 P. 22, PL., 500). Deux fois coupable, nous le savons, le chrétien qui viole les préceptes mosaïques, sous prétexte qu'il vit « sous la grâce », non « sous la Loi » (*Col.* 21, 34 P. 611 PL., 1215).

C'est par leur effet que Cassien distingue péchés graves (capitalia crimina) et péchés légers (minutae culpae). Les premiers conduisent le pécheur en enfer, ou, ce qui est pareil, le plongent dès ici-bas dans la mort : « Il est, en effet, bien des hommes qui vivent en ce corps de chair et cependant sont morts : ils gisent déjà dans l'enfer et sont impuissants à louer Dieu » (*Col.* 1, 14 P. 21 PL., 500 ; cf. *Col.* 23, 15 P. 661 PL., 1271.) Pour le disciple de l'Évangile la vie éternelle est seule véritable parce qu'elle est celle du royaume de Dieu (*ibid*). Par ailleurs le témoignage de saint Jean nous certifie qu'il est des fautes inévitables (*Col.* 11, 9 P. 324 PL., 860). Elles sont la conséquence de la « loi du péché » et privent les saints eux-mêmes d'une totale impeccabilité. Ce sont ces manquements minimes « dans lesquels le juste tombe sept fois le jour et se relève » : Nous les commettons fréquemment chaque jour, « volontairement, plus ou moins, par ignorance, par oubli, par pensée ou par parole, par surprise ou impulsion, par fragilité de la chair... Nous y tombons avec une telle facilité que l'on dirait une loi de nature. Aussi ne peut-on les éviter complètement, quelque circonspect et vigilant que l'on soit » (*Col.* 20, 12 P. 568 PL., 1168 (11), cf. *Col.* 22, 7 P. 626 PL., 1230 ; *Col.* 9, 22 P. 270 PL., 796). Cassien nous exhorte à puiser dans la constatation de notre misère humilité et confiance ; en outre, il dissipe les scrupules des âmes qui s'abstiendraient de communier en raison de ces fautes « minimes ».

Cet optimisme se retrouve dans sa théorie de la tentation. Le *Pater* nous fait dire : « et ne nous induisez pas en tentation ». Saint Jacques dit par contre : « Bienheureux l'homme qui est tenté ». De fait, la tentation n'est pas mauvaise en soi et l'exemple du Christ nous est garant qu'elle n'est pas le péché. La tentation dont nous demandons à Dieu de nous délivrer, c'est donc celle où succombe notre volonté par son consentement (*Col.* 9, 23 P. 271 PL., 798). En soi, elle est une épreuve dont le Christ nous a appris à sortir vainqueurs pour réparer l'œuvre de mort du premier Adam (*Col.* 5, 6 P. 125 PL., 616 ; cf. *Col.* 22, 10 P. 628 PL., 1232). A lire Cassien, on se rend compte que la tactique du démon n'avait plus guère de secrets pour ses maîtres, les solitaires. Rappelons-nous que Dieu seul pénètre dans l'intime des âmes. Les démons exploitent la concupiscence en profitant soit des circonstances extérieures, soit des dispositions spirituelles de chacun. Ils sont, pour ainsi dire, spécialisés : « Chaque vice, dit Sérénus, a ses démons qui le cultivent particulièrement... Chaque démon cherche, d'autre part, à faire pénétrer dans le cœur des hommes le vice où il trouve lui-même sa joie. Cependant, tous ne versent pas à la fois leurs poisons, mais tour à tour, selon que le temps, le lieu ou les dispositions du sujet y invitent » (*Col.* 7, 17 P. 195 PL., 691).

En dernier ressort, c'est le mécanisme de la connaissance qui explique comment s'opère la tentation. Ici encore Origène frayait la voie (*De Principiis*, III, 2, 4 PG., 11, 308-309) et Cassien se contente d'affirmer que triple est l'origine de nos pensées : Dieu, le diable et nous-mêmes. Voici donc ce que fait le tentateur : « La trame de nos pensées dérive du diable lorsqu'il s'efforce de provoquer notre chute par l'attrait du vice ou par le moyen de secrètes embûches, déployant à nous présenter le mal sous la couleur du bien toute son artificieuse habileté et se transformant à nos yeux en ange de lumière » (*Col.* 1, 19 P. 28 PL., 509). Il se conduit soit en serpent rusé, soit en ange de lumière. C'est sous ces deux images bibliques que Cassien nous décrit la « fraude » diabolique (cf. *Col.* 2, 10-11 P. 48 PL., 537 ; *Col.* 8, 11 P. 227 PL., 738 ; *Col.* 10, 11 P. 304 PL., 837 ; *Col.* 18, 16 P. 529 PL., 1122 (17) ; *Col.* 23, 12 P. 657 PL., 1265 ; *Instit.* 6, 13 P. 122 PL., 284 ; *Instit.* 7, 21 P. 144 PL., 313, etc.). C'est dire qu'elle est toute en souplesse et en astuce subtile. Chaque heure du jour (*Instit.* 2, 13 P. 28 PL., 103 ; *Instit.* 3, 5 P. 40 PL., 134 ; *Instit.* 10, 1 P. 173 PL., 363), chaque âme en particulier a son combat propre à soutenir (*Col.* 5, 27 P. 150 PL., 642). Les anecdotes qui circulaient par les déserts en disaient long sur les fourberies du grand adversaire des moines. Ici, un solitaire considéré avait cédé aux séductions grossières du tentateur obstiné (*Col.* 8, 16 P. 231 PL., 747) ; là, l' « ange de lumière » apparaît sous son vrai visage, tandis qu'il excite le zèle indiscret d'un pauvre moine : c'est à ses traits d' « Éthiopien » qu'il est reconnu par un autre (*Col.* 9, 6 P. 256 PL., 777).

2) La thérapeutique des vices. — Pour Cassien, nous venons de le voir, vaincre le démon et vaincre les vices sont chose identique : « Ce n'est pas un adversaire extérieur que nous avons à craindre ; notre ennemi est enfermé en nous-mêmes. Il nous fait chaque jour une guerre intérieure. Celui-là vaincu, toutes les difficultés du dehors sont affaiblies, tout pour le soldat du Christ sera pacifié et soumis » (*Instit.* 5, 21 P. 98 PL., 257). La tiédeur est la pire alliée du démon (*Col.* 7, 23 P. 201 PL., 700) ; la ferveur, par contre, est l'arme du moine la plus puissante : Satan ne lui résiste pas (*Col.* 8, 18-19 P. 234 PL., 754).

A) Principes généraux. — Le cadre littéraire adopté par Cassien montre assez qu'il n'avait guère l'idée d'une synthèse doctrinale répondant à nos conceptions modernes. Nous nous garderons de grouper sa doctrine selon un plan théorique trop rigide. Il est, cependant, possible de retrouver chez lui les premiers linéaments de ce qui deviendra plus tard la théorie des « trois voies ». La Conférence 20e se présente comme un véritable petit traité de la voie purgative. Elle a pour objet la fin de la pénitence et le signe que l'on a satisfait. Cassien y souligne que l'expiation tend non pas à nourrir notre esprit du souvenir des péchés passés, mais plutôt à nous exciter au bien par l'appétit de la vertu et le désir du royaume des cieux (= de la contemplation) (*Col.* 20, 10 P. 567 PL., 1167 (9). Lorsque toute affection au péché est supprimée, c'est le « signe » que nous avons atteint la perfection de la pénitence, mais on n'y parvient pas sans la possession des vertus (*Col.* 20, 5 P. 558 PL., 1154).

L'âme ne connaît pas, en effet, d'état neutre stable. S'il est vrai que vices et vertus ne peuvent habiter ensemble, qui chasse les uns introduit les autres. Telle est la signification allégorique que donnait de la lutte d'Israël contre les nations du pays de Chanaan une

FORDHAM UNIV. LIBRARY NEW YORK, N.Y.

« ancienne tradition » dont Cassien se fait l'écho. Les nations chananéennes, disait-elle, figurent les vices qui s'acharnent contre l'Israël intellectuel (= spirituel), c'est-à-dire contre la « contemplatio rerum summarum et sanctarum », ou, selon la traduction même du mot hébreu, contre l'état de l'âme « qui voit Dieu » (*Col.* 5, 23 P. 147 PL., 639).

Le combat spirituel est donc une conquête, ou plus exactement une reconquête puisqu'il s'agit d'un retour à l'état originel. Cassien précise qu'il faut deux fois plus d'effort pour arracher les vices que pour implanter les vertus. Serait-ce trop raffiner sur sa pensée que de voir en cette assertion comme le pressentiment d'une étape qui s'insérerait entre le « premier degré de la science active » et ce deuxième « degré » que Cassien met en parallèle avec le « degré plus sublime » de la contemplation et qui appartient manifestement aux parfaits (*Col.* 14, 3 P. 399 PL., 956)? Quoi qu'il en soit, nous essaierons de respecter la marche libre de sa pensée en groupant ses idées ascétiques sous les deux rubriques suivantes : Les dispositions spirituelles. La purification du « cœur ».

B) Les dispositions spirituelles. — La psychologie des anciens n'autorise pas une distinction tranchée entre les « facultés », mais les Alexandrins, comme les Stoïciens, ont mis en particulière lumière l'aspect intellectuel auquel se rattachent les dispositions fondamentales de l'âme aspirant à la perfection.

a) La discrétion. — Cassien n'a pas écrit à la légère que la *discrétion* était « la mère de toutes les vertus, leur gardienne et leur guide » (*Col.* 2, 4 P. 44 PL., 528). Toute la tradition dont il se réclame lui apprenait qu'elle est la disposition indispensable à quiconque entend mener à bonne fin l'édifice de sa vie spirituelle. Origène (*De Principiis*, III, 2, 4 PG., 11, 308-309) et Evagre (cf. M. Viller, *Aux Sources de la spiritualité de S. Maxime*. RAM., 1930, p. 172) lui fournissaient les éléments d'une synthèse empruntée surtout au Portique. Sans ce pouvoir de discernement et de choix pas de libre arbitre ni de perfectibilité morale (*Col.* 1, 17 P. 26 PL., 507). S'il est vrai que nos pensées ont pour origine Dieu, le démon ou nous-mêmes (= notre mémoire et notre attention), le rôle de la discrétion est celui du changeur qui examine, accepte ou rejette les pièces de monnaie selon qu'il les reconnait de bon ou de mauvais aloi (*ibid.*).

La transparence et le pouvoir de réflexion que suppose un tel discernement appartiennent au νοῦς ou *ratio*, partie la plus excellente de l'homme. Cassien dit allégoriquement qu'elle est le « soleil de l'âme » (*Instit.* 8, 10 P. 158 PL., 339 (9). C'est par un jugement pratique (rectum consilium = « φρονήσις » chez Evagre, *Cap. pract.* PG., 40, 1236) qu'elle éclaire la décision droite (discretionis lumen rectique consilii firmitas. *Instit.* 8, 22 P. 165 PL., 352; cf. *Col.* 2, 4 P. 43 PL., 528).

L'habileté de ce changeur spirituel est faite de prudence et d'expérience. Tant d'« opinions » philosophiques ou judaïques prennent un masque de piété : mondanités, hérésies, pensées présomptueuses. Plus d'une chute célèbre parmi les solitaires atteste autant que l'autorité de saint Antoine l'importance de la discrétion dans la vie du moine. Elle sauvegarde sa foi comme l'esprit de sa vocation et, par sa fidélité à la croix du Seigneur, lui fait discerner les pensées frappées à l'effigie du vrai Roi de celles qui le sont à l'effigie du diable (*Col.* 1, 22 P. 34 PL., 520).

La discrétion n'est pas à proprement parler l'antagoniste d'une passion déterminée. Plutôt qu'une vertu, elle est une disposition qui entre dans toutes les vertus, le jugement qui maintient le moine sur « la voie royale », à l'abri de l'un et l'autre excès (praetermittens utramque nimietatem), car, disaient les anciens : « nimietates aequales sunt » (*Col.* 2, 2 P. 41 PL., 526; cf. *ibid.* 16, P. 59 PL., 550). Elle est la « source et la racine » de la vertu (*Col.* 2, 9 P. 47 PL., 536). Puisqu'elle a son siège dans le νοῦς, toutes les passions qui touchent à cette partie de l'âme la blessent elle aussi : la colère qui obscurcit le jugement (oculum mentis noxiis tenebris obcaecante nec judicium rectae discretionis adquirere... capaces poterimus existere. *Instit.* 8, 1 P. 151 PL., 323), l'orgueil et la vaine gloire (*Instit.* 11 et 12).

b) L'humilité. — Dès lors la discrétion ne peut aller sans *l'humilité* qui est la vertu opposée aux vices du νοῦς. Nous avons ici une autre disposition fondamentale de l'« édifice spirituel ». L'humilité est « la mère de toutes les vertus » (*Col.* 19, 2 P. 535 PL., 1128). Elle est l'attitude d'âme qu'implique la croyance du chrétien en l'œuvre de la grâce.

Sur le plan de la vie spirituelle, Cassien est très éloigné du pélagianisme : « Il importe de ne pas nous imaginer posséder la perfection avec nos seuls efforts; bien plus, ces efforts eux-mêmes nous ne pourrions les accomplir sans le secours de l'assistance divine, qui nous inspire, nous reprend, nous encourage, soit que Dieu déverse sa grâce en nos cœurs par l'intermédiaire d'un autre homme, soit qu'il le fasse lui-même en nous visitant » (*Instit.* 12, 16 P. 216 PL., 452; cf. *Col.* 3, 12 P. 84 PL., 575). Il faut ici nous rappeler que Dieu seul pénètre en l'intime de nos âmes pour nous suggérer des pensées bienfaisantes « soit qu'Il daigne nous visiter par une illumination de l'Esprit-Saint, nous élevant à des voies plus hautes, soit qu'il nous châtie par une componction salutaire parce que nous avons manqué de progresser, ou pour les chutes dues à notre lâcheté; soit qu'il nous découvre les mystères du ciel, et tourne vers les perspectives plus parfaites nos desseins et notre volonté » (*Col.* 1, 19 P. 28 PL., 509).

En dépit de formules condamnables, Cassien ne cesse d'exalter la grâce : « Dieu allume, dit-il, en chacun le désir du bien; sa grâce donne ensuite la force de pratiquer les vertus; c'est elle enfin qui assure notre persévérance dans la bonne voie » (*Col.* 13, 18 P. 395 PL., 946). Comme ses maîtres quand il parle de vertu et d'effort vers la perfection, il n'envisage jamais dans l'acte que le complexe divino-humain. L'expression « naturalia virtutum semina » (*Col.* 23, 11 P. 656 PL., 1263) et d'autres similaires ne semblent pas vouloir affirmer davantage que la possibilité pour l'homme de concourir avec la grâce de Dieu, car ces « semences » elles-mêmes pour passer à l'acte (ad incrementum perfectionis) ont besoin d'être « excitées » par la grâce (nisi haec opitulatione Dei fuerint excitata) (*Col.* 13, 12 P. 380 PL., 928).

La prière de demande, l'action de grâces sont l'expression concrète de l'humilité foncière qui s'impose au moine dans ses rapports avec Dieu. L'obéissance et la charité fraternelle sont la manifestation de cette même humilité par rapport aux hommes (*Instit.* 12, 15 P. 215 PL. 450; *ibid.* 18, P. 219 PL. 454; *Col.* 9, 13-14 P. 262 PL. 785).

Humilité et discrétion ont des conséquences pra-

tiques qui portent le moine défiant de lui-même à s'en remettre aux lumières des autres. D'où le rôle du *directeur* et l'importance de *l'ouverture de conscience;* et, d'une façon plus générale, la nécessité de la *tradition* et du *culte* qu'on lui doit.

c) **L'ouverture de conscience.** — Ce ne sont pas des entités abstraites qui s'affrontent dans le combat spirituel (*Col.* 2, 11 P. 52 PL., 541). Aux troupes vivantes des « puissances aériennes », le moine doit opposer la force concrète de sa soumission à un directeur. Les solitaires savaient par expérience que rien ne déjouait les ruses ténébreuses de l'ennemi comme une franche ouverture de conscience. Avant même que la « discrétion » du directeur se soit prononcée, l'ennemi démasqué et flétri se retire (*Col.* 2, 10 P. 48-49 PL., 537; *Instit.* 4, 9 P. 53 PL., 161; *ibid.* 37 P. 74 PL., 197).

Mais il y a de mauvais directeurs qui rendent une telle ouverture difficile. Cassien relève trois défauts principaux où ils ne tombent que trop souvent : ignorance de la « tradition », inexpérience d'une vie conforme à cette tradition, incompréhension à l'égard du dirigé. Ils sont multitude, nous dit-il, ceux qui fondent leur autorité sur leur âge bien plus que sur leur vertu : d'où leur sévérité, leurs maladresses. Ruse subtile du démon que cette carence de la direction fréquemment fatale aux disciples les mieux disposés (*Col.* 2, 13 P. 53 PL. 542). Cassien dessine le type d'un bon directeur en nous décrivant la conduite de l'abbé Apollon : l'humilité était sa vertu dominante; il se souvenait de sa misère et ne s'attribuait pas le mérite de ses succès; il priait pour son dirigé, lui apprenait à mettre en Dieu seul sa confiance (*ibid.* P. 54 PL., 544).

d) **Le culte de la tradition.** — Cassien condamne ces religieux qui veulent être supérieurs avant d'avoir été disciples (*Instit.* 2, 3 P. 20 PL., 82). C'est qu'en réalité les supérieurs eux-mêmes restent toujours des disciples, les disciples de la « tradition ». Ce qu'il nomme ainsi, c'est l'ensemble des maximes et des pratiques issues de l'expérience d'un très grand nombre de prédécesseurs et transmises par des « anciens » particulièrement qualifiés. Cassien, qui a tant insisté sur l'importance de l'expérience personnelle, veut que celle-ci s'éclaire et se fortifie de l'expérience des autres. Toute son enquête trouve là sa justification.

Ce n'est pas qu'il ne reconnaisse aucune valeur au jugement individuel. Lui-même a fait appel à la logique d'un raisonnement indépendant de la révélation (*Col.* 1, 14 P. 23 PL., 503).

Au reste, il sait qu'entre tradition et raison il ne saurait y avoir d'opposition si celle-ci ne se laisse point abuser (*Col.* 16, 10 P. 446 PL., 1025). Mais le bon sens lui dit que l'avis d'un seul ou de quelques-uns n'offre pas la sécurité d'une expérience souvent vérifiée (*Instit.* 1, 2 P. 10 PL., 67 (3); *ibid.* Praef. P. 6 PL., 69). Il en est pour Cassien de l'ascétisme un peu comme des vérités dogmatiques (cf. *C. Nest.* 1, 6 P. 245 PL., 50, 29; *ibid.* 6, 5 P. 329 PL., 150). Surtout il redoute pour le moine laissé à ses seuls moyens « la ruse diabolique si prompte à s'insinuer dans notre esprit et à y répandre sa lumière trompeuse » (*Col.* 16, 10 P. 446 PL., 1025).

Un premier critère en faveur de la tradition monastique, c'est son antiquité. Dans la Conférence 18, Cassien s'efforce visiblement de la rattacher par les apôtres au Christ lui-même. Mais la qualité des témoins dont elle se réclame est une autre garantie de sa valeur. Cassien ne veut donc pas qu'on cède à des révélations privées contre la tradition (*Col.* 2, 15 P. 59 PL., 548), il s'incline devant le jugement d'anciens qu'accréditent leurs vertus et leurs miracles (*Col.* 21, 10 P. 583 PL., 1183). En un mot, la « règle universelle » l'emporte sur ce qui n'est que fantaisie d'un « petit nombre » (*Instit.* 1, 2 P. 10 PL., 67 (3).

e) **L'expérience personnelle.** — La connaissance de la tradition, nous l'avons vu, ne suffit pas au directeur : il lui faut l'expérience d'une vie réglée d'après elle. Cassien ne veut pas qu'on « discute » la tradition des anciens, mais qu'on la pratique (imitari), car « c'est par l'expérience qu'entre la connaissance de toutes choses » (*Col.* 18, 3 P. 508 PL., 1092).

L'idéal évangélique transmis par la tradition, pas plus que la loi naturelle pour l'homme, ne doit rester comme un objet extrinsèque au moine. Autant Cassien méprise la vaine éloquence, autant il exalte l' « expérience » des solitaires. Tous pouvaient dire comme l'un d'eux : « Je n'ai jamais fait ma volonté, ni non plus rien enseigné que je n'aie auparavant pratiqué » (*Instit.* 5, 28 P. 503 PL., 246; cf. *Col.* 11, 4 P. 317 PL., 851). Cette « expérience », maîtresse de vie, les mettait au-dessus de tout jugement prématuré : vivez comme eux, disait en substance leur disciple, détachez-vous comme eux des affections de la terre, cherchez comme eux la solitude favorable aux illustrations intérieures et vous saurez que les merveilles dont ils parlent ne sont pas inventées : vous en connaîtrez vous-mêmes la suavité » (cf. *Col.* 1 Praef. P. 5 PL., 482; *Col.* 21, 32-35 P. 606 PL., 1210; *Col.* 12, 8 P. 348 PL., 884).

Aucune « érudition séculière » ne saurait égaler cette intelligence pratique de l'homme simple, mais vertueux (*Col.* 5, 21 P. 147 PL., 638). Aussi la « science spirituelle » qui s'acquiert « non tam lectione quam experientiae sudore » exige-t-elle du disciple une parfaite pureté de vues (*Col.* 14, 17 P. 421 PL., 986). Les deux pèlerins des déserts ne manquaient pas, avant d'interroger les solitaires de protester de leurs intentions droites : ils déclaraient ne vouloir apprendre que pour devenir plus humbles, se repentir, imiter leurs maîtres (*Col.* 3, 2 P. 69 PL., 560; *Col.* 1, 2 P. 7 PL., 483; *Col.* 11, 5 P. 317 PL., 851; *Col.* 18, 1-3 P. 506 PL., 1091).

Conclusion : La Conscience. — Un mot revient souvent sous la plume de notre auteur : *conscientia.* La conscience, c'est pour lui l'âme considérée sous l'aspect intellectuel que nous venons de décrire. Elle est la lumière et la règle du moine. Elle comporte cette transparence de l'esprit qui conditionne l'exercice de la discrétion : aussi Cassien l'appelle-t-il « exploratrix internorum motuum » (*Col.* 19, 11 P. 545 PL., 1141), « incorruptus ac verus judex » (*Col.* 21, 22 P. 595 PL., 1195), auquel appartient la charge de « châtier l'un et l'autre excès », de « peser à la même balance » les revendications du corps et les exigences de l'esprit. C'est elle qui procure au moine la véritable indépendance : la liberté intérieure qui au-dessus de la crainte servile et de l'espérance mercenaire, n'a d'autre motif déterminant que l'amour du bien pour lui-même et rend le moine insensible aux jugements des hommes, invulnérable aux séductions du mal (*Col.* 11, 8 P. 320 PL., 854).

Elle est dans ce monde intérieur où Dieu seul pénètre comme le témoin émerveillé des effusions

ineffables que le Seigneur prodigue à ses saints (*Col.* 12, 2 P. 335 PL., 870). C'est pourquoi l'expérience seule est susceptible de l'enrichir. Les paroles humaines ne sauraient l'atteindre (*Col.* 21, 36 P. 613 PL., 1261); il lui faut les leçons d'une vie orientée, contrôlée par la tradition où se reflète l'expérience universelle. Plus la vie spirituelle s'élève, plus la conscience se fait transparente et exigeante (*Col.* 23, 6. P. 648 PL., 1254). Aussi bien n'est-elle un « censeur rigoureux ou un indicateur de pardon » (examinator paenitentiae et index indulgentiae) que parce qu'elle devance le jugement de Dieu lui-même (*Col.* 20, 5 P. 558 PL., 1154). Bien plus, elle est l'habitacle de Dieu. C'est de la conscience où il réside, que Dieu se fait l'arbitre et le président des jeux dans lesquels le chrétien s'exerce et combat. Dieu est là « dans les retraites de la conscience » et rien n'échappe à ses regards. Le jeûne corporel est de peu de prix s'il ne s'accompagne de la pureté du cœur, qui chasse les vices pour faire de la conscience la demeure de Dieu et le temple de l'Esprit-Saint (*Instit.* 6, 9 P. 120 PL., 278, *ibid.* 5, 21 P. 99 PL., 239; cf. *Col.* 21, 36 P. 613 PL., 1216).

C) La purification du « cœur ». — Dans la langue d'Origène, *cœur* est synonyme d'*esprit* (καρδία = νοῦς). L'ἡγεμονικόν qui en est la partie maîtresse devient en latin, selon la traduction de Rufin le *principale cordis* (cf. K. Rahner, *Cœur de Jésus chez Origène*, RAM., 1934, p. 171; M. Lot-Borodine, *Le mystère du don des larmes dans l'Orient chrétien*, VS., 48 Sup. p. 71). C'est cette expression que nous retrouvons chez Cassien pour désigner, comme chez le didascale, le principe de la connaissance religieuse.

On comprend qu'une faculté si précieuse soit l'enjeu du combat spirituel. Toute l'ascèse est orientée vers sa préservation ou sa purification. Inutile la mortification corporelle, si elle ne s'accompagne de la libération intérieure (*Instit.* 6, 2 P. 116 PL., 269). Or, le *principale cordis* est la partie la plus dangereusement exposée aux attaques de l'ennemi. Qu'elle se complaise dans les regards (intuitus) impurs et terrestres, toute bonne pensée devient impossible (*Col.* 20, 9 P. 567 PL., 1167). Que la colère vienne à l'enténébrer, voici la discrétion atteinte dans sa rectitude (*Instit.* 8, 22 P. 165 PL., 352 (21). C'est elle que le diable cherche à « étouffer » et s'il ne peut la toucher directement, il l'influence à la manière de l'ivresse, par l'intermédiaire du corps (*Col.* 7, 12 P. 192 PL., 682). En elle résident, en effet, l' « intelligence et la sagesse » (*ibid.*). Elle est l'organe spirituel que, à droite, la ferveur exalte et purifie, la nourrissant de contemplation brûlante, de science céleste et rendant ses prières plus pures et plus vives, tandis que, à gauche, les épreuves la préparent au salut et l'exercent à la patience (*Col.* 6, 10 P. 166 PL., 659). Lorsque Cassien nous parle de la pureté du cœur, c'est donc à cette partie la plus vive de l'esprit qu'il fait allusion. Principe de connaissance intuitive, elle met l'âme en contact immédiat avec Dieu et la rend souple à son action dans la mesure où elle-même s'est débarrassée de toute la « pesanteur » corporelle (*Col.* 1, 14 P. 24 PL., 504.

a) L'apatheia chrétienne. — « Mentis nostrae puritas tranquillitasque », telle est l'expression adoptée par Cassien pour traduire l'idéal spirituel des ascètes orientaux : l'apatheia. C'est, en effet, cette pureté et tranquillité de l'esprit (= cœur) qu'il nous propose comme « principalis scopus », « principale bonum » auprès duquel les pratiques de l'ascèse ne sont qu'« instrumentum », « medium », moyens de soi indifférents (*Col.* 1, 5-8 P. 10 PL., 486; *Col.* 21, 12-14 P. 585 PL., 1185; *Col.* 17, 28 P. 497 PL., 1085 (29).

La tranquillité du cœur qui accompagne sa pureté consiste dans l'absence des passions mauvaises, c'est-à-dire de ces troubles de la sensibilité, que Cassien définit « excès » et qui jettent l'âme dans l'instabilité (κίνησις chez Origène et Evagre, cf. W. Bousset, *Apophtegmata*, p. 299). Des expressions se rencontrent assez fréquemment sous sa plume qui font penser à une sorte d'ataraxie épicurienne. Il dit qu'il faut « exclure toutes les passions », les « éteindre ». La perfection qu'il propose sous le nom de chasteté (*Col.* 12) est une impassibilité de la chair soustraite aux lois physiologiques elles-mêmes. En ceci encore Cassien n'est que l'écho d'Evagre (cf. RAM., 1937, p. 151). Mais il nous faut interpréter ces formules par les passages plus explicites. Le moine parfait y est dépeint sous les traits du centurion de l'Évangile : « Loin de se laisser emporter à toute pensée qui survenait, il faisait accueil aux bonnes et chassait sans aucune difficulté les mauvaises, selon le jugement de sa prudence ». La discrétion nous est ainsi présentée comme une force et une vigilance de l'âme sur elle-même, une maîtrise de soi faite d'énergie surnaturelle et de courage dans la lutte. Cassien précise qu' « éteindre les passions », c'est « lutter virilement contre les mouvements déréglés de l'âme et contre les vices, les soumettre à notre autorité et discrétion... réduire sous l'empire de la raison la troupe inconstante de nos pensées et, par la vertu de la croix, repousser des frontières de notre cœur les cruels bataillons des adverses puissances » (*Col.* 7, 5 P. 185 PL., 673). L'aveu catégorique qu'il fait de l'absence, même chez les saints, d'impeccabilité, le disculpe par avance des exagérations du Pélagianisme sur ce point (cf. *Col.* 22, 9 P. 627 PL., 1231 et toute la Conférence 23).

Par son concept de la *chasteté*, il met en saisissant relief le caractère surnaturel et gratuit de la plus haute sainteté. C'est une « paix sans éclipse » distincte de la continence laborieuse et toujours plus ou moins précaire. Grâce accordée très rarement (rarissimis) dont l'effet n'a rien de commun avec celui d'une cause physique (*Col.* 12, 11 P. 351 PL., 889; *Instit.* 6, 6 P. 118 PL., 272). Ni les eunuques (*Col.* 12, 10 P. 351 PL., 889) ni les philosophes païens (*Col.* 13, 5 P. 365 PL., 904) n'ont l'idée de cette « entente fraternelle » qui règne, dans cet état, entre la chair et l'esprit (*Col.* 12, 11 P. 351 PL., 889). Le sommeil lui-même ne l'interrompt pas (*Col.* 12, 10 P. 350 PL., 888). Seule l'expérience des saints peut nous être garante de sa réalité (*Col.* 12, 8 P. 348 PL., 885).

Une telle faveur, il est vrai, ne se rencontre que chez les chrétiens qui tendent intensément vers la perfection. Elle suppose, non pas seulement le combat, mais la victoire aussi complète que possible sur tous les vices. Cassien ne semble pas d'avis que cette parfaite intégrité de corps et d'âme puisse exister « inter hominum turbas ». Ce n'est pas qu'elle soit inaccessible à ceux-là qui ne sont plus vierges, mais il y faut un tel effort de vie intérieure, une telle ardeur dans la prière qu'elle semble bien exiger en quelque façon la retraite du monde : n'est-elle pas l'imitation de l'état angélique? (*Col.* 12, 6 P. 341 PL., 877; *Instit.* 6, 4-6 P. 118 PL., 270; cf. *Col.* 22, 3 P. 617 PL., 1218).

Ce haut idéal de perfection témoigne surtout de la munificence de Dieu à l'égard de ses saints. Comment serait-elle possible sans une assistance divine très spéciale? Disons plus, cette chasteté est le signe d'une union avec Dieu inexprimable. Qui en est favorisé est vraiment un Israël : il n'a pas seulement vaincu les vices, mais, établi sur les sommets de la vertu, on peut dire qu'il « voit Dieu » (*Col.* 12, 11-14 P. 351 PL., 889). Cette pénétration du divin dans l'homme décrit exactement l'idéal des ascètes orientaux. Pour l'exprimer, Cassien n'a pas de formule plus pleine que celle déjà empruntée par Origène à l'Apôtre : « Dieu tout en tous ». Ce mot ne se réalisera dans sa perfection que dans l'au-delà, lorsque sera achevée la « mesure de l'âge de la plénitude du Christ », mais il vaut déjà pour celui qui n'a ici-bas « qu'un désir, qu'une soif, qui dirige tous ses actes, plus encore toutes ses pensées, vers un but unique : tenir en gage ce qui est dit pour l'éternité de la bienheureuse vie des saints » (*Col.* 7, 6 P. 189 PL., 676).

On voit dans quel sens profond il faut entendre que la pureté du cœur s'identifie avec la charité (*Col.* 1, 6 P. 12 PL., 488). C'est selon cette perspective que Cassien organise toute l'ascèse chrétienne. Autre est l'importance du but, autre celle des moyens. Il nous met particulièrement en garde — nous l'avons vu — contre cette confusion. Une autre serait non moins dommageable : les miracles ne sont pas la sainteté. Cassien fait peu de cas des dons charismatiques. Ils ne prouvent rien pour la sainteté personnelle du thaumaturge. Dieu les accorde parfois en raison de la foi d'autrui (*Col.* 15, 2 P. 428 PL., 993). Le Sauveur n'est pas venu pour nous apprendre à faire des prodiges, mais pour nous enseigner « à priser plus que tout la douceur et l'humilité de son cœur » (*Col.* 15, 7 P. 432 PL., 1004).

La charité et son corollaire : le détachement intérieur, restant ainsi l'objectif du moine, il faut décrire maintenant sa méthode de combat.

b) **Tactique générale et tactique spéciale.** — Tous les vices sont solidaires. On se comportera donc à leur égard comme le gladiateur dans le cirque. Il s'attaque d'abord aux adversaires les plus féroces et les plus forts (*Col.* 5, 14 P. 137 PL., 630). La règle pratique du combat est claire : maîtriser les vices dominants pour s'assurer la défaite des autres (*Col.* 22, 3 P. 619 PL., 12 21). Première conséquence : il faut se connaître, car l'ordre des vices et leur importance diffèrent d'âme à âme (*Col.* 5, 27 P. 159 PL., 642). Tout ce que la tradition ultérieure enseignera de l'examen particulier se trouve en substance chez Cassien (*Col.* 5, 14 P. 137 PL., 629) : objectif précis et limité, effort persévérant et concentré, varié cependant selon les progrès ou la connaissance plus profonde que l'on prend de soi.

La tactique propre contre chaque vice se trouve analysée minutieusement dans les huit derniers livres des *Institutions*. Nous en résumerons les enseignements en les groupant selon les « instruments de perfection » qui ont pour but de détruire ces vices : renoncement et anachorétisme, pauvreté et travail, jeûnes et veilles, continence.

α) Le renoncement et l'anachorétisme. — Le « renoncement » ne caractérise l'état de vie dont le moine fait « profession » que parce qu'il est d'abord un moyen de purification intérieure. Le triple renoncement dont Evagre avant Cassien avait recueilli la tradition n'a pas d'autre but que d'arracher le moine à la « demeure du diable » ou encore de bannir les vices de l' « homme intérieur » pour entrer dans le royaume de Dieu et ne plus nous attacher qu'aux choses éternelles » (*Col.* 3, 6-9 P. 73 PL., 652; cf. *Instit.* 7, 21 P. 144 PL., 313).

Sous sa forme cénobitique, nous l'avons vu, le « renoncement » tend surtout à mortifier l'amour propre et à fonder l'humilité. Sa forme la plus parfaite : l'anachorétisme, lui donne toute sa valeur. L'ermite ne renonce pas seulement aux biens matériels ni même à l'esprit du monde, mais « il se retire des choses présentes et visibles pour contempler uniquement les choses à venir et ne plus désirer que les invisibles ». Le radicalisme d'une solution qui soustrait l'homme à la société de ses semblables offre plus d'un danger. Cassien entend d'abord qu'on ne fasse pas un but essentiel de ce qui n'est qu'un moyen, qu'un « bien secondaire ». Ni les pusillanimes ni les tièdes ne sont faits pour le désert. Qu'ils ne comptent pas sur l'efficacité magique de la solitude : les vices masqués provisoirement finiront, tels des chevaux repus à l'écurie, par s'emporter et perdre le cocher (*Instit.* 8, 17 P. 162 PL., 346; cf. *Col.* 19, 7 P. 544 PL., 1140). Rien de commun sans doute entre la « liberté du désert » et la « licence » qui débride les « volontés » vicieuses (*Col.* 24, 5 P. 679 PL., 1294). Encore faut-il n'en affronter les rigueurs que sérieusement armé au spirituel et protégé par Dieu (*Col.* 18, 16 P. 526 PL., 1118). D'où l'importance de la formation cénobitique (*Col.* 18, 13 P. 528 PL., 1121; cf *Col.* 19, 14 P. 547 PL., 1443).

La solitude est surtout une arme contre les vices de la chair. La luxure, en effet, et la gourmandise ou l'avarice se voient soustraites dans le désert à l'objet de leur convoitise; par contre, la colère, la tristesse l'acédie s'émoussent au contact des hommes et se fortifient dans l'isolement (*Instit.* 6, 3 P. 117 PL., 270; *Col.* 5, 4 P. 124 PL., 612). L'essentiel, c'est qu'au renoncement extérieur ne laisse pas de correspondre le détachement du cœur : tel est bien le leitmotiv auquel Cassien revient le plus souvent (cf. *Col.* 1, 6 P. 12 PL., 488; *Col.* 3 passim; *Instit.* 7 passim etc.).

A l'amour de la solitude se rattache l'amour de la cellule. Par elle c'est la stabilité que le moine s'assure. L'attachement à l'argent, l'acédie, voilà les vices qui sont la source du gyrovagisme (*Instit.* 7, 8-9 P. 134 PL., 298; *Instit.* 10, 2-3 P. 174 PL., 365). Cassien s'inspirant ici encore de la littérature érémitique du milieu égyptien (cf. RAM., 1936, p. 43) dessine de fins et vivants portraits où les prétextes du faux zèle sont démasqués. La stabilité, par contre, est, à son avis, le meilleur gage de la persévérance que réclame du moine la perfection de son état (*Col.* 6, 14-15 P. 173 PL., 664). Il nous rapporte à ce propos la sentence des Pères qui s'adresse aux moines tentés de quitter le désert : « Demeurez dans votre cellule; mangez, buvez, dormez-y tant que vous voudrez, pourvu que vous ne la quittiez pas » (*Col.* 7, 23 P. 203 PL., 701; cf. *Apophtegmata Patrum*, PG., 65, 89 n. 11).

Anachorétisme ne veut pas dire désenchantement ou égoïsme. Sans doute Cassien nous rapporte des traits d'une rigueur extrême dans les relations sociales du solitaire : tel brûla les lettres reçues de ses proches sans même en prendre connaissance (*Instit.* 5, 32 P. 06 PL., 1248). Mais bien d'autres détails nous

révèlent en ces héros d'austérité une délicatesse, une indulgence, une prévenance, une charité exquise (*Instit.* 5, 37-40 P. 109 PL., 256; *Col.* 8, 1 P. 217 PL., 719, etc.). Bien loin de se refuser au salut du prochain, le solitaire ne doit pas se dérober aux visiteurs. « Plus l'ardeur de l'amour vous aura fait approcher de Dieu, plus sera grande la multitude des saints frères qui viendront à vous », dit l'abbé Abraham en dénonçant un indice de tiédeur dans le fait de n'attirer personne par sa vertu (*Col.* 24, 19, P. 695 PL., 1310).

La colère (c'est-à-dire tous les péchés extérieurs et intérieurs contre la charité fraternelle) est pour Cassien comme pour Evagre l'un des plus grands obtacles à l'oraison (cf. *Inst.* L. VIII et Evagre, *Traité de l'oraison*, c. 12, 13, 20).

β) LA PAUVRETÉ ET LE TRAVAIL. — Cassien tient que l'amour de l'argent se distingue des autres vices en ce qu'il ne correspond à aucun besoin de la nature humaine; il émane d'une pure perversion de l'esprit. Il y aurait des peuples qui l'ignorent et avant le déluge nul ne l'aurait connu sur la terre (*Col.* 5, 8 P. 128 PL., 619: *Instit.* 7, 1-2 P. 130 PL., 291). Faciles à rompre dans les débuts, les liens que noue l'amour de l'argent se fortifient avec le temps au point que saint Paul a pu dire de ce vice qu'il est la « racine de tous les maux » (*Instit.* 7, 6-7 P. 132 PL., 295). Pour le moine, il entraîne une contradiction avec lui-même (*Instit.* 7, 15 P. 138 PL., 304) et l'expose au gyrovagisme dont nous avons dit le danger (*Instit.* 7, 9-12 P. 134 PL., 298). A la suite de saint Paul, dont il rappelle longuement la doctrine sur ce point, Cassien exalte la pauvreté par laquelle le moine imite la glorieuse nudité du Christ, les exemples des premiers chrétiens et particulièrement de l'Apôtre (*Instit.* 7, 17 P. 141 PL., 309). Il insiste sur la sincérité que suppose la profession extérieure de renoncement : c'est la volonté de posséder qu'il faut mortifier. *L'effectus* du vice est secondaire, c'est *l'affectus* qui doit être extirpé avant tout. Cassien évoque les châtiments de Giezi, de Judas, d'Ananie et Saphire (*Instit.* 7, 14, 21, 23, 26-29; cf. *Col.* 1, 6 P. 12 PL., 488).

Le corollaire d'une pauvreté sincère, c'est l'amour du *travail*. Fausse excuse que celle du moine qui accepterait l'aumône pour être davantage à la prière, refusant ainsi de pourvoir lui-même à sa subsistance. Non sans humour, Cassien démontre que le travail rend l'homme vraiment libre : les rois vivent d'aumône et ne sont pas indépendants comme on le croit (*Col.* 24, 12 P. 687 PL., 1300; cf. *Instit.* 7, 18-19 P. 143 PL., 311).

Par sa vertu thérapeutique le travail s'oppose principalement à l'acédie, car ce vice va de pair avec la paresse. Inquiétude, trouble curiosité, instabilité, tous ces « ulcères » de la vie monastique ont l'oisiveté pour foyer (*Instit.* 10, 14 P. 185 PL., 381).

Contre la luxure, le travail est une arme particulièrement efficace : il fixe l'esprit et l'empêche de divaguer dangereusement (*Instit.* 6, 1 P. 115 PL., 268).

De quel genre de travail parle Cassien? Pour l'anachorète qui doit pourvoir à sa subsistance, il s'agit surtout du travail de la terre (*Col.* 24, 4 P. 678 PL., 1288); il n'exclut pas le travail de l'esprit, mais n'en parle explicitement qu'à propos de la vie cénobitique et du groupement des moines par cellules (*Instit.* 21, 12 P. 28 PL., 103). Dans ce passage, *operatio* signifie tout ce qui n'est pas psalmodie : méditation ou étude privée, les occupations qui peuvent s'accomplir avant le lever du soleil.

γ) « JEÛNES ET VEILLES ». — La discrétion de Cassien en matière de pénitence afflictive est tout à fait remarquable, quand on la compare à l'excentricité de certains récits contemporains, de l'*Histoire Lausiaque* par exemple. « Jeûnes et veilles », telle est la formule qui résume à ses yeux les pratiques de mortification. Ce sont là les remèdes propres aux « vices de la chair » : sensualité et luxure.

La gourmandise présente ce caractère particulier qu'elle tient à la nature corporelle de l'homme et qu'elle est, en conséquence, irréductible. Cassien l'appelle « ingenitus ac naturalis affectus ». On peut supprimer des appétits superflus, jamais la faim (*Col.* 5, 19 P. 144 PL., 235). D'ou la nécessité d'une particulière discrétion dans l'usage du jeûne : « Que chacun s'accorde autant de nourriture que réclament pour sa force et pour son âge les besoins du corps, non le désir d'être repu » (*Col.* 2, 22 P. 61 PL., 553; *Instit.* 5, 9 P. 87 PL., 224). Telle est la règle générale. Aussi Cassien s'abstient-il d'énoncer les usages alimentaires d'Egypte dans un ouvrage destiné à des occidentaux (*Instit.* 4, 11. 54 PL., 163). Il attache pourtant une très grande importance au respect de la tradition qui fixe pour chaque pays la quantité et la qualité des mets propres à chaque repas (*Col.* 2, 24 P. 62 PL., 555). Un empirisme très attentif aux influences subies par l'âme avait profondément éclairé les ascètes sur les rapports du physique et du moral : rassasiée, la chair n'obéit plus à l'esprit, elle émousse l' « acies cordis » et réchauffe l'ardeur de tous les vices (*Instit.* 5, 5 P. 85 PL., 215). C'est par tâtonnements que chacun parvient à fixer la frugalité de son régime (*Col.* 2, 23 P. 62 PL., 555; *Instit.* 6, 2 P. 116 PL., 269; *ibid.* 6, 23 P. 127 PL., 291). L'excès, aussi bien dans l'abstinence que dans la gloutonnerie, empêche de prier (*Col.* 2, 22 P. 6 2 PL., 553),

Au sujet des veilles, Cassien ne parle pas autrement : « Il est impossible de dérober à la chair fragile le repos d'une nuit entière; elle prendra sa revanche durant le jour et au lieu d'être utile, la privation de sommeil deviendra un obstacle à la vigilance nécessaire durant le jour » (*Instit.* 3, 8 P. 42 PL., 140; *Col.* 2, 16-17 P. 59 PL., 549).

Faut-il ici rappeler encore que pour l'ascète chrétien l'abstinence n'est rien si elle ne s'accompagne de mortification intérieure? C'est parce qu'elle s'avère sous la plume de Cassien profondément spirituelle que l'ascèse est si souple et si humaine. Insensé le solitaire qui, sous prétexte d'austérité, refuse de s'associer au repas de son hôte : n'est-ce pas le Christ qui s'asseoit à sa table? La discrétion des moines d'Égypte excellait, au dire de leur visiteur, à concilier amour de la règle et charité (*Col.* 2, 26 P. 64 PL., 556 cf. *Instit.* 5, 24 P. 9 PL., 242).

δ) LA CONTINENCE. — « Vient au second rang, d'après la tradition, le combat contre l'esprit de fornication, plus opiniâtre que les autres, guerre immense commençant avec la puberté et ne s'achevant qu'avec la défaite des autres vices » (*Instit.* 6, 1 P. 115 PL., 265). Ce préambule nous renseigne sur l'importance de la lutte entreprise par le monachisme contre le vice de la chair. La délivrance complète, nous l'avons vu, est une faveur exceptionnelle dont Dieu seul est le maître.

La continence chrétienne est l'arme spirituelle, d'effort humble et persévérant du moine contre un vice qui réclame une double médication : physique et morale.

Les motifs dont elle s'inspire ne sont pas forcément les plus parfaits : la crainte de l'enfer ou le désir du ciel stimulent ce combat (*Instit.* 6, 4 P. 117 PL., 271).

La médication corporelle qu'exige un vice dont les racines plongent dans la chair n'a rien d'une amputation brutale. Elle commande qu'on éloigne de l'appétit charnel l'objet qui le provoque : réalité, image ou souvenir. Nous avons dit qu'à cette fin la vie anachorétique était particulièrement indiquée (*Col.* 5, 4 P. 124 PL., 612; *Col.* 12, 5 P. 340 PL., 876). L'importance que la tradition accordait au régime alimentaire témoigne assez de la part donnée au physique dans cette lutte (Cf. *Col.* 22, 3 P. 616 PL., 1218; *Instit.* 6, 7 P. 119 PL., 276). La grâce dont fut l'objet l'abbé Sérénus nous en donne une confirmation très réaliste : un ange arrache de ses entrailles « quamdam ignitam carnis strumam », le délivrant ainsi du vice comme d'une lèpre scrofuleuse (*Col.* 7, 2 P. 180 PL., 670).

Mais plus importante encore est la thérapeutique spirituelle, sans laquelle toute ascèse corporelle serait inutile : pratique des vertus (*Instit.* 6, 2-3 P. 116 PL., 269); attention spéciale à la douceur (*Col.* 12, 6 P. 341 PL., 877); à la garde du cœur (*Instit.* 6, 9-14 P. 120 PL., 278; *Col.* 22, 7 P. 626 PL., 1230); méditation des Écritures, travail, tout ce qui fixe l'esprit, le nourrit de Dieu et de pensées saintes (*Col.* 5, 4 P. 124 PL., 612; *Col.* 12, 5 P. 340 PL., 876; *Instit.* 6, 21 P. 126 PL., 290). La prière, bien entendu, joue un rôle capital (*Instit.* 6, 17 P. 125 PL., 287; *Col.* 7, 2 P. 180 PL., 669; *Col.* 12, 4 P. 338 PL., 874).

Cassien fournit au moine le moyen de suivre pas à pas ses progrès dans la continence. Il distingue six degrés principaux que spécifie la maîtrise de plus en plus complète de la raison sur les sens (*Col.* 12, 7 P. 345 PL., 880). Comme à Evagre (*Cap. Pract.* 36 PG., 40, 1232), la pureté des rêves nocturnes lui paraît un critère certain de la pureté du cœur (*Col.* 12, 7 P. 346 PL., 883).

Il signale, en outre, un fait d'expérience : le temps des plus grandes mortifications est souvent celui des plus grandes tentations. Ruse particulièrement redoutable, nous avertit Cassien : le démon cherche à détourner ainsi le moine de la communion sacramentelle. Aussi prévient-il avec soin les scrupules de ceux qui confondraient avec des fautes proprement dites des phénomènes physiologiques involontaires (*Col.* 22, 5-6 P. 620 PL., 1223).

c) **L'acquisition des vertus.** — « Se garder des souillures graves qui sont abominables au Seigneur ne suffit pas si l'on n'acquiert, par la pureté du cœur et la perfection de la charité dont parle l'Apôtre, la bonne odeur des vertus qui fait les délices du Seigneur » (*Col.* 20, 12 P. 569 PL., 1170 (11). L'ascèse évangélique est, nous l'avons dit, une ascèse de conquête. La défense négative n'y tient jamais qu'un rôle préliminaire.

Comme le vice se définit par son rapport essentiel au diable, la vertu est le lien qui unit par excellence à Dieu. Aussi est-elle le seul bien véritable (*Col.* 6, 3 P. 156 PL., 650). Elle est encore « ce par quoi nous donnons la royauté de notre cœur... au Christ » (*Col.* 1, 13 P. 18 PL., 497). On voit assez que l'acquisition et la pratique des vertus sont un des éléments essentiels de la perfection monastique. Par elles l'effort ascétique restaure l'âme en sa condition primitive et la prépare à la béatitude de l'au-delà.

L'âme humaine était destinée par le Créateur à être non la proie des vices, mais la demeure des vertus. Cassien se réfère sur ce point à la « vieille tradition » dont nous avons parlé. Elle appliquait allégoriquement à l'âme ce que l'Écriture dit de la terre de Chanaan. Enlevée par violence aux fils de Sem, elle fut restituée à ses légitimes possesseurs, lorsqu'Israël y fut réintroduit par Dieu. Après la prévarication d'Adam, les vices ont chassé les vertus. Ce qui eût été « naturel », c'est-à-dire conforme à la volonté du Créateur, s'accomplit désormais au prix de labeurs soutenus par la grâce de Dieu (*Col.* 5, 24 P. 148 PL., 640). Autre allégorie sur le même thème : il faut faire germer « à la sueur de notre front » les semences naturelles des vertus, c'est-à-dire l'inclination au bien que la « loi du péché étouffe par la germination des vices ». Tel est le pain céleste et quotidien du chrétien (*Col.* 23, 11 P. 656 PL., 1262).

Ou bien Cassien nous invite à regarder vers l'au-delà. « Les vertus acquises ici-bas et particulièrement la charité qui en est la source, par delà la mort, revêtent encore de beauté splendide celui qui les aima » (*Col.* 3, 8 P. 79 PL., 571).

La vie vertueuse, en effet, assure dès cette terre au moine le lien qui fait de lui un membre très précieux du Christ et lui est un gage de son incorporation définitive, après sa mort (*Col.* 7, 6, P. 189 PL., 676).

On ne détruit bien que ce que l'on remplace. L'aphorisme ne se vérifie jamais mieux que dans la vie spirituelle. Tout le travail de l'ascète consiste à enraciner dans son cœur des désirs salutaires, de saints plaisirs, qui se substituent aux penchants de la chair pour les joies temporelles et les séductions de la vie présente (*Col.* 12, 5 P. 340 PL., 876). Ce travail est, nous le savons, à la fois celui de l'homme et celui de Dieu et Cassien ne manque pas de rappeler que l'âme droite a toujours Dieu à ses côtés (*ibid.*).

α) *Lecture et méditation des Écritures.* — Entre tous les « instruments de la perfection » la lecture et la méditation des Écritures jouent un rôle capital. Nous ne parlons ici que de leur valeur ascétique. Pour l'apprécier il faut nous souvenir que notre mémoire est une des sources de nos pensées. Par elle notre volonté peut exercer son influence sur nos représentations mentales, conditions de notre activité délibérée. La meule du moulin tourne d'elle-même, mais le meunier peut jeter le grain de son choix sous la meule. La lecture méditée des Livres Saints (car lecture et méditation vont de pair en l'occurrence) nourrit la mémoire et par elle purifie le cœur (*Col.* 1, 17-19 P. 26 PL., 506 cf. *Col.* 14, 13 P. 414 PL., 979).

Aspect plus ascétique encore de la méditation, ce que les modernes ont appelé « l'oraison pratique », nous est très exactement proposé par l'abbé Jean comme remède efficace contre les vices. Le moine irascible se propose mille affronts, mille injustices en face desquels il s'efforce d'aguerrir son humilité; ou bien, c'est un examen sévère qu'il s'inflige, se gourmandant lui-même à l'occasion d'une défaillance, puis s'encourageant, se fortifiant dans ses bons propos (*Col.* 19, 14 P. 548 PL., 1144). Exercice purement mental dont Cassien ne surestime pas la valeur, mais qu'il propose au solitaire privé des avantages de la vie commune à titre d'industrie utile.

β) *La pratique des vertus.* — Comme les vices, les vertus sont entre elles solidaires. « La vertu » est sous la plume de Cassien synonyme de perfection. Un

même or fait bien des bijoux : ainsi des vertus; mais qui manque de l'une n'en possède parfaitement aucune autre (*Instit.* 5, 11 P. 88 PL., 225); par contre, se rendre parfait en l'une c'est se perfectionner dans les autres. D'où la règle pratique : ne pas chercher à imiter toutes les vertus qu'on admire dans le prochain, mais s'appliquer à pousser jusqu'au bout celle qui nous convient (*Col.* 14, 5-6 P. 401 PL., 959).

Il y a deux groupes de vertus que Cassien énumère ensemble : la justice, la prudence, la force et la tempérance qu'il oppose aux pratiques de mortification comme une chose bonne à une chose indifférente (*Col.* 21, 13 P. 587 PL., 1187). Quant à la foi, l'espérance et la charité, elles sont les « armes du centurion spirituel » (*Col.* 7, 5 P. 185 PL., 675), c'est-à-dire du chrétien parfait. Toutefois, selon que l'une ou l'autre prévaut dans la vie spirituelle, il peut exister dans l'âme trois degrés différents de perfection (*Col.* 11, 6 P. 317 PL., 852).

Parmi les vertus dont la mention revient le plus souvent sous la plume de notre auteur, il faut nommer : la componction, l'humilité, la charité.

La *componction* naît d'abord de la crainte de Dieu : elle débute par le regret des fautes, sur quoi se fonde toute vie spirituelle solide (*Instit.* 4, 43 P. 78 PL., 202; *Col.* 20, 6-7 P. 559 PL., 1155). Mais le mot exprime un peu toutes les formes de la dévotion et de la piété : il traduit le sentiment religieux dans ce qu'il a de plus sensible et de plus intense : la promptitude de saint Antoine à l'appel de la grâce (*Col.* 3, 4 P. 70 PL., 562); la ferveur la plus gratuite s'accompagnant de ces larmes spirituelles et constituant l'un des hauts degrés de l'oraison (*Col.* 9, 26-30 P. 273 PL., 802).

Nous avons dit l'importance de *l'humilité* comme disposition fondamentale de la perfection chrétienne. Le discours de l'abbé Pinufe rapporté par Cassien énumère « dix signes » auxquels on la reconnaît : abnégation, ouverture de conscience, docilité de jugement, obéissance et patience, support du prochain et charité, soumission à la règle et docilité à suivre les bons exemples, dévouement obscur, sentiment sincère de son infériorité, amour du silence, modestie. Ce sont là des traits qui composent la vertu d'un moine parfait. En les rattachant à l'humilité, Cassien souligne le caractère désintéressé de cette perfection qui ne s'inspire d'aucun motif personnel mais seulement de l'amour du bien et du goût des vertus pratiquées pour elles-mêmes (*Instit.* 4, 39 P. 76 PL., 198).

Quant à *la charité*, Cassien n'avait qu'à invoquer l'enseignement de saint Paul pour rappeler qu'elle seule « ne passe pas » (*Col.* 1, 11, P. 18 PL., 496). Elle est la « source des vertus » (*Col.* 3, 8 P. 79 PL., 571) et c'est sur elle que se mesure la perfection des âmes, la « maturité » de leurs mérites (*Col.* 8, 26 P. 247 PL., 769) Amour de Dieu, elle est avant tout « contemplation »; elle ne se disperse dans les « œuvres » qu'en raison de l'« iniquité » des hommes, cause de leur inégal té et origine de leurs maux (*Col.* 1, 10 P. 17 PL., 494).

Une des conditions dont dépendent l'acquisition des vertus et leur perfectionnement a été consignée par Cassien en des termes qui se retrouvent chez les auteurs spirituels postérieurs : la *persévérance* est assurée, nous l'avons vu, par l'amour de la cellule (*Col.* 6, 15 P. 174 PL., 665).

« Ne pas acquérir, c'est perdre », « ne pas avancer c'est déjà presque reculer ». L'ascète est comparé au rameur luttant à force de bras contre le courant sous peine d'être ramené à son point de départ (*Col.* 6, 14 P. 173 PL. 664).

Un écueil est à redouter : la vaine gloire. Elle tente de « blesser le soldat du Christ », de « provoquer son naufrage ». Les ascètes le connaissaient bien, ce vice protéiforme, qui s'attaque surtout aux vainqueurs : maintien extérieur, démarche, ton de voix, travail, veilles, jeûnes, oraison, etc., tout est prétexte à ses instigations (*Instit.* 11, 3 sq. P. 195 PL., 402).

La tradition fait preuve ici d'un réalisme remarquable : elle reconnait que la vaine gloire est utile aux commençants. Les solitaires avouaient qu'elle rend la vertu plus aisée dans la vie commune que dans le désert (*Col.* 5, 12 P. 134 PL., 627). Mais c'est un vice qui se distingue par sa ténacité. Les anciens le comparaient à l'oignon dont on ne finit pas d'enlever la pelure (*Instit.* 6, 5 P. 196 PL., 404).

Persévérance ne veut pas dire entêtement obstiné et aveugle. La Conférence 17, en dépit de formules inacceptables à propos du mensonge, a pour but d'apaiser les scrupules de ceux qui entendraient maladroitement ne pas revenir sur leurs propos. Il importe de distinguer, en effet, l'accessoire de l'essentiel, de ne pas confondre les résolutions subsidiaires et les pratiques de l'ascèse corporelle avec les « principalia mandata ». La discrétion veut que les moyens cèdent devant les obligations strictes (*Col.* 17, 28 sq. P. 498 PL., 1085).

d) **L'ascension spirituelle.** — Par ce qu'il nous dit du progrès spirituel, Cassien prélude très nettement à la tradition ultérieure. La synthèse n'y est pas, mais il est tout indiqué de rapprocher les trois « renoncements » des trois types de moine. D'autre part, les trois motifs d'action analysés dans la Conférence 11 précisent et éclairent le plan général de la vie spirituelle tracé dans la Conférence 14.

α) *Le triple renoncement.* — Cassien stigmatise la lâcheté des Sarabaïtes qui « renoncent » uniquement « ad hominum faciem » (*Col.* 18, 7 P. 514 PL., 1102). Ils vivent suivant leur caprice, sous le couvert d'un régime de communauté frelaté. Ces prétendus moines s'en tiennent au premier « renoncement »; il est de bien peu de prix s'il ne prépare le second. Renoncer aux biens extérieurs, c'est renoncer à ce qui nous est étranger et non pas à nous-mêmes (*Col.* 3, 10 P. 82 PL., 572). Mieux vaut ne pas nous y engager par « profession » si nous n'avons pas le courage d'aller plus loin (*Instit.* 7, 15 P. 138 PL., 304).

Le second degré du « renoncement » nous détache de nous-mêmes, c'est-à-dire, de ces richesses invisibles mais bien nôtres, celles-là : nos vices (*Col.* 3, 10 P. 82 PL., 572). Il nous introduit parmi les parfaits, si toutefois nous nous disposons à monter encore plus haut. Tel est le propre du cénobite : il « mortifie et il crucifie ses volontés » (*Col.* 19, 8, P. 542 PL., 1138). L'abbé Pinufe ne présentait pas autrement l'idéal de la vie commune : une mort au monde et à soi-même, un crucifiement (*Instit.* 4, 34 P. 72 PL., 194).

Le troisième renoncement nous est décrit comme à peu près inouï dans la vie cénobitique (*Col.* 3, 22 P 95 PL., 584). Il consiste à « détourner notre esprit de l'univers visible pour ne plus contempler que les

choses futures et ne plus désirer que les réalités invisibles » (*Col.* 3, 6 P. 73 PL., 564). Tel est bien l'idéal dont l'ermite fait profession : « avoir l'esprit dépouillé de tout ce qui est terrestre et l'unir ainsi, autant qu'il est permis à la faiblesse humaine, avec le Christ » (*Col.* 19, 8 P. 542 PL., 1138).

Ce troisième degré atteint son point culminant dans l'extase (*Col.* 3, 7 P. 75 PL., 567). Les soucis de la vie commune dispersent l'esprit et ne favorisent pas ces formes de contemplation qu'accompagne une absorption totale de l'entendement (*Col.* 19, 9 P. 543 PL., 1139). Au delà de la pureté morale, la « pureté théorique » (*Col.* 14, 9 P. 407 PL., 966) suppose une simplification dont la perfection se rencontre dans l'état d'apatheia nommé par Cassien : chasteté, faveur exceptionnelle surtout parmi les préoccupations de la vie active (Col. 3, 10 P. 83 PL., 574; cf. *Col.* 12, 6 P. 344 PL., 879).

La vie spirituelle nous est présentée de la sorte comme une purification progressive qui s'achève pour quelques-uns par une participation anticipée à la béatitude des saints.

β) *La triple intention dans l'action.* — Une ligne analogue se dessine à partir de l'intention qui meut le moine à l'action. Foi, espérance, charité, selon que l'une ou l'autre de ces vertus prédomine en sa vie, le chrétien passe par trois « perfections » de plus en plus hautes. La première met son âme sous un régime de crainte qui convient à cette « connaissance des vices » premier degré de la « science actuelle » (*Col.* 11, 6 P. 318 PL., 852 et *Col.* 14, 3 P. 399 PL., 955).

Au désir de la récompense céleste qu'inspire l'espérance correspond « le mépris des plaisirs du corps » qui semble devoir se rattacher à cet effort « double, dit Cassien, de celui que réclame l'acquisition des vertus » (*Col.* 14, 3 P. 400; texte corrompu dans PL., 956). Le second degré de la science active, en effet, nous est décrit comme un régime de spontanéité, dans lequel l'âme se délecte des vertus comme d'un bien de nature, agissant sans contrainte aucune. Nous retrouvons bien là l' « affectus boni ipsius amorque virtutum » (*Col.* 11, 6 P. 317 PL., 852) qui caractérise la perfection de l'amour et l'attitude des fils de Dieu par adoption. La « theoria » n'est plus « sublime » que parce qu'elle a Dieu pour objet et qu'elle transforme en conséquence le moine à « l'image et ressemblance » du Créateur.

Le même itinéraire, mais plus détaillé nous est présenté dans le discours de l'abbé Pinufe. Voici comment il jalonne la route : crainte du Seigneur, componction, renoncement que couronne l'humilité, puis « mortification des volontés » qui opère la purification des vices; ensuite, les vertus pullulent procurant la pureté du cœur qui conduit à la perfection de la charité (*Instit.* 4, 43 P. 78 PL., 202). Ce *breviarium* convient à l'anachorète aussi bien qu'au cénobite : celui-là l'observera par le silence et la solitude, celui-ci par le dévouement au prochain (*Col.* 14, 4 P. 400 PL., 957). Le premier, toutefois, par la « contemplation de Dieu seul » pénétrera plus avant dans les mystères de la foi; le second, sauf rares exceptions, atteindra Dieu dans ses créatures et surtout à travers la « science spirituelle » des Écritures.

e) Épreuves spirituelles et tiédeur. — L'épreuve n'est pas un mal; elle est un bien pour qui sait en user selon les vues de Dieu (*Col.* 4, 6 P. 100 PL., 589). L'ascèse chrétienne est optimiste; celle de Cassien tout particulièrement à l'exemple des Orientaux. Un mot du Livre des Juges : ambidextre, lui inspire de belles pages sur l'attitude du moine parmi les vicissitudes de la vie spirituelle. Tout est pour lui « chose de droite », puisque seul le péché est le mal (*Col.* 6, 8-13 P. 158 PL., 654).

La tradition reconnait à l'épreuve une triple fin : « ob probationem, ob emundationem, ob merita delictorum » (*Col.* 6, 11 P. 170 PL., 660; cf. *Col.* 4, 3 P. 98 PL., 586; *Col.* 7, 28 P. 207 PL., 708). *Ob probationem* signifie que Dieu veut nous obliger à « manifester ce que nous avons dans l'âme » : garderons-nous ses préceptes ou non? D'autres fois, *ob emundationem*, ce sont des fautes légères qu'il faut brûler au feu de l'humiliation afin d'éviter celui du châtiment. La « plaie de l'épreuve » est au dire de l'Écriture la juste réparation de l'offense et Cassien d'en conclure que le Seigneur se conduit à notre égard comme un excellent médecin : ni la grandeur ni la variété de nos maux ne le déconcertent.

Voici ce que Cassien appelle « consolations » (« succursus spiritales »): la ferveur de l'esprit, la facilité au combat intérieur, les grâces dites depuis « grâces d'oraison » : vue nette de la vanité du monde, jouissance des « contemplations spirituelles »; prières plus pures et plus vives, sentiment de la présence de l'invisible au point qu'on se croit dépouillé du corps. Épreuves, au contraire : les tentations, la poussée des vices et leur cortège : tiédeur, ennui, dégoût pour la piété et pour la vertu (*Col.* 6, 10 P. 163 PL., 658). Consolations et épreuves ne sont jamais que des moyens, les « armes de la justice » (*ibid.*).

La possession diabolique est de toutes les épreuves l'une des plus terrifiantes pour le moine. Ce que Cassien en dit nous révèle bien la note profondément spirituelle de sa pensée. D'après lui (*Col.* 7, 24 sq. P. 203 PL., 701), la possession corporelle a pour but de purifier de leurs plus menues impuretés les âmes généreuses. Il la juge donc beaucoup moins redoutable que la possession de l'âme par les vices puisque celle-ci exclut la crainte et la pensée de Dieu. Il est donc plein de compassion pour ces membres souffrants du Christ si dignes de nos prières. Non seulement, il ne veut pas qu'on les prive de la communion, mais il recommande au contraire par manière d'exorcisme de les faire communier chaque jour.

C'est d'expérience, on peut le croire, que parle Cassien quand il décrit l'alternance subite, imprévue, des vicissitudes de la vie intérieure. Tout d'un coup, c'est dans la paix de la cellule la visite d'une joie ineffable : l'intelligence surabonde en perceptions profondes, le cœur en prières pures, rapides, ininterrompues. Puis, sans raisons apparentes, voici l'anxiété, la tristesse, le dégoût de la cellule, de la lecture, une sorte d'ivresse intérieure qui ne permet plus de prier que par instants et par bonds (*Col.* 4, 2 P. 98 PL., 585).

Bien différente est la *tiédeur*, le plus grand des maux. Cassien préférait l' « homme charnel », le libertin (saecularis vel gentilis) à l' « homme animal », c'est-à-dire au tiède. Pour ce dernier nul espoir d'amélioration : c'est un repu qui se complaît en sa médiocrité (*Col.* 4, 19 P. 112 PL., 606). Deux types de moines tièdes : l'anachorète qui fuit la vie cénobitique par immortification (*Col.* 18, 8 P. 516 PL., 1109); le Sarabaïte, ce gyrovague ou cet hypocrite dont le « renoncement » est tout intéressé (*Col.* 18, 7 P. 513 PL., 1102).

La malice de la tiédeur paraît donc résider pour Cassien dans le manque de sincérité qui transforme de piètres disciples en maîtres détestables (*Col.* 4, 20 P. 116 PL., 608; *Instit.* 12, 30 sq. P. 228 PL., 471).

Elle est à l'origine de si nombreuses tentations, qu'elle désarme le démon lui-même en rendant inutiles ses assauts. Cassien attribuait au manque de ferveur la diminution parmi les moines de son temps des attaques diaboliques ouvertes (*Col.* 7, 23 P. 202 PL., 700).

f) L'amitié spirituelle. — La Conférence 16e est consacrée à l'amitié. « Le pèlerin du désert » pouvait en parler d'expérience. Son amitié avec Germain était des plus touchantes. Mais il entend parler de l' « amitié spirituelle », celle qui s'appuie non sur des intérêts caducs, mais sur l'égalité de la ferveur intérieure et des vertus et que la mort même ne peut altérer. On reconnaît ici les idées que Cassien a vraisemblablement empruntées à Cicéron (*De amicitia*, 14, 31). Il distingue l'amitié de la charité, qui est un devoir parmi les chrétiens. La « diathesis » est une affection spéciale qui se caractérise par l'unanimité qu'elle établit entre les amis (*Col.* 16, 6 P. 445 PL., 1021 7). L' « unum velle et nolle » ne peut se fonder que sur un profond renoncement au monde et à soi-même. Les avantages d'une telle amitié sont manifestes : elle met en œuvre tous les ressorts de la vie spirituelle : l'humilité, la douceur, la patience. Elle guérit particulièrement la «tristesse» qui naît parfois d'un sentiment d'isolement et d'incompréhension (*Instit.* 9, 7 P. 169 PL., 356).

III. LA SCIENCE SPIRITUELLE ET LA PRIÈRE. — Une confrontation de la doctrine de Cassien sur la « science spirituelle » avec celle d'Evagre et d'Origène sur la « gnose » montrerait avec quelle exactitude il s'est fait l'écho de ses maîtres (cf. S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico*, p. 103 ssq. et RAM, 1937, p. 141 sq.). Nous signalerons quelques points plus saillants de cette dépendance.

a — LA « SCIENCE SPIRITUELLE ». — La « science » propre à la profession monastique n'est pas l' « érudition séculière » (sur la κοινὴ γνῶσις des Alexandrins cf. W. Bousset, *Apophtegmata*, p. 310) dont Cassien fait bon marché (*Col.* 14, 9 P. 410 PL., 969). Elle s'en distingue comme l'art de transformer la vie tout entière de l'homme l'emporte sur l'art d'enrichir et d'orner son langage (*Col.* 14, 16 P. 418 PL., 982). En parlant de la « connaissance des vices et des vertus » nous avons développé ce qui a trait à la première espèce de cette « science » : *la science pratique* (scientia actualis ou πρακτικὴ, prélude indispensable à la θεωρητικὴ). La définition que Cassien nous donne de cette dernière : « contemplatio divinarum rerum et sacratissimorum sensuum » (*Col.* 14, 1 P. 399 PL., 956) nous avertit du caractère essentiellement religieux de cette science et de son rapport à la sainte Écriture. Nous verrons que la « science spirituelle » a pour sommet la « contemplation de Dieu »; il nous faut insister d'abord sur son objet initial : la lecture et la méditation du texte inspiré.

Par ses principes d'exégèse Cassien se comporte en disciple des Alexandrins plus encore qu'en disciple de Chrysostome. Bien qu'il reconnaisse à l'« interprétation historique » un rôle préliminaire indispensable (*Col.* 14, 10 P. 410 PL., 971), il la tient pour une herbe vile si elle n'est pas adaptée et assimilée aux besoins de chacun par l' « intelligence spirituelle » qui en fait l'aliment véritable de l'« homme intérieur », c'est-à-dire de la contemplation du moine (*Col.* 8, 3 P. 218 PL., 722). L'Écriture est, en effet, comparable à un champ qui rémunère dans la mesure où on l'a plus laborieusement exploité.

Quand elle s'applique aux faits ou aux vérités consignés dans la lettre, la θεωρητικὴ est donc « science historique »; quand elle s'applique aux « mystères » recélés dans l'Écriture, elle est « science spirituelle ». Les Alexandrins parlaient de même de la γνῶσις ἀσωμάτων καὶ σωμάτων (cf. W. Bousset, *op. cit.*, p. 311).

Selon le point de vue où elle se place, la *science spirituelle* s'appelle : *tropologie*, quand elle a trait à l'application morale; *allégorie* quand elle s'efforce de discerner le sens caché sous la réalité historique; *anagogie*, si elle scrute prophétiquement les mystères célestes plus profonds ou à venir (*Col.* 14, 8 P. 404 PL., 963).

Ces classifications, au reste, ne retiennent guère notre auteur plus préoccupé de marquer le caractère expérimental et surnaturel de la « science » qui conduit à Dieu.

En effet, les exigences dont elle s'accompagne sont bien celles que suppose la vision de Dieu promise aux cœurs purs (*Col.* 14; 9 P. 407 PL., 965) : la pureté « théorique » ne va pas sans la pureté morale. Pas plus que les leçons d'un maître, lecture et méditation ne suffisent pour acquérir l'intelligence d'une discipline qui s'obtient « de fructu operis » et « quasi in praemio » : l'expulsion des vices, l'humilité du cœur, telles sont donc les conditions qui assurent à la lecture toute sa fécondité spirituelle (*Col.* 14, 9 P. 408 PL., 969). Elle engage la vie entière du moine.

De plus, c'est une connaissance essentiellement surnaturelle, un « don qu'aucun effort humain, aucune assiduité à la lecture ne pourrait suppléer » (*ibid.* et c. 10 P. 410 PL., 970). Cassien nous en décrit les effets comme d'une illumination qui agit à la fois sur l'intelligence et sur la mémoire.

Il dit tantôt que l'intelligence « engendre des sens spirituels » (*Col.* 14, 9 P. 408 PL., 966; *Col.* 10, 10 P. 301 PL., 836; *Col.* 10, 13 P. 307 PL., 840), tantôt qu'elle « pénètre les veines de l'Écriture et les secrets des sens spirituels » (*Col.* 14, 16 P. 418 PL., 982). Ces deux opérations de la faculté proprement cognoscitive (sensus = intellectus) reviennent au même, car elles s'accomplissent sous l'action de l'Esprit-Saint et par une faculté susceptible soit de devenir « plus pure et plus subtile » (*Col.* 1, 14 P. 24 PL., 503) soit plus « féconde » (*Col.* 14, 16 P. 421 PL., 985). Sans que Cassien s'en explique davantage, cette intervention du Saint-Esprit est appelée « illumination » (*Col.* 14, 9 P. 410 PL., 969; cf. *Col.* 1 Praef. P. 5 PL., 482) ou bien, par réminiscence biblique (Isaïe, 30, 23) : pluie fécondante (*Col.* 14, 16 P. 421 PL., 985).

Le travail de cette lumière surnaturelle sur la mémoire n'est pas moins remarquable. Cassien compare cette faculté à l'urne de l'arche d'alliance; elle devient pure, limpide, tenace, retenant la « douceur des sens spirituels » comme une manne précieuse et facilitant ainsi un travail qui se poursuit jusque dans le sommeil. Mais il y a plus. A mesure que l'esprit s'imprégne de l'Écriture par une lecture répétée et l'application même de la mémoire, une transformation s'accomplit. L'Écriture modèle, pour ainsi dire, l'esprit du moine « à sa ressemblance » (*Col.* 14, 10 P. 410 PL.,

970) en même temps que le texte prend à ses yeux une beauté nouvelle, d'autant plus parfaite que l'esprit lui aussi est plus parfait. Nous retrouvons ici le principe platonicien qui veut que la connaissance s'opère du semblable au semblable : aux charnels tout est terrestre, aux spirituels tout est divin (*Col.* 14, 11 P. 411 PL., 972). Cassien abrite toute cette doctrine sous le patronage de saint Paul (2 Cor. 6, 5-6) qui place la « science » parmi les intermédiaires conduisant l'âme de la mortification extérieure à la perfection de la charité. Nourrie et vivifiée par la « science pratique », la « science spirituelle » est elle-même source de vie et c'est ce qui la sépare essentiellement de toute science profane (*Col.* 14, 16 P. 421 PL., 985; cf. *ibid.* c. 16 P. 418 PL., 982).

b. — Contemplation et prière. — Le « royaume de Dieu » s'instaure « en nous » par la pureté du cœur et la science spirituelle (*Col.* 1, 14 P. 21 PL., 499). Cassien est encore fidèle à ses maîtres quand il rattache ainsi la contemplation dont il traite dans la Conférence 1, à la « science spirituelle ». Pour Evagre et Origène, γνῶσις et θεωρία sont liées, si elles ne s'identifient pas simplement (W. Bousset, *Apophtegmata*, p. 306 et 312; cf. R. Cadiou, *La jeunesse d'Origène*, p. 96 note 1).

Evagre avait dressé une liste de cinq θεωρίαι (*Cent.* 1, 27) qu'on ne retrouve pas telle quelle chez Cassien, mais le chapitre 15 de la Conférence 1 nous montre qu'il connaissait bien les différents objets assignés par son prédécesseur à la contemplation (cf. S. Marsili, *op. cit.*, p. 122) : contemplation de Dieu lui-même dans sa substance incompréhensible, sommet « caché dans le secret de la promesse »; contemplation de Dieu à travers ses créatures, les œuvres de sa justice et de sa providence, les événements passés ou futurs; contemplation de Dieu dans ses bienfaits généraux et particuliers, surtout dans ceux de la rédemption et de l'incarnation (*Col.* 1, 15 P. 25 PL., 505). Le principe platonicien : plus le cœur est pur, plus il est donné au moine de voir et posséder Dieu, conduit dès ici-bas à une contemplation qui anticipe, nous l'avons vu, sur la vision céleste. Les anachorètes dont tout l'effort se concentre dans l'acquisition de la « science » et de la « pureté du cœur », dès cette terre, voient Dieu (*Col.* 1, 10 P. 17 PL., 496).

Dans l'acte même de la contemplation, ce perfectionnement s'obtient par simplification, à mesure que l'objet atteint par le « regard » de l'âme est plus simple. La considération des actes et des « ministères admirables » qu'accomplissent les saints (= les anges. cf. S. Marsili, *op. cit.*, p. 124) introduit à l'*intuitus Dei solius* (Evagre : γνῶσις τῆς Ἑνάδος καὶ Μονάδος) dont Marie est la figure et que le Sauveur a exalté au-dessus de l'action représentée par Marthe, parce qu'elle réalise déjà l'immuable occupation du ciel (*Col.* 1, 8 P. 15 PL., 492).

Pour Cassien comme pour Evagre, le suprême degré de la contemplation coïncide avec la prière la plus parfaite : la « prière pure » (cf. I. Hausherr, RAM, 1934, p. 34-35; M. Viller, RAM, 1930, p. 247-256). C'est dire que la prière comme la contemplation est essentiellement progressive. Si Cassien en marque au début de la Conférence 9 le très haut sommet : la « prière perpétuelle » (*oratio jugis*), il y reviendra surtout dans la Conférence 10, après avoir parlé des différentes espèces de prières.

α) les formes inférieures de la prière. — L'originalité de Cassien est ici d'avoir, plus que ne l'avaient fait ses devanciers, systématisé la doctrine, en rattachant chaque forme traditionnelle de la prière à une étape du progrès spirituel (cf. Dom C. Butler, *Le monachisme bénédictin*, trad. Grolleau, p. 71).

Le vocabulaire traditionnel remonte à la Ire Ep. à Timothée (2, 1) dont s'inspirent Origène (*De Oratione*, 14 PG., 11, 460) et Evagre (édit. Frankenberg, p. 455). La prière des commençants est l'*obsecratio* destinée, selon Cassien, à la demande du pardon, et, selon Evagre, simple demande de secours dans la lutte (Frankenberg p. 455). La prière des progressants est l'εὐχή (saint Paul : προσευχή). Elle est pour Cassien comme pour Evagre le « vœu », promesse de renoncer au monde, de pratiquer telle vertu (*Col.* 9, 12 P. 261 PL., 783 et 15 P. 263 PL. 785; Evagre, *loc. cit.*).

La *postulatio* (ἔντευξις) est la prière pour le prochain. Comme l'enseignait Evagre (*loc. cit.* et *Lettre* 12, édit. Frankenberg, p. 575) elle suppose déjà la fidélité des « spirituels » pour qui la préoccupation d'autrui n'est plus un obstacle à l'oraison.

Aux formes ainsi mentionnées par l'auteur des *Centuries*, Cassien ajoute avec saint Paul, *l'action de grâces* qu'il rattache aux faveurs les plus hautes de la contemplation (*Col.* 9, 14 P. 262 PL. 78).,

Ce que comporte d'artificiel une telle systématisation n'a pas échappé à l'auteur (*Col.* 9, 9 P. 260 PL., 781) : il sait que tout chrétien emploie simultanément ou tour à tour ces diverses formes de la prière; il sait surtout que la grâce peut intervenir et procurer inopinément même au commençant, des manières de prier qui tranchent par la ferveur et la plénitude spirituelle (*Col.* 9, 15 P. 262 PL. 785). Cette *prière de feu* (oratio ignita, preces ignitae) qui ordinairement ravit une âme pure, quand elle se rencontre chez le commençant, unit en lui la componction à la joie spirituelle (*ibid.*). Mais la plus désirable des prières est celle qui contribue le plus à l'avancement de l'âme : prière née de la contemplation (contemplatio futurorum bonorum) et de la charité pour les plus parfaits, prière purifiante pour ceux qui ont encore à acquérir la vertu et à éteindre les vices (*Col.* 9, 16 P. 264 PL., 787).

β) la « prière pure ». — La « *prière de feu* » est une forme de la prière que Cassien a nettement décrite comme gratuite et imprévisible, supérieure à tout effort de l'homme. C'est une prière transitoire (*Col.* 9, 15 P. 263 PL., 786) et occasionnelle (*Col.* 9, 26 P. 273 PL., 802), un élan intense, mais fugitif, de ce que Cassien à la suite de ses maîtres, appelle la « prière pure ».

Il la définit : « Un état plus sublime et plus élevé (sublimior et praecelsior), union de la contemplation de Dieu seul et d'une ardente charité » (*Col.* 9, 18 P. 265 PL., 788). Autant dire que nous touchons ici la perfection à son plus haut sommet. La « contemplatio futurorum bonorum », c'est-à-dire une des formes de la contemplation seconde d'après Evagre (*Speculum Monachorum*, édit. Gressmann, 120; *Lettre 14*, édit. Frankenberg, 575; *Lettre 61 ibid.*, 611) peut procurer parfois les élans de la « prière de feu ». L'*état de prière plus sublime* dont nous parlons maintenant est le fruit de la *contemplatio Dei solius* qui s'identifie pratiquement avec la *prière pure*.

Cassien n'apporte, une fois de plus, à la doctrine

de ses maîtres que l'orchestration de son style oratoire et concret.

La « prière pure » est l'état d'une âme parfaitement dépouillée (Cf. Evagre, *Cent.* 29, Frankenberg, p. 453). L'apatheia est donc sa condition première (*Col.* 9, 2 P. 251 PL., 772). Il faut écarter non seulement les vices, mais encore tout ce qui pourrait troubler la contemplation : souci matériel, suggestion mondaine. Préparation éloignée, préparation immédiate tendent à débarrasser l'âme de cette glu terrestre qui l'empêche de s'envoler sous le souffle de l'inspiration divine (*Col.* 9, 4 P. 253 PL., 774). Le renoncement monastique prend ici toute sa valeur et les anachorètes, poussant jusque dans leur extrême frugalité cet esprit de dépouillement, montrent assez quelles sont les exigences de la « prière pure » (*Col.* 9, 5 P. 255 PL., 776). Nous verrons dans quelle mesure les cénobites peuvent y prétendre, mais il n'est pour expliquer la rigueur d'un tel idéal que de rappeler combien pure est la spiritualité de la nature divine. Cassien s'en explique par contraste avec la conception grossière des anthropomorphites. L'idée de la divinité, en effet, exclut toute représentation imaginative, toute forme, tout élément discursif (*Col.* 10, 5 P. 291 PL., 826).

Aussi la « prière pure » est-elle une prière silencieuse. Par là, elle surpasse en perfection le *Pater* lui-même (*Col.* 9, 25 P. 272 PL., 801) et répond effectivement au conseil que donnait le Sauveur de prier « la porte close », c'est-à-dire les lèvres fermées, en sorte que les démons ignorent ce que pense l'esprit (*Col.* 9, 35 P. 283 PL., 816). « Il n'y a pas de prière parfaite si le moine comprend encore sa prière » (*Col.* 9, 31 P. 277 PL., 807). On ne saurait dire avec plus de force que par ce mot de saint Antoine jusqu'où la prière pure pousse le dépouillement.

Comme modèles de cette prière sans forme et sans parole nous sont proposés les trois témoins de la Transfiguration, Moïse, Elie et le Christ lui-même priant seul sur la montagne (*Col.* 9, 25 P. 273 PL., 802). « Dieu seul » était vraiment l'objet de leur prière. Mais la solitude que réclame pareille faveur en fait le privilège presque exclusif des ermites dont toute la vie se concentre dans la contemplation actuelle de Dieu (*Col.* 1 Praef. P. 4 PL., 479).

Très rares, en effet, sont les cénobites que la préoccupation du prochain laisse assez libres intérieurement pour être admis à ces sommets (*Col.* 19, 8 P. 541 PL., 1138). Et pourtant la vie commune, nous l'avons dit, a, elle aussi, pour fin dernière la contemplation de Dieu Il ne nous faut donc pas oublier qu'il y a bien des manières de contempler Dieu (*Col.* 1, 15 P. 25 PL. 505). Nous avons énuméré les principaux objets à travers lesquels Dieu se laissait atteindre. Dans la Conférence 10, le contraste mis par Cassien (cf. Origène, *In Genes. homil.* 4, 7 PG., 12 151) entre « voir Jésus dans sa gloire » (= dans sa divinité) et « voir Jésus humble et encore dans sa chair » répond aux diverses contemplations dont parlait l'abbé Moïse : admirer Dieu dans l'accomplissement de son Incarnation, dans sa Providence et la diffusion du salut dans le monde... (*Col.* 1, 15 P. 25 PL., 505). On doit même dire que la vie commune favorise la contemplation puisque le dévouement sous toutes ses formes est une purification qui prépare la « science spirituelle » (*Col.* 14, 4 P. 400 PL., 956). Mais, de plus, la vie commune a cet avantage d'enlever tout souci du lendemain, ce que ne peut faire l'anachorétisme (*Col.* 19, 8 P. 542 PL., 1138).

Il n'en reste pas moins vrai que l'exercice de la charité, quand elle se porte sur des hommes ou sur des objets terrestres, disperse l'esprit. Aussi, quelque méritoire et indispensable qu'il soit, cet exercice ne sera jamais, comparé à la contemplation, que comme l'argent à l'or (*Col.* 23, 3 P. 642 PL., 1246; *Col.* 1, 10 P. 17 PL., 495).

Ni le premier, ni le second « renoncement » ne suffisent à procurer la « prière pure », du moins ordinairement (*Col.* 3, 22 G. 95 PL., 584). Elle veut le renoncement propre à l'anachorète : rappel de l'esprit à soi, loin de l'univers visible, pour ne plus contempler que les mystères du monde à venir et les réalités invisibles (*Col.* 3, 6 P. 73 PL., 564).

L'anachorète, en effet, se voit généralement favorisé de ces grâces insignes que Cassien appelle : « divinae meditationes ac spiritales theoriae » qui captivent l'esprit et provoquent *l'extase* (excessus mentis) (*Col.* 19, 4 P. 537 PL., 1130).

Cassien est encore fidèle à ses maîtres lorsqu'il décrit l'extase non comme une sortie de l'âme hors d'elle-même, mais au contraire comme une absorption intérieure, un arrachement aux sens qui débouchent sur le dehors : le Seigneur, dit Paphnuce, ramène vers le dedans les « yeux du cœur » (*Col.* 3, 7 P. 76 PL., 566). Rappelons-nous, en effet, que la chasteté parfaite (apatheia) met l'âme dans un état d'apaisement qui en fait le « lieu de Dieu » (*Col.* 12, 11 P. 352 PL., 890) (cf. I. Hausherr, RAM, 1934, 116-117).

L'absolu dépouillement dont nous parlons n'est pourtant pas la suppression de toute sensibilité. Au contraire, la « prière pure », fruit de la charité, substitue à la sensibilité naturelle une sensibilité spirituelle autrement vive et ardente. Prière de feu, prière intense, prière surabondante et féconde, telles sont les expressions qui se pressent sous la plume de Cassien pour qualifier l'élan de l'âme illuminée par la lumière céleste (*Col.* 9, 25 P. 272 PL., 801). Voici comment il décrit les effets de ces grâces supérieures : « Mon âme a retrouvé sa direction, mes pensées ont pris consistance : allégresse du cœur, joie ineffable, transport de l'esprit, tous ces biens me sont venus avec la visite de l'Esprit-Saint. Dans le flot débordant de sentiments surnaturels, je suis favorisé des plus amples révélations, des vues me sont ouvertes par une illumination soudaine et venue du Seigneur sur des mystères jusque-là profondément ignorés » (*Col.* 10, 10 P. 301 PL., 835).

Un effet particulier de cette sensibilité nouvelle, ce sont les *larmes*, mais des larmes que Cassien a soin de distinguer d'avec les « larmes de l'homme extérieur ». De celles-ci, provoquées par le simple effort de l'homme, le commençant pourra tirer profit, mais elles n'ont plus leur raison d'être chez les âmes avancées qui connaissent ces larmes intérieures, spontanées et abondantes, larmes spirituelles qui sont le fruit de la componction à la fois et de la joie dont Dieu est dispensateur (*Col.* 9, 27-30 P. 273 PL., 803).

γ) La « prière perpétuelle ». — Pour achever de caractériser la « prière pure » il faut encore ajouter qu'elle est un « état ». Evagre la concevait ainsi (cf. M. Viller, RAM, 1930, p. 253 sq.). Cassien s'est complu à décrire cet état en s'inspirant surtout d'Origène (cf. S. Marsili, *op. cit.*, p. 153-156).

L'oratio jugis, est, en effet, la fin où tend tout moine, la perfection du cœur vers laquelle il aspire, le faite de l'édifice spirituel dont l'exclusion des vices et la pratique des vertus (= apatheia) sont les soubassements (*Col.* 9, 2 P. 250 PL., 771). Elle réalise pleinement cet idéal proposé dès la Conférence 1 : l'union continuelle de l'esprit aux choses divines et à Dieu (*Col.* 1, 8 P. 14 PL., 490).

Ce qu'accomplit l'*oratio jugis*, c'est le désir du Sauveur nous apprenant à nommer Dieu : « Notre Père » (*Col.* 9, 18 P. 265 PL., 788); son vœu d'unité qu'il formulait en demandant que l'amour dont son Père l'aimait soit en nous et que tous soient un comme il était un, lui, avec son Père (*Col.* 10 7 P. 293 PL., 827); c'est surtout cette anticipation du ciel qui donne à la vie monastique sa plus haute signification.

Le ciel, selon saint Paul, est la plénitude de l'âge du Christ; le moine se conduit en « membre très précieux du Christ » afin de posséder un gage assuré de son incorporation définitive dans l'au-delà. Mais cette incorporation n'ira pas sans une possession de Dieu telle que l'Apôtre a pu dire qu'alors « Dieu serait tout en tous » : le moine, dès ici-bas, vit par la « prière perpétuelle » en cette union constante avec Dieu : toutes ses pensées, tous ses actes ne tendent qu'à le rendre déjà ici-bas un avec Dieu (*Col.* 7, 6 P. 189 PL., 677). Telle est en effet l'union du Fils au Père, dont parlait le Sauveur : le Père nous aime d'une charité « sincère, pure et indissoluble »; par la « prière perpétuelle », à notre tour, nous l'aimerons de telle sorte que « tout ce que nous respirons, comprenons ou disons soit Dieu » (*Col.* 10, 7 P. 293 PL., 828).

Vivre avec les anges et comme eux (*Col.* 3, 1 P. 68 PL., 559), goûter par avance la gloire céleste (*Col.* 10, 7 P. 293 PL., 828), voir Dieu (*Col.* 1, 10 P. 18 PL., 496), voilà bien la fin de toute la vie monastique, le but immédiat du solitaire (*Col.* 10, 7 P. 293 PL., 828).

Les anachorètes résument le secret de cette « prière perpétuelle » en une *formule* très simple, mais qu'ils gardaient jalousement comme un précieux trésor qu'il ne fallait pas profaner en le livrant à des indignes. Cette *formule* est le « Deus in adjutorium meum intende » du Psalmiste (Ps. 69, 2). Ils avaient ce verset sans cesse sur les lèvres, comme un bouclier, comme une arme invincible aux démons; elle leur servait d'introductrice à ces grâces les plus hautes, les plus fortifiantes, les plus exaltantes dont nous venons de parler (*Col.* 10, 8-10 P. 294 PL., 828).

La « prière perpétuelle » recommandée par l'Apôtre est donc le plus pur sommet que rêve d'atteindre celui qui, renonçant au monde, ne veut plus que « se tourner vers Dieu ». Dès son entrée au cœnobium, la discipline monastique l'initie à la psalmodie canoniale, mais c'est pour lui permettre d'atteindre un jour à cette « prière sans interruption » que recommande l'Apôtre (*Institut.*, 2, 1 P. PL., 77).

Le moine parfait trouve, en vérité, dans la psalmodie sa nourriture substantielle. Appauvri à force de modeler son âme sur le verset : « Deus in adjutorium... » il ne compte plus en tout que sur le secours divin. Mais voici que de la simplicité même de son âme jaillit une source surabondante : la « discrétion » qui lui donne de vivre avec une fécondité merveilleuse des « mystères » cachés dans l'Écriture. Il est semblable au « hérisson », se cache dans le souvenir de la passion du Seigneur comme sous une pierre et il est semblable au « cerf », car « il paît sur les hauteurs », c'est-à-dire qu'il découvre les plus sublimes secrets du texte inspiré. Il psalmodie, mais la prière du prophète devient strictement sa prière : ce sont ses propres sentiments qu'il exprime par les mots du Psalmiste, jusqu'au moment où son âme ne se livre plus que par des « gémissements inexprimables ». Nulle image, nulle parole n'intervient alors et c'est l'ineffable « excessus cordis » qui témoigne que son âme est embrasée par la prière pure (*Col.* 10, 11 P. 303 PL., 836).

Conclusion. — L'étude détaillée que nous venons de faire de la doctrine de Cassien nous permet d'apprécier ses qualités personnelles. C'est un classique au sens le plus strict du mot, car son classicisme est fait avant tout d'un très profond attachement à la tradition. Il n'est pas le premier à écrire pour les moines. Lui-même s'est plu à rappeler les noms de ses illustres devanciers : saint Basile et saint Jérôme. La forme dialoguée de ses *Conférences* pouvait se réclamer de grands exemples dans l'antiquité païenne : Platon, Cicéron, Sénèque, Epictète.

Le fonds des idées qu'il exploite est celui de l'Orient chrétien à son époque, plus précisément c'est l'héritage d'Evagre adaptant la doctrine d'Origène à la vie monastique, qu'il recueille au profit du monachisme occidental. La postérité, toutefois, n'accueillera point en bloc sa doctrine, sans examen et sans réserve; elle jettera l'exclusive sur cette Conférence 13, où il s'était opposé à saint Augustin, aux dépens mêmes de l'orthodoxie. Remarquons-le : ses formules erronées ou simplement tendancieuses n'ont guère arrêté notre exposé de sa doctrine spirituelle. La Conférence 13 n'est point partie essentielle du corps de doctrine de Cassien et pourrait s'en détacher sans difficulté. Elle répond à des préoccupations inconnues des Orientaux soucieux surtout de protéger le christianisme de toute interprétation fataliste. Plutôt qu'une œuvre originale, Cassien semble ici encore avoir voulu faire une adaptation de la pensée de ses maîtres aux problèmes qui agitaient l'Occident. Il songeait peut-être à saint Chrysostome sans tenir assez compte de la différence des points de vue. L'évêque de Constantinople était un prédicateur attentif aux questions pratiques et qui y répondait plutôt par empirisme que par raisonnements spéculatifs. L'évêque d'Hippone et ses adversaires les Pélagiens s'opposaient sur un tout autre terrain. La polémique ne dénote pas, chez Cassien, un esprit profond. Il a les qualités d'un bon vulgarisateur. Il excelle à dégager l'essentiel de la vie monastique et à ne pas laisser son lecteur s'égarer dans les bizarreries de la vie des solitaires souvent plus pittoresque qu'imitable, si nous en croyons d'autres témoins de leurs dits et de leurs gestes.

Ni plagiaire, ni compilateur, Cassien a donné aux moines d'Occident les deux manuels dont ils avaient besoin. Son génie pratique l'a servi à souhait dans une œuvre qui demandait une vue très haute de l'idéal et une psychologie très avertie des réalités concrètes. En somme il a été l'homme de jugement et d'expérience qu'il fallait pour être et pour demeurer un parfait chaînon de la tradition, un maître prudent et universel.

V. — L'INFLUENCE.

Nous ne pouvons relever ici que les principaux aspects d'une influence qui fut remarquablement étendue et continue.

1. JUSQU'AU MOYEN AGE. — *a*) DU VIVANT DE CASSIEN. — Nous ignorons tout de la manière dont Cassien a gouverné l'abbaye de Saint-Victor à Marseille, mais sa notoriété et son action personnelle sur les débuts du monachisme gallo-romain ressortent assez des lettres dédicatoires insérées en guise de préfaces dans ses œuvres et surtout de son rôle dans la querelle antiaugustinienne dont il fut un des protagonistes.

L'intérêt de ce dernier épisode étant plutôt dogmatique nous ne retiendrons que les détails propres à marquer la place qu'occupe Cassien dans le milieu monastique de Provence. En 428 ou 429, Prosper d'Aquitaine et Hilaire, deux laïcs, avertissent saint Augustin de l'opposition que rencontrent parmi les moines gaulois ses idées sur la grâce ; ils ne nomment pas Cassien et semblent ignorer ses œuvres. Celles-ci n'avaient point encore exercé leur influence au delà du cercle monastique auquel l'auteur les destinait. (cf. M. Jacquin, *Revue d'Hist. eccl.*, 1904, p. 280).

Après la mort de l'évêque d'Hippone (430), il en fut bien autrement. Les *Epigrammata in obtrectatorem Augustini* de S. Prosper semblent bien viser l'abbé de Saint-Victor; en tout cas, le *De gratia et libero arbitrio contra Collatorem*, écrit probablement vers 433 ou 434, atteste que le « monitoire » adressé par Célestin Ier à l'épiscopat gaulois (431) n'a pas désarmé sinon Cassien lui-même, au moins ceux qui se réclament de lui. Ces écrits polémiques nous montrent en outre, que le « Conférencier » était considéré non comme le « père » de la doctrine antiaugustinienne, mais bien comme son principal représentant.

b). LES DÉBUTS DU MONACHISME OCCIDENTAL. — Cette influence dogmatique de Cassien se perpétue après sa mort par celle de Fauste, abbé de Lérins (433) avant d'être évêque de Riez (avant 462), sans que ses déviations doctrinales n'altèrent en rien l'action qu'il exerce sur les progrès du monachisme occidental.

Les disciples les plus fervents de saint Augustin ne sont pas les derniers à se mettre à l'école du moine de Marseille. L'adversaire de Fauste, saint Fulgence de Ruspe entreprend, après la lecture des *Institutions* et des *Conférences*, un pèlerinage en Égypte (*Vita*, c. 12, attribuée à Fulgence Ferrand, PL., 65, 128).

La règle imposée à Lérins par saint Honorat ne nous est connue que par celles qui en dérivent et qui nous prouvent combien fut efficace le désir du saint fondateur de former ses moines par la lecture des Conférences de Cassien. Entre tous, le témoignage de saint Césaire d'Arles nous est précieux. Ce disciple déclaré de saint Augustin, inspirateur du second concile d'Orange dont le canon 8 vise directement Cassien (cf. DTC, art. *Orange*, c. 1096), écrit des *Statuta sanctarum virginum* destinés à ses religieuses du monastère de Saint-Jean à Arles et où l'influence des *Institutions* de Cassien transparaît jusque dans les mots. On comparera (nous donnons la numérotation de l'édition critique de la *Regula* par Dom Morin, Bonn, P. Hanstein, 1933; Florilegium Patristicum XXXIV) : n° 4 et *Instit.* 4, 3 et 7 noviciat; n° 9, et *Instit.* 4, 13-15 : pauvreté; n° 12 et *Instit.* 3, 7 : en particulier l'expression « increpationi subjicere »; n° 18 et *Instit.* 4, 17 ; lecture à table; n° 20 et *Instit.* 2, 15 : silence; n° 21 et *Instit.* 4, 3-4 : renonciation (Césaire corrige Cassien). Dans la première lettre de saint Césaire « ad Caesariam abbatissam » comparer n° 3 avec *Instit.* 12, 1 et l'expression : « intus est hostis inclusus » avec *Instit.* 5, 21 : « in nobismetipsis hostis inclusus est ».

On s'est demandé si saint Césaire ne se serait pas inspiré de la Règle de Saint Benoît. La chronologie ne favorise guère cette hypothèse et la parenté des deux Règles s'explique assez par l'utilisation commune de Cassien (cf. Arnold, *Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit*, p. 500-505). Le législateur du Mont-Cassin suit son modèle d'une façon beaucoup plus littérale que son émule gaulois (comparer : *Instit.* 4, 1, 17 « sonitu potius quam voce significat », *Regula Monasteriorum* (édit. C. Butler, p. 76) c. XXXVIII : *sonitu* cujuscumque *signi potius* petatur *quam voce*, et *Statuta Sanctarum Virginum*, n° 18 : nutu magis *quam voce* petatur). Ce n'est pas à dire que saint Benoît soit un imitateur servile. La comparaison de la *Règle* avec les *Institutions* met bien en valeur le génie propre du Patriarche des moines. Un historien qualifié a pourtant pu écrire : « Saint Benoit dépend beaucoup de Cassien, incomparablement plus que d'aucun autre auteur. Non seulement il le cite et s'en inspire, mais il le « possède ». Il connaît les *Institutiones* et les *Collationes* au point de s'en être assimilé le vocabulaire, les tournures, le style. Il est clair qu'une si étroite dépendance, fruit d'un commerce assidu, n'est pas limitée à la forme, mais s'étend à la doctrine » (Dom Capelle, dans *Mélanegs. Extraits de la Revue liturgique et monastique*, 1929, p. 27; cf. P. Albers, *Cassians Einfluss auf die Regel des hl. Benedikt*, dans *Studien und Mitteilungen z. Geschichte des Benediktiner-Ordens*, 46 (1928), 12-22, 146-158).

La recommandation expresse faite à ses moines par l'auteur de la règle bénédictine de lire les « Collationes Patrum et Instituta » fait à Cassien un crédit que nul fondateur ne démentira. Cassiodore, en son monastère de Vivarium, met ses moines en garde contre les erreurs dénoncées par « le bienheureux Prosper »; il ne les en invite pas moins « à lire avec soin et à écouter volontiers le prêtre Cassien » (*De institutione divinarum litterarum* I, 29 PL., 70, 1144 cf. *in Ps.* 69 PL., 70, 492).

Contre de pareilles approbations la sévérité du *Decretum* du Pseudo-Gélase inscrivant Cassien parmi les « apocryphes » à ne pas lire, ne pouvait avoir d'effet bien sensible (cf. de Ghellinck, dans *Gregorianum*, 14 (1933), p. 362). Aussi fondateurs et législateurs de monastères s'accordent-ils à prendre pour modèle notre auteur et à le faire connaître.

En Espagne, saint Isidore († 636) s'inspire des *Institutions* au chapitre de ses *Differentiae* consacré aux « quatre vices » (PL., 83, 96 D); saint Fructueux († 665) fondateur et législateur du monastère double d'Alcala, traitait Cassien comme une des lumières de la vie monastique (*Epist.* 43. PL., 80, 691 D).

Saint Aurélien, l'un des successeurs de saint Césaire, ainsi que l'auteur de la règle de Tarnat (monastère non identifié) sont pénétrés de la doctrine des *Institutions* (cf. Holstenius, *Codex Regularum II*, 61-69 et 107-116). Le milieu lyonnais, où s'est exercée l'action de saint Eucher, ami et abréviateur de Cassien, continue à suivre ce dernier. Saint Romain, fondateur du monastère de Condat fait sa lecture préférée des

excellentes « institutiones abbatum » (*Vitae Patrum Jurensium*, édit. Krusch, 133). Saint Jean, fondateur de Réomé a pris contact avec les *Institutions* lors d'un séjour à Lérins (Jonas, *Vita*, édit. Krusch, 508-509); saint Yrieix († 541), en son monastère d'Atane près de Limoges, si nous en croyons Grégoire de Tours (*Hist. Francorum*, X, 29 PL., 71,560), avait pour premier maître Cassien. Lérins, en portant sa propre influence jusqu'en Irlande, y faisait passer celle du moine de Marseille. Elle laisse une trace perceptible surtout dans les usages liturgiques (cf. L. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, p. 71 et 299; A. C. Cooper-Massdin, *The History of the Islands of the Lerins*, Cambridge 1913, p. 100-127).

Cette influence, si facile à discerner dans la législation ou dans la liturgie monastiques n'est pas moins certaine sur la vie intime des âmes. La multiplication des manuscrits et leur diffusion en est une preuve. On la saisit d'une façon moins matérielle dans les ouvrages de spiritualité destinés à alimenter l'ascèse individuelle. De grands thèmes que Cassien a traités l'un des premiers, sinon toujours le premier, ont été repris par d'autres et incorporés ainsi au patrimoine de la tradition. Telle la comparaison des deux « vies ». On serait surpris que Julien Pomère ne se soit pas nourri des œuvres de Cassien avant d'écrire le *De vita contemplativa* (vers 498) (cf. L. I, c. 12 PL., 59, 427 et surtout L. II, c. 23 PL., 59, 470, à comparer avec *Instit.* 5, 23 P. 101 PL., 241). Telle encore la théorie des vices. Celle-ci fait en particulier l'objet d'une sérieuse révision dans les *Moralia* de saint Grégoire le Grand (*Moralia*, L. 31, c. 45 n° 87-91 PL., 76, 620), comme d'ailleurs celle des deux « vies » (*Moralia*, VI, 60-61 PL., 763; cf. C. Butler, *Le monachisme bénédictin*, trad. franç., p. 102 sq. et *Western Mysticism*, p. 248-269). On souscrira sans peine, croyons-nous, au jugement de Dom L. Gougaud : « Cassien, qui fut le principal intermédiaire entre l'Orient et le monde occidental pour la diffusion des institutions monastiques, fut aussi le principal agent de propagation de la théorie des deux vies et de sa terminologie » (RAM, 1922, p. 293). Une rapide enquête à travers le moyen âge nous permettra d'en mieux apprécier la justesse.

Comme on pouvait s'y attendre, l'influence de l'écrivain gaulois en Orient est plus difficile à suivre. Pour en déterminer l'origine dans le temps, il faudrait pouvoir dater le résumé grec divulgué sous le nom de saint Athanase. On sait que ce résumé a été abrégé à son tour par l'auteur du *De octo vitiis* incorporé aux œuvres du Pseudo-Nil (RAM, 1934, 241-245). La *Philocalie* a recueilli quelques fragments de Cassien traduits en grec (édit. d'Athènes, 1893, t. I, p. 34-56). Cependant le témoignage de Photius vaut à lui seul bien des allusions vagues. Il a eu entre les mains un résumé des *Institutions* (peut-être celui dont nous venons de parler et trois *Conférences* qu'il décrit dans sa *Bibliothèque* (Cod. 197 PG., 103, 661). Son jugement exprime sans doute plus qu'une opinion personnelle, quand il assure que l'enseignement de Cassien a quelque chose de « divin » et que les monastères qui s'en sont inspirés lui doivent leur prospérité, tandis que ceux qui l'ont rejeté vont au naufrage. Jean Climaque atteste, de son côté, que Cassien était lu et apprécié par les moines du Sinaï au VIIe siècle : pour eux, il était « le grand Cassien » (*Scala* 4 Gr. PG., 88, 717).

2. AU MOYEN AGE. — L'exposé de la doctrine nous a donné assez à entendre que Cassien est un praticien de la conduite spirituelle. Son influence n'est pas à chercher dans les écrits spéculatifs. Même dans ceux qui visent un but pratique, saint Grégoire le Grand ou Julien Pomère (Pseudo-Prosper), en attendant Hugues de saint Victor, sont parfois plus explicitement invoqués que lui. Il n'en est pas moins l'auteur classique qu'on lit dans toutes les abbayes. C'est un maître chez qui saint Bernard a pu trouver de quoi alimenter ses aspirations mystiques elles-mêmes (cf. E. Gilson, *La théologie mystique de saint Bernard*, p. 32).

C'est à lui, sans doute, que l'horaire de la journée monacale doit de prévoir une « collatio » quotidienne à laquelle font allusion des synodes diocésains de Mayence et de Châlon-sur-Saône (cf. PL., 49, 48). Quand on cite les *Collationes Patrum* il arrive qu'on lui adjuge les apophtegmes du *Geronticon* (cf. Grimlaïc, fin du IXe s., *Regula Solitariorum*, édit. Holstenius, p. 343, il s'agit des *Verba Seniorum*, PL., 73, 948 n° 5, éd. Rosweyde mais p. 346, il cite Cassien (sanctus Cassianus) et p. 345, cf. *Instit.* 5, 21 P. 98 PL., 238 etc.). Une *Confessio theologica* qu'on lui attribuait a été restituée par Dom A. Wilmart à Jeannelin, second abbé de Fécamp (1028-1078) (*Auteurs spirituels et textes dévots du M.-A. latin*, p. 128).

Dans les compilations, Cassien voisine avec les grands maîtres. Le *Liber de virtutibus et vitiis* d'Alcuin († 804), manuel destiné à un laïc, s'inspire dans sa première partie de saint Augustin, mais dans la seconde, il résume et fond ensemble la doctrine de Cassien et celle de saint Grégoire le Grand sur les vices. Le copiste du codex de Saint-Jacques a même transcrit textuellement des passages tirés des *Institutions* (cf. PL., 101, 636 et *Instit.* 11, 3 P. 195 PL., 402).

Raban Maur († 856), se contente dans son *De clericorum institutione* (L. 2, c. 12 PL. 107, 330) de reproduire le chapitre de Cassien sur les quatre espèces de prières (*Col.* 9, 9, P., 260 PL., 780).

Dans la défense des moines contre leurs détracteurs, on l'utilise comme « une autorité incontestable ». Saint Pierre Damien se réfère au résumé qu'en a donné saint Eucher pour prouver que le costume des ermites était conforme à la tradition primitive (*Apologeticus Monac. adv. Canonicos*, op. 28, PL. 145, 515). Rupert abbé de Deutz († 1129), dans son *De vita vere apostolica*, rapporte tout au long les chapitres 5 et 6 de la Conférence 18 pour établir que les moines sont les vrais héritiers de la « vie apostolique ».

De leur côté, les chanoines réguliers lisent les œuvres de Cassien. Sans doute, les Victorins ne songent pas à le citer. Ils suivent les traces des grands spéculatifs, saint Anselme et saint Bernard; ils se réfèrent à saint Augustin même dans leurs traités des vertus. Toutefois, un prémontré anglais, Adam de Dryburgh (Adam Scot) se souvient, à l'occasion, des *Conférences* qu'il entendait lire chaque soir au chapitre avant les Complies (cf. F. Petit, *Ad viros religiosos. Quatorze sermons d'Adam Scot*, Tongerloo, 1934, p. 25).

D'autres encore voués à la règle de saint Augustin tirent profit des *Collationes*. Si nous en croyons sa *Vita*, saint Dominique lui devait sa haute perfection. Vincent de Beauvais qui nous rapporte ce témoignage avoue qu'il sait peu de livres aussi stimulants que ceux de Cassien (*Speculum historiale*, L. 20, 18 cf. PL., 49,

49). Aux yeux de saint Thomas, le disciple des Pères du Désert fait figure véritable d' « autorité ». Il n'est pour s'en convaincre que de parcourir la table des auteurs cités dans la 2a 2ae (cf. *édit. de la Revue des Jeunes,* à la fin de chaque volume). Humbert de Romans († 1277), maître général des F. F. Prêcheurs, cite les *Collationes* dans son *Expositio regulae B. Augustini* (éd. Berthier, Rome, 1888; t. I, p. 217-218) et dans son *Expositio super Constitutiones fratrum Praedicatorum,* t. II, p. 112. De même Melchior Cano dans *La Victoria de si mismo,* Valladolid, 1550 (voir CANO) qui s'inspire de son confrère Carioni auquel on doit une chaude apologie de Cassien dans sa *Via di aperta verità* (voir CARIONI).

Chez les moralistes qui s'intéressent surtout à la pratique de la direction, Cassien occupe une place de choix.

David d'Augsbourg, en s'en inspirant dans sa théorie des vices, l'accrédite auprès des fils de saint François (*De interioris hominis compositione,* c. 46, Quaracchi, 1899 p. 140). Le célèbre chartreux Denys de Ryckel a particulièrement travaillé à faire connaître celui qu'il nomme « le très illustre père et principal docteur de tous les religieux » (*Libri secundi Col. SS. Patrum translatio.* Préface, *Opera omnia,* édit. Tournai, 1904, t. 27, p. 269). Non content de s'imprégner de l'esprit de Cassien, il en rend la lecture plus aisée par une paraphrase dans laquelle il simplifie le style et la langue du moine gallo-romain.

La *devotio moderna* qu'inaugure Florent Radewijns met Cassien à particulière contribution. Le *Tractulus devotus* de cet écrivain, peu abondant mais très influent, cite souvent les *Conférences* (édit. Nolte, 1862, p. 9, 12, 16, 27...). C'est surtout pour la théorie des vices et des vertus qu'on l'utilise, mais il est aussi à l'origine d'un thème qui sera repris bien des fois : celui des deux fins de l'homme, qu'on trouve chez Gérard de Zutphen (*De reformatione virium animae,* c. 3. *Bibliot. Max. PP.,* t. 26, p. 238) et dans le *Rosetum* de Mombaer (cf. P. Debongnie, *Jean Mombaer de Bruxelles,* p. 157, note 2).

Les catalogues de livres recommandés pour la lecture spirituelle signalent les *Collationes et instituta Patrum,* telle par exemple, la *Tabula librorum praecipue legendorum* de J. Mombaer (cf. *ibid.* appendice D, p. 321, n° 16). Gerson, cependant, ne les mentionne pas dans son *De libris legendis* (édit. Ellies Dupin, t. 2, p. 708). Au reste, la faveur dont jouissait l'auteur des Conférences, n'effaçait pas son inscription au registre des « apocryphes » du Pseudo-Gélase. Trithème, dans son *Catalogue des hommes illustres,* tout en reconnaissant l'utilité et même la nécessité pour les moines de se mettre à son école, ne manquait pas de leur rappeler cet inconvénient.

Ces quelques sondages témoignent que la réputation de Cassien ne s'est pas démentie au cours du moyen âge. Derrière saint Augustin, saint Bernard, Hugues de Saint-Victor, sans parler du Pseudo-Denys, il figure comme un habile initiateur de la thérapeutique spirituelle et comme un garant de la tradition authentique.

3. DANS LES TEMPS MODERNES. — La tradition ascétique du moyen âge se retrouve dans la spiritualité de la Compagnie de Jésus. Grâce à elle, en particulier, la vie dévote des laïcs va bénéficier de l'expérience humaine recueillie par Cassien.

Saint Ignace de Loyola, comme saint Benoit, introduit la moelle des *Institutions* et des *Conférences* dans sa doctrine spirituelle. Il cite le texte même de Cassien dans sa *Lettre sur l'obéissance* et ses *Constitutions* laissent transparaitre, sinon une influence immédiate, au moins l'action des traditions monastiques que Cassien avait contribué à former. Les *Exercices* eux aussi semblent trahir chez leur auteur une certaine connaissance de son devancier marseillais. Cassien avant Ignace et plus explicitement que Ludolphe exclut le pain des mets dont il y a lieu de s'abstenir (*Instit.* 5, 23 P. 101 PL., 241; *Exercitia spiritualia,* Monum. Ignat., p. 411, cf. p. 86). Il n'y a pas jusqu'à la méditation des deux Étendards qui ne semble comporter quelques réminiscences (cf. RAM., 1935, p. 263, note 49).

Quand ils traitent de l'examen de conscience, du discernement des esprits ou des consolations spirituelles, les divers *Directoires* renvoient volontiers à Cassien (*Mon. Ign.,* index sub verbo).

Il serait inutile de recenser tous les Jésuites qui ont cité Cassien. Nous en nommerons deux dont la valeur s'explique en partie par l'esprit traditionnel qu'ils ont puisé chez lui. Le *De Disciplina christianae perfectionis* (Venise, 1601) du P. Rosignoli est une compilation. Toute la doctrine des *Conférences* s'y trouve répartie selon les trois âges de l'âme, plan emprunté à saint Augustin mais auquel Cassien fournit, avec saint Basile, saint Grégoire le Grand et saint Bernard, la plus large part de substance doctrinale.

La pratique de la perfection chrétienne du P. A. Rodriguez indique par son titre même que son point de vue est celui du maître marseillais. C'est le manuel des âmes qui s'initient à marcher dans les voies de la perfection. Il emprunte à Cassien non seulement de nombreux éléments de sa doctrine, mais beaucoup de ces exemples qui font revivre jusqu'en nos jours les dits et gestes des Pères du Désert.

Les fins apostoliques que poursuivent les religieux de la Compagnie de Jésus expliquent pourquoi ils estiment le délié psychologue qui dirigeait les moines de Saint-Victor. Chez les Théatins un imitateur de Rodriguez, Michele Musio, dans son traité *Il regolare overo delle Perfettione Religiosa,* Venise, 1628, cite très souvent Cassien. Il n'est pas non plus inconnu des auteurs Carmes. Sainte Thérèse « portait une grande dévotion aux Conférences de Cassien » (Déposition de la sœur Pétronille Baptiste. Inform. d'Avila, 1610). Elle l'a cité deux fois (cf. R. Hoornaert, *Sainte Thérèse écrivain,* Desclée De Brouwer, 1922, p. 384). Ceux dont elle-même s'inspirait avaient subi son influence. Louis de Grenade se réfère à lui fréquemment (cf. la table analytique de ses œuvres); François d'Osuna apporte l'autorité du « saint abbé Isaac » pour accréditer sa doctrine du recogimiento (*Troisième Abécédaire,* édit. Mir, p. 531 a et b; p. 560 a et b. Cf. *Col.* 9; 6 P. 257 PL., 778; *Col.* 9, 31 P. 277 PL., 808). De son côté le franciscain Antoine de Guévara dans *l'Oratorium Religiosorum,* Valladolid, 1542 cite abondamment notre auteur. Saint Jean de la Croix a beau ne pas nommer Cassien, ses historiens mettent celui-ci à côté de saint Augustin et de saint Grégoire le Grand, au nombre des maitres qui ont le plus profondément contribué à la formation de son âme (cf. J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique,* index au mot : Cassien; Crisogono de Jesus Sacramentado, *San Juan de la Cruz, su obra cientifica,* I, 52).

Nous pouvons mesurer déjà la place de Cassien

dans les origines immédiates de la spiritualité moderne. Ajoutons pour l'Espagne le nom du bienheureux Jean d'Avila qui recommandait la lecture de Cassien avec celle de saint Jean Climaque, l'*Imitation* et les *Confessions* de saint Augustin (*Epistolario espiritual*, édit. Vicente Garcia de Diego, *Classicos castel anos* t. XI, Madrid, 1912, p. 21) et pour la France, saint François de Sales. Son éditeur, Dom Mackey, a pu écrire que l'*Introduction à la vie dévote* était « un développement, une application pratique » de la pensée fondamentale de l'illustre cénobite (*Œuvres de saint François de Sales*, édit. d'Annecy, t. 3, Préface, p. XLI).

Même sans partager les préventions de l'historien du sentiment religieux en France contre les tendances ascétiques de Cassien, on reconnaîtra sans peine que les maîtres de l'École française s'inspirent d'un courant de pensée différent (cf. Bremond, *Histoire*... t. 3, p. 138).

Qu'ont pensé les solitaires de Port-Royal de la spiritualité des solitaires d'Égypte telle que la présentait l'auteur des *Conférences*? D'Andilly, après avoir traduit les *Vies des Saints Pères des Déserts*, annonce dans sa Préface, qu'il se disposait à traduire celles qu'a si bien retracées Cassien, « mais l'idée que c'était un auteur semi-pélagien a empêché probablement et très regrettablement qu'on le laissât suivre son dessein; il substitua à Cassien saint Jean Climaque » (Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. 2, p. 284). Jansénius, en effet, avait longuement réfuté l'adversaire de saint Augustin pour mieux accabler Molina (*Augustinus*, L. 8 : De haeresi Pelagiana). Pourtant, Sainte-Beuve semble ignorer que le janséniste Nicolas Fontaine avait traduit sous le pseudonyme du Sieur de Saligny (Paris, Savreux, 1665) les ouvrages de Cassien. Traduction non intégrale, il est vrai, ainsi qu'on nous en avertit : la treizième Conférence n'a pas été jugée bonne « à mettre entre les mains de tout le monde » et d'autres passages ont été rectifiés. Cette réserve faite, les dévots de Port-Royal ne pouvaient manquer de se laisser tenter par la lecture d'un auteur dont on louait « la manière d'écrire vive et agréable » et dont on disait « qu'il est difficile de trouver ailleurs plus de lumière pour bien entrer dans la vie spirituelle, et pour bien démêler tous ces secrets si cachez qui se passent dans le fond des consciences ». Ces derniers mots soulignent assez ce que Port-Royal a goûté chez le disciple des ascètes chrétiens d'autrefois.

Bien que ce soit surtout, en effet, l'ascétique qui ait bénéficié des enseignements recueillis par Cassien, les mystiques les plus résolus n'ont pas dédaigné de s'abriter sous son patronage. Pour défendre sa théorie de l'état passif, Fénelon en appelle à Cassien comme à Clément d'Alexandrie. Il a même composé un opuscule : *De l'autorité de Cassien* en matière d'oraison; il y analyse et commente les Conférences 9 et 10. A l'en croire, la notion d'une oraison continuelle, fixée dans la contemplation de Dieu seul, sans images, ni espèces, ni discours, ni mémoire d'aucune parole et action, s'y rencontre; il prétend également qu'elle dérive d'une « tradition secrète » et était enseignée à quelques-uns seulement des solitaires (*Le Gnostique de Saint Clément d'Alexandrie*, opuscule inédit de Fénelon publié par le P. P. Dudon. Introduction, p. 128). L'éditeur moderne n'a pas de peine à montrer que les textes justifient pleinement la réfutation que Bossuet a faite des allégations de son adversaire (*ibid.*, p. 136).

Nous avons poussé notre enquête jusqu'à l'époque où la doctrine traditionnelle touche à son apogée. Cassien n'a pas médiocrement servi à son développement. Il demeure aujourd'hui encore un guide dont l'expérience est utile à posséder. La traduction récente de Dom Pichery est une invitation fort opportune à ne pas la laisser tomber en désuétude. Ceux qui lui reprochent d'avoir « pour but de développer, de discipliner la volonté » (H. Bremond, *Histoire du Sentiment religieux*, t. 3, p. 138), le rendent responsable d'une « hérésie », comme on l'a dit, très « orthodoxe ». Quant à l'opposer à saint Benoît pour ses « tendances rationalistes », insinuer qu'il subordonne l'esprit à la lettre, l'intention au matériel de l'acte (Dom Festugière, *Revue Bénédictine*, 1912, p. 491), c'est vouloir faire trop bon marché du rôle qu'il attribue à la « grâce de la discrétion ».

CONCLUSION

Au terme de cette notice, ferons-nous nôtre le jugement que portait sur Cassien le cardinal Bona : « Monasticae perfectionis perfectissimus magister ». (*De divina Psalmodia*, Paris, 1678, p. 24)? Non pas assurément sans formuler quelques réserves. Dirons-nous même avec un historien de notre époque que « les *Conférences* et les *Institutions* de Cassien jouirent pendant des siècles d'une autorité presque absolue » (F. Vincent, *Saint François de Sales directeur d'âmes*, p. 206, note 1)? Du moins, nous soulignerons vigoureusement le mot *presque*. Saint Césaire et saint Benoît n'ont pas craint de corriger Cassien et même de le désapprouver tacitement (cf. D. B. Capelle, *Rev. Liturgique et Monastique*, 1929, p. 318). Saint Grégoire le Grand retouche substantiellement sa théorie des vices et celle des « deux vies ». Gérard de Zutphen précise sa conception des « deux fins » de l'homme. Denys le Chartreux reconnaît que son style a besoin d'être clarifié.

Cassien n'en reste pas moins un maître du monachisme. Maintes de ses formules sont passées dans les différentes règles de la vie religieuse. Il en a envisagé les aspects les plus essentiels et les plus divers. Aux législateurs qui sont venus après lui il a fourni une ample matière à mettre en œuvre dans leurs règles et directoires. L'ensemble de sa doctrine s'est incorporé à ce fonds de psychologie pratique qui se transmet au sein des familles religieuses encore de nos jours. Cassien est un représentant authentique de la tradition dont elles-mêmes sont sorties. Dom Luc d'Achery n'avait pas tort d'écrire dans son *Indiculus Spiritualium Opusculorum*, à propos de l'ensemble de son œuvre : « a Coenobitis continuo, prae caeteris libris, (opera) revolvenda ».

Ses qualités personnelles d'observation et d'équilibre l'ont aidé à réunir une somme d'expériences dont la valeur simplement humaine déborde de beaucoup le cadre monastique. Qu'un Alcuin ou un saint François de Sales ait pu proposer à des lecteurs laïcs sa doctrine telle quelle ou à peine remaniée, est bien la preuve que son classicisme repose sur une connaissance profonde de la nature humaine en ce qu'elle a d'universel. Son empirisme même reste encore de nos jours la méthode de plus d'un moraliste profane parmi les plus influents. L'ouvrage de M. J. Payot sur *L'éducation de la volonté*, par exemple, s'en inspire, et il réédite maints faits d'observation qu'avait consignés le vieux cénobite du Ve siècle.

En face des grands maîtres qui l'ont précédé ou

suivi, un Origène, un Evagre, un saint Augustin, un saint Bernard, Cassien fait figure d'écrivain consciencieux, quoique de moindre envergure. Il prend rang non parmi les chefs de file, mais parmi leurs auxiliaires les plus utiles et les plus sûrs. Son nom garde son éclat à côté du leur, car il évoque toute une lignée dont il a su être le disciple diligent et fidèle.

Peut-être le savant Maldonat nous donne-t-il sur Cassien le jugement équitable et définitif : « Fuit Cassianus auctor catholicus et bonus : sed nullum tam pulchrum est corpus ut naevo careat » (*Comment. in quatuor Evangel.*, sur le ch. 24 de S. Luc).

Éditions principales. — Dom Cellier au t. 8 de son *Histoire générale des auteurs sacrés* donne une liste abondante des éditions de Cassien. Les *Conférences* ont été éditées à Bruxelles par les Frères de la Vie commune en 1476-78. Les deux ouvrages ensemble paraissent à Bâle en 1485, puis à Venise en 1491, et de nouveau à Bâle en 1497. (Cf. *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, Band VI, Leipzig, 1934). *Opera omnia* (ed. P. Ciecconius), Bâle, 1553, Rome, 1588. *Institula* et *Collationes* (ed. H. Cuyckius, Anvers, 1578). L'édition d'Alard Gazet (1616) reproduite par Migne, PL., 49 et 50 laisse pas mal à désirer. Une étude scientifique doit s'appuyer sur l'édition critique de M. Petschenig, CSEL, vol. 17 : *De institutis Coenobiorum* et *De octo principalium vitiorum remediis Libri XII. De Incarnatione Domini contra Nestorium Libri VII. Accedunt prolegomena et indices*, Vienne, 1898, et vol. 13 : *Conlationes* XXIV, 1886.

Traductions. — **Trad. françaises** : Jean Gobin (ou Golain ou Gorlain), Paris, Vérard, vers 1504. Jean de Lavendin, abbé de l'Estoile, Paris, 1636. Le Sieur de Saligny (Nicolas Fontaine, janséniste), sauf la Conférence 13 (Paris, C. Savreux, 1665). Combès, *Les institutions de Cassien*, Paris, 1872. *Les Conférences*, Paris, 1872. E. Cartier, les *Institutions*, Paris, 1872; les *Conférences*, Paris, 1878. La traduction récente de Dom E. Pichery, édit. du Cerf, 4 vol. s. d., est d'une lecture agréable et d'une fidélité souvent méritoire. Nous nous en sommes servis dans notre exposé.

Traduction espagnole : par le chartreux Vincent Cuevos de la Chartreuse Aula Dei, Saragosse, 1661.

Trad. allemande : A. Abt et H. Kohlhund, Kempten, 1879, 2 vol. (Bibliothek der Kirchenväter).

Trad. anglaise : E. Ch. S. Gibson dans la col. *A select library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Second series II, New-York, 1894.

Travaux. — **Études littéraires** : Outre les *Prolegomena* de M. Petschenig, — Dom C. Butler, dans *The Lausiac History of Palladius* (Texts and Studies, vol. VI, n° I, Cambridge, University Press), p. 203-208. — W. Bousset dans *Apophtegmata*, Tubingue, p. 71-75. — K. J. Dyobounotis, dans Εκκλης. Φάρος, t. II (1913), 51 seq., 161 seq., 225 seq.

Études biographiques. — *AS*, juillet, t. 5, édit. Anvers, 1727, p. 458-482. Pour les discussions récentes sur le lieu de naissance, cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Litteratur*, t. 3, p. 558, et Rauschen-Altaner, *Patrologie*, p. 351. — Tillemont, *Mémoires*, t. 14, 157-188. — M. Petschenig, *Prolegomena*. — S. Schiwietz, *Das morgendländische Monchtum*, Mayence, 1913, t 2. 151-156.

Études dogmatiques. — A. Hoch, *Lehre des Johannes Cassianus von Natur und Gnade*, Fribourg-en-Brisgau, 1895. — F. Wörter, *Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, Paderborn, 1898 (contre Hoch). — P. Godet, art. *Cassien* (DTC, dans le sens de Wörter). — Tixeront, *Histoire des Dogmes*, Paris, 1912, t. 3, p. 274-283.

Études sur la doctrine spirituelle. — F. Pozdiejevsky, *Les conceptions ascétiques de S. Jean Cassien* (en russe), Kazan, 1902. — O. Abel, *Studien zu des Geschischte des J. Cassianus*, Munich, 1904. — F. Cabrol, art. *Cassien* dans DACL. — L. Roure, *Une école de volonté au IVe siècle* dans *Études* 1916, t. 147, p. 453-474 et 569-587. — L. Wrzol, *Die Psychologie des Johannes Cassianus*, dans *Divus Thomas* (Fribourg), 1918, p. 181-213; p. 425-456; 1920, p. 70-96; 1922, p. 269-294; 1923, p. 385-404; 1924, p. 84-91. — Dom E. Pichery, *Les Conférences de Cassien et la doctrine spirituelle des Pères du désert*, dans VS, 1920, t. 3, p. 289-298; p. 336-380; p. 434-450. — Dom A. Ménager, *La doctrine de Cassien*, VS, 1923, t. VIII, p. 183-212; *Cassien et Clément d'Alexandrie*, VS, t. IX, p. 138-152. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. I; voir la table sub v. — Dom C. Butler, *Le monachisme bénédictin*, trad. française par C. Grolleau, Paris, 1924, voir la table sub v.; *Western Mysticism*, Londres, 1926. — Jean Bremond, *Les Pères du désert* (*les Moralistes chrétiens*), Paris, 1927. — M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1930, p. 108-112. — M. Olphe-Galliard, *Vie contemplative et vie active d'après Cassien*, RAM, 1935, p. 252-298; *La pureté de cœur d'après Cassien*, RAM, 1936, p. 28-60; *La Science spirituelle d'après Cassien*, RAM., 1937, 141-160.

Michel Olphe-Galliard.

CASSIN (Urbain-Elie). — Né à Angers le 30 juillet 1714, Urbain-Élie Cassin devint chanoine de la cathédrale d'Angers le 10 février 1739. Ce fut un directeur favorisé lui-même de hautes grâces mystiques. Il ne semble pas avoir laissé d'écrits, mais son influence, au témoignage de ses contemporains, fut très considérable au XVIIIe siècle, surtout sur les âmes contemplatives. « Outre cette province dont il faisait l'admiration, écrit la Carmélite dont nous connaissons la relation, dans toutes les classes de la société, la capitale du royaume et diverses provinces réclamaient ses avis soit par lettre, soit de vive voix ». Il mourut le 3 septembre 1783.

Relation écrite par une Carmélite d'Angers et publiée par Ch. Uzureau d'après le mss. 1783 de la Bibliothèque d'Angers, dans VS, t. XVIII (1928), Sup., p. 1-22.

Michel Olphe-Galliard.

CASSIODORE (Flavius Magnus Aurelius Cassiodorus Senator). — Né vers 485 à Squillace en Calabre, Cassiodore descendait d'ancêtres illustres. Il dut à ses propres mérites d'exercer lui-même les plus hautes fonctions auprès des empereurs ostrogoths Théodoric, Athalaric et Vitigès. En 540, ce patrice qui avait été trois fois préfet du prétoire et, en 514, consul, se retira spontanément au monastère de Vivarium fondé par lui près de Squillace. Il y mourut vers 580.

Nous n'avons à nous occuper ici ni de ses ouvrages profanes, cf. DTC (P. Godet), ni de ses commentaires exégétiques, cf. DB (P. Batiffol). On a signalé plus haut (art. Bibliothèques, I, col. 496) que le catalogue biblique et patristique contenu dans ses *Institutiones divinarum litterarum* était pour lui un titre suffisant à figurer dans ce dictionnaire (cf. aussi DACL, Dom Leclercq). Son influence sur la vie monastique est loin d'être négligeable.

Si nous en jugeons par le *De anima*, sa doctrine fut sans originalité : il doit surtout à saint Augustin et à Claudien Mamert. Dans cet opuscule, écrit peu avant sa retraite à Vivarium, il établit d'abord la spiritualité de l'âme; il y exalte aussi la victoire « des saintes âmes » qui, s'étant conquises une fois elles-mêmes, s'imposent aux démons comme aux hommes et tendent de toute la puissance de leur esprit purifié vers le Créateur (PL. 70, 1299-1301). Il envisage les quatre vertus de justice, de prudence, de force et de tempérance, comme une cuirasse opposée aux vices; il répartit leur exercice selon trois formes d'activités : la contemplation, la discrétion et la mémoire (col. 1290). Dans une prière

finale l'auteur, profondément épris des réalités éternelles (col. 1304), laisse s'exhaler sa crainte du monde et son désir de ne plus vivre que pour Dieu (col. 1307-8).

Mieux que sa doctrine, dont l'écho se retrouve cependant chez Raban Maur (*De anima*), l'organisation des études conçue par le fondateur de Vivarium a influé sur tout le moyen âge. Ses *Institutiones* ont été le code d'éducation classique (cf. DTC, col. 1833). La vie religieuse elle-même en recevait une orientation décisive : « En organisant le travail intellectuel, Cassiodore ouvrait un nouveau champ d'action à l'ordre monastique : l'étude considérée comme but et comme moyen, but du travail, moyen de perfectionnement et d'influence » (Dom U. Berlière, *L'Ordre monastique des Origines au XIIe s.*, p. 45).

Ajoutez une conception de la vie religieuse très voisine de celle de saint Benoît (dont l'influence directe est toutefois discutée) (cf. PL., 1147). Cette étude centrée sur les Écritures, en fonction desquelles doit se régler la culture profane (col. 1140) est ordonnée vers la « contemplation de Dieu » (col. 1107) et vers la sanctification du prochain (col. 1144). Elle requiert la grâce (col. 1131, 1142) et doit s'accompagner de la prière (col. 1108). Elle doit aboutir à la sanctification personnelle par la mise en pratique des leçons puisées dans l'Écriture (col. 1139). Lecture et méditation (l'une ne va pas sans l'autre) sont des remèdes particulièrement efficaces contre les vices (col. 1147 D-1148).

Ainsi donc, outre la gloire d'avoir sauvé avec Boèce et saint Grégoire le Grand les restes de la civilisation et de la littérature gréco-romaine, Cassiodore a le mérite d'avoir le premier préconisé la valeur sanctificatrice du travail intellectuel. Il a décrit en une page célèbre les charmes du monastère de Vivarium où il n'avait rien négligé de ce qui pouvait rendre le séjour attrayant. Les moines qui rêvaient d'anachorétisme trouvaient à satisfaire leurs aspirations dans des cellules isolées au flanc du mont Castellum, près du monastère cénobitique (col. 1143-1144). Avec le travail et la prière, c'est l'obéissance de la part des inférieurs et la charité de la part des supérieurs que Cassiodore recommande particulièrement (col. 1147).

Le *De anima* et les *Institutiones divinarum litterarum* ont été éditées par Dom Garet (Rouen, 1679). C'est l'édition reproduite par Migne PL., 70. Outre les articles cités et l'ouvrage de Dom U. Berlière (Coll. Pax, Paris, Lethielleux, 1921), on consultera : A. van de Vyver, *Cassiodore et son œuvre* dans *Speculum*, 6 (1931), p. 244-292 — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchl. Litteratur*, t. V, Freiburg i. B., 1932, p. 264-277. — D. de Sainte-Marthe, *La vie de Cassiodore*, Paris, 1695. — Dom Garet dans les Prolégomènes de son édition reproduite par Migne PL., 69, 483-498. — Mommsen dans *MGH Auctores Antiq.*, t. XI, 111-119; t. XII, p. V, sq. Berlin, 1894. — F. Zimmermann, *Cassiodors Schrift « Ueber die Seele »*, dans *Jahrb. f. Philos. und spekul. Theologie*, 25 (1911), p. 414-449. — G. H. Hörle, *Frühmittelalterliche Mönchs-und Klerikerbildung in Italien* (Freib. theol. Studien, 13), Freiburg Br., 1914.

Michel Olphe-Galliard.

CASTAÑIZA (Jean), bénédictin espagnol († 1599). — Jean Castañiza, né vers 1545 à Villadiego dans le diocèse de Burgos, fait profession à l'abbaye du Saint-Sauveur de Oña en 1563. Maître en théologie, orateur distingué, il fut prédicateur de Philippe II; il refusa l'épiscopat auquel le souverain voulait le faire élever. C'est lui qui en 1574 fut l'exécuteur testamentaire du cardinal Quiroga.

En 1580 il avait été chargé par le supérieur général de la congrégation de Valladolid de préparer une *Histoire* générale de l'ordre de Saint Benoît. Il ne fit qu'ébaucher l'œuvre que mena à bonne fin son ami Antoine de Yepes. C'est celui-ci qui, étant abbé de Saint-Vincent de Salamanque, assista à la mort Jean Castañiza.

Il a traduit la Vie de Saint Benoît écrite par saint Grégoire le Grand en y ajoutant les Vies de saint Maur par Fauste et de saint Placide par Gordien (Salamanque, 1583); l'appendice de cet ouvrage sur l'approbation de la Règle est un chapitre d'histoire monastique. Il a composé une Vie de saint Romuald (Madrid, 1597), qui devait entrer dans l'Histoire générale de l'ordre : il y insère un exposé fort important de la spiritualité bénédictine (ch. 22-26 et 31-32). Il a publié les *Insinuationum divinae pietatis l. V, in quibus vita et acta sanctae Gertrudis... continentur... Accessere nunc denuo Exercitia ab eadem Virgine composita...*, Madrid, 1577 : on a justement loué la science mystique des scholies de l'éditeur. On lui doit encore d'autres biographies, de Louis de Blois, de saint Bruno, etc.

On lui a attribué encore la paternité du *Combat Spirituel* (N. Antonio, *Biblioth. Hispana nova*, I. 673-677; Mabillon, *Annales O. S. B.*, Lucae, 1739, IV, 357; Ziggelbauer, *Historia rei litterariae O. S. B.*, II, 216 et III, 367-368; ES, XII, 213; P. Vaughan, traduction anglaise, Londres, 1903; P. Schmitz, DHGE., VII, 1201...). L'ouvrage n'est certainement pas de lui. Le *Lucha o Combate espiritual del Alma con sus afectos desordenados* publié à Barcelone, 1608 (réimprimé plus tard sous le nom de Castañiza), n'est qu'une médiocre traduction de l'opuscule italien de Scupoli par Louis de Vera. La tradition ancienne (Yepes, Léandre de Granada, J.-A. Curiel...) n'en dit mot. Ni le fond, ni la forme ne sont de Castañiza. Le seul point qu'on puisse affirmer (d'après Grégoire d'Argaiz, *Soledad laureada*, VI, 503-505, Madrid, 1675, source de l'équivoque), c'est qu'il fut un des premiers à apprécier le traité et que peu après son apparition (Venise, 1589) il en fit à l'usage des novices une traduction latine, *Pugna spiritualis*, dont on tira plusieurs copies.

Le titre donné à la traduction espagnole de l'édition faite par lui des Œuvres de sainte Gertrude : *Practica de Perfección* a été confondu avec le titre donné au *Combat spirituel*, *Perfección de Vida Cristiana*.

Yepes, *Coronica*, t. I, f. IV; t. V, p. 337 et 269; t. VII, p. 346. — Saenz Aguirre, *Ludi Salmanticenses*, Salamanque, 1668, t. I, p. CXXXVI-CXXXVII. — Perez Pastor, *Bibliog. madrileña*, Madrid, 1891, t. I, p. 329-330. — M. Martinez Añibarro, *Autores de la prov. de Burgos*, Madrid, 1889, p. 123-126 (les dates sont erronées). — ES., LXVI, 951-2.

Mateo Alamo, O. S. B.

CASTRO (Jean de). — Chartreux, né probablement à Tolède d'une famille noble en 1485. Tout jeune il vint à Paris pour y faire ses études, y acquit le grade de Docteur en Théologie et obtint même une chaire où il enseigna cette science avec succès. Le Vasseur affirme qu'il eut pour élève saint Ignace dont il devint l'ami intime. Pendant qu'il initiait le saint aux sciences sacrées, celui-ci lui apprit si bien la théologie mystique dans laquelle il était versé, que, changé en un autre homme, il renonça à sa chaire, retourna en Espagne

pour entrer à la chartreuse de Val du Christ au royaume de Valence, où il commença son noviciat le 23 juin 1535. Quelques mois plus tard son saint ami vint l'y trouver pour lui faire part de son projet de fonder la Compagnie. Dom Jean ayant passé le reste de la journée et la nuit en prière, fit savoir à saint Ignace que son dessein était très agréable à Dieu et ajouta que, n'ayant pas encore prononcé ses vœux, il était prêt à le suivre et à devenir son disciple. Le saint n'accepta pas et se contenta de se recommander aux prières de son ancien maître. Celui-ci, bien qu'âgé et de chétive apparence, fut, à cause des grandes vertus dont il avait fait preuve pendant son noviciat, admis à la profession le 24 juin 1536. Parfait chartreux, pratiquant une abstinence rigoureuse, il aimait passionnément la solitude; il fut cependant obligé d'exercer l'office de vicaire dans plusieurs maisons et fut même deux fois contraint, au nom de l'obéissance, de remplir la charge de prieur, d'abord dans sa maison de profession en 1544, puis à la chartreuse de Porta Cœli, près de Valence, en 1552. A force d'instances, il obtint d'en être déchargé. Il mourut au Val du Christ le 6 juillet 1556.

Il écrivit plusieurs ouvrages de spiritualité, en particulier un traité très utile, intitulé : *De inenarrabilibus Christi doloribus quos moriens sponte pro nobis tulit.*

Le Vasseur, *Ephemerides ord. Cart.*, Tom II, p. 447 et seq. — Morotius, *Theatrum Chronolo. Ord. Cart.*, p. 197. — Zanotti, *Storia di Brunone*, Bologne, 1741, p. 246. — S. Autore, *Scriptores Ord. Cart.* — Bartoli, *Vita di Ignazio*, L. I, n° 38 et L. 2, n° 25. — J. Rho, *Ad J. B. Castaldom..., Interrogationes Apologeticae*, Lugduni, 1612. — *Comment. Praevius ad Acta S. Ignatii*, n° XX. A. S. 31 jul., p. 447-448. — B. Pierre Favre, *Memoriale*, n° 10 (dans les *B. Fabri Monumenta*, Madriti, 1914, p. 491). — *Monumenta Ignatiana*, série 1re, t. I, p. 110, 191; série 4e, t. I, 82, 85, 90.

Longin Ray.

CATALA (José), O. F. M. — Naquit à Alqueria de la Condesa en Espagne, le 22 janvier 1862; entra chez les Frères Mineurs le 13 mai 1880. Religieux très bien doué, exemplaire et zélé, il remplit différentes charges importantes dans son ordre; il mourut à Santiago de Compostelle, le 1er mars 1912. Il composa ensemble avec Fr.-M. Ferrando, O. F. M., les trois ouvrages suivants :

Nociones elementales de teologia mistica, Barcelona, 1903. Livre écrit sous forme de catéchisme et divisé en voie purgative, voie illuminative et voie unitive. — *Instrucciones sobre la Regla de los Frailes Menores*, Barcelona, 1903. — *Tratado de urbanidad religiosa*, Barcelona, 1905.

El Eco Franciscano, XXIX, 1912, 221-23.

† Jacques Heerinckx, O. F. M.

CATÉCHISMES SPIRITUELS. — 1. *Catéchismes du moyen âge.* — 2. *Catéchismes de la vie chrétienne après le Concile de Trente.* — 3. *Catéchismes des états de vie.* — 4. *Catéchismes spirituels proprement dits.*

La méthode catéchétique est la forme que l'Église a donnée à son enseignement religieux. Elle s'apparente à la maïeutique de Socrate, mais remonte dans sa structure originale à la catéchèse apostolique. Lorsqu'elle se fixe par l'écriture, elle garde le style familier et direct de l'instruction orale et vise à l'éducation pratique de la vie chrétienne, non à la spéculation. Aussi la morale qu'elle enseigne comporte-t-elle un minimum de doctrine ascétique et de formation à la piété dont on peut dégager les éléments dans les écrits qui sont pour nous — en dehors des livres canoniques — les premiers témoins de la catéchèse primitive. Tels sont : Le *Testament des Douze Patriarches*, la *Didaché* avec leurs listes de vices et de vertus, les *Épîtres* des Pères Apostoliques et surtout la Ire de saint Clément à l'Église de Corinthe (cf. F. Cavallera, RAM, 1920, p. 155-160) : le plus caractéristique est le *Pasteur* d'Hermas « vrai manuel de morale et de vie spirituelle » destiné spécialement aux catéchumènes et aux néophytes (cf. F. Cavallera, RAM, 1920, p. 351-360). Nous n'avons pas à retracer l'histoire de cet enseignement rudimentaire, mais à retrouver à travers la littérature touffue du moyen âge le chemin parcouru par le genre littéraire auquel se rattachent les catéchismes spirituels proprement dits.

1. **Catéchismes du moyen âge.** — Les directives répétées des Conciles (Cloveshoe en 747, Francfort en 794, Arles et Mayence en 813, Paris en 829, Aix-la-Chapelle en 836, etc.) auxquelles font écho les mesures prises par l'autorité séculière, celle de Charlemagne surtout, aboutissent à un effort d'adaptation dont la *Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones*, faussement attribuée à Alcuin (PL., 101, 1097-1144), marque l'un des résultats les plus durables. Cet ouvrage qui met en scène le maître et ses disciples se distingue de l'homélie ou de la simple *Expositio* par sa forme dialoguée. Il inaugure le genre de composition didactique appelé à prendre par la suite le titre de *Catéchisme*. La compilation de saint Bruno de Wurzbourg († 1045) reproduit une partie de la *Disputatio;* pour le reste, elle commente le Credo, le Pater et le symbole *Quicumque* (PL., 142, 557-568). La part de la doctrine spirituelle est également rudimentaire dans *l'Elucidarium* d'Honorius d'Autun († 1130) qui est également dialogué (PL., 172, 1109-1177).

Plus riche à notre point de vue, le *De rectitudine catholicae conversationis* (PL., 40, 1172-1175) dû à saint Ouen († 683) compile par manière de discours les leçons de saint Eloi et rappelle aux chrétiens les enseignements de leur baptême.

Parmi les nombreux traités moraux édités par les premiers imprimeurs une place importante revient à ceux qui vulgarisent la méthode dite du septénaire mise en vogue par Hugues de Saint-Victor dans son *De quinque Septenis seu Septenariis* (PL., 175, 406-414) : les vices et leurs différents remèdes sont énumérés selon le schème des sept dons du Saint-Esprit. Ainsi la *Somme-le-Roi* (Coppinger, *Supplément*, part. II, n. 3.513) et toute la floraison d'ouvrages aux titres divers qui se rattache à elle se proposent d'apprendre « à bien savoir vivre et bien morir » en popularisant l'idée de la lutte des vices et des vertus (cf. E. Mâle, *L'art religieux à la fin du moyen âge*, p. 309). Il faudrait citer ici en particulier : La *Somme des vices et des vertus*, *Le miroir du monde*, *Le miroir de bien vivre* et le *Doctrinal de Sapience* de Guy de Roye, archevêque de Sens (cf. Hézard, *Histoire du Catéchisme*, p. 155).

La méthode du chancelier Gerson a prolongé son influence au delà du moyen âge. Son *Opusculum tripartitum* (éd. Ellies Dupin, I, 427-450) est plutôt un manuel de confession que de perfection, mais les évêques qui l'ont adopté lui ont adjoint des méthodes accessoires destinées à former les enfants à la piété,

ainsi le *Livre Jésus* qui se rencontre dans le *Manuel* de Clermont, de Saint-Flour et du Mans (cf. Le Mandement de François de Luxembourg (1507) dans Hézard, p. 158). De l'*Opus tripartitum* dépend l'*Ars moriendi* (cf. *supra*, I, col. 897).

M. Hézard décrit un recueil (Bibliot. Nat. 25548) émanant des chanoines de Saint-Victor et datant du XVe siècle. Une partie comprend des opuscules destinés à l'instruction; une autre reproduit trois opuscules qui ont pour objet la formation de la vie chrétienne : le *Jardin amoureux*, la *Vie de Saint Victor* de Marseille et les *Dits des trois morts et des trois Vifs*, dont E. Mâle a signalé l'influence sur l'iconographie de cette époque (*op. cit.*, p. 355).

A la réaction antiluthérienne se relie une production abondante de catéchismes privés dont celui de saint Pierre Canisius est le plus célèbre. L'enseignement moral y est élémentaire. Par contre, le *Catéchisme Romain* destiné à former des catéchistes et à servir de modèle aux manuels de l'avenir manifeste un intérêt marqué pour les sujets moraux où sont impliqués les thèmes fondamentaux de la spiritualité (3e partie : explication du décalogue; 4e partie : de la prière).

2. — **Catéchismes de la vie chrétienne après le concile de Trente.** — L'impulsion donnée par le Concile de Trente à l'instruction des fidèles a eu pour résultat d'accentuer l'effort de vulgarisation littéraire commencé au moyen âge. Le catéchisme n'est plus seulement l'organe d'un enseignement élémentaire, mais il sert à promouvoir les âmes vers une vie de piété plus éclairée et plus fervente.

L'éducation populaire ou enfantine se poursuit par des opuscules comme ceux de René Benoît († 1608), curé de Saint-Eustache et confesseur de Henri IV (cf. *supra*, I, col. 1451) : *Docte et utile Catéchèse, ou Instruction apprenant à un chascun à bien et chrestiennement examiner sa conscience et à confesser ses péchés solennellement pour acquérir la disposition nécessaire à la communion du Corps et du Sang de Jésus-Christ...* Paris, 1576; *Catéchèse ou Instruction touchant les ornements, vêtements et parures des femmes chrétiennes, avec une autre Catéchèse de la Pénitence...* Paris, 1574; *Catéchèse enseignant le moyen de bien et salutairement prier Dieu avec dévotion et fruit spirituel...* Paris, 1575; ou par ceux de remarquables catéchistes tels que le P. Amable Bonnefons († 1653) (cf. *supra*, I col. 1859) : *Le dévot Paroissien répondant à son Curé sur la vie de Jésus-Christ et apprenant à passer dévotement les principales fêtes de l'année à l'exemple des saints*, Paris, 1638; ou Henri Boudon († 1702) (cf. *supra*, I, col. 1887-1893) : *Les Instructions générales en forme de catéchisme.*

A côté de cette vulgarisation élémentaire, le XVIIe siècle voit naître un type de catéchisme destiné à fournir un enseignement substantiel facile toutefois à assimiler. Le *Grand Catéchisme historique* de Fleury avec le Discours préliminaire où s'exprime le dessein de l'auteur, formule une méthode de culture spirituelle qui prétend réagir contre les abstractions de la scolastique. Migne l'a édité dans son recueil de *Catéchismes* (1842), après en avoir corrigé les tendances jansénisantes. Le P. François Pomey, jésuite († 1673) s'adresse dans son *Catéchisme théologique* (Migne, *op. cit.*, 154-266) à ses rhétoriciens : il procède par questions et réponses brèves et vise plus à éclairer l'esprit qu'à détailler l'application pratique. Avant lui, saint Robert Bellarmin avait donné une *Explication du Symbole* et une *Explication de la doctrine chrétienne* répondant au même but (Migne, *op. cit.*, 270-404).

En Angleterre, le célèbre controversiste Jean Gother († 1704), dans son *Catéchisme Pratique* (Migne, *op. cit.*, 905-1120) donne une attention délibérée aux problèmes de l'ascèse : lutte contre les vices et les défauts, acquisition des vertus, pratique des sacrements, de la prière, obstacles à la vie intérieure : scrupule, tiédeur.

En 1783, paraît à Paris *Le Catéchisme pratique ou Règles pour se conduire chrétiennement dans le monde* de l'abbé Champion de Nilon. Il a été réédité à Caen en 1824.

D'autres catéchismes nous intéressent en raison des connexions de la vie spirituelle avec la vie liturgique. Le caractère polémique enlève un peu de son actualité à l'ouvrage de Richard Challoner († 1781) : *The Catholic Christian instructed in the sacraments, sacrifices and ceremonies of the Church*, 1737. Il était dirigé contre le docteur Conyers Middleton et eut un immense succès (trad. fr. Migne, *op. cit.*, 726-902).

Le Catéchisme historique, dogmatique et moral des fêtes principales de l'abbé Meusy († 1772) prélude à l'*Année Liturgique* de Dom Guéranger en mettant les explications archéologiques au service de la dévotion (Migne, *op. cit.*, 406-604).

Bien que l'histoire des catéchismes hétérodoxes déborde notre cadre, nous ne pouvons omettre de signaler ici, en raison de leurs fins directement spirituelles, les principaux catéchismes jansénistes : *Le Catéchisme annuel et commode* d'un anonyme; *Le Catéchisme de la Pénitence qui conduit les pécheurs à une véritable conversion*, du Sieur de Raucourt, curé à Bruxelles, traduit du latin en français par Gerberon (Paris, 1677); le Catéchisme de Montpellier a pour auteur François-Aimé Pouget et pour titre : *Instructions générales en forme de Catéchisme où l'on explique par l'Ecriture et par la tradition, l'histoire et les dogmes de la Religion, la Morale chrétienne, les Sacrements, les prières, les cérémonies et les usages de l'Église, imprimé par ordre de Messire Charles Joachim Colbert, Évêque de Montpellier*, Paris, 1702... C'est un manuel complet d'initiation chrétienne dans l'esprit de la secte; il faut lui joindre le *Catéchisme des fêtes et autres solennités et observances de l'Église*, Paris, 1730; ainsi que le catéchisme autorisé par Mgr de Caylus pour son diocèse d'Auxerre *Catéchisme sur les principales vérités de la religion chrétienne*, 1734) (cf. *Dictionnaire des Livres Jansénistes*, Anvers, 1755, t. I, p. 222 et suiv.).

3. **Catéchismes des états de vie.** — La méthode catéchistique est éminemment propre à un enseignement élémentaire. Celui-ci fait l'objet de catéchismes appropriés aux divers états de vie.

On pourrait citer ici les catéchismes royaux. Ils se rattachent à l'enseignement de la religion par l'image et intéressent plus l'histoire du sentiment religieux en général que celle de la spiritualité proprement dite. Le XVIIe siècle a vu paraître celui du P. Richeome pour Louis XIII (Lyon, 1607), celui du P. Bonnefons pour Louis XIV (Paris, 1647), celui du P. Thomas Barenger pour le Duc de Bourgogne (cf. Hézard, *op. cit.*, p. 259-266; DTC., art. : *Catéchisme*, col. 1936).

J. Gother accompagne son *Catéchisme Pratique* d'un *Supplément pour les conditions particulières :* il y traite du choix d'un état de vie et des devoirs afférant aux principaux états.

Le *Catéchisme des Riches par demandes et par réponses* a été composé à l'occasion de l'hiver de 1709 par Remi Breyer († 1749), chanoine et promoteur de Troyes. En 1825, a paru à Saint-Malo la traduction française d'un *Catéchisme du Pauvre* composé par l'anglais Jean Monnock.

La vie religieuse — on pouvait s'y attendre — fut la première à bénéficier d'un mode d'exposé didactique avec lequel ses théoriciens et son public spécial étaient familiarisés d'avance. L'intérêt spirituel de ces catéchismes progresse, peut-on dire, dans la mesure où se restreint le cercle auquel ils sont destinés.

Nous trouvons d'abord des manuels pour les novices : par exemple, le *De Institutione novitiorum* de Hugues de Saint-Victor (PL, 176, 925-952); le *De exterioris et interioris hominis compositione* du frère mineur David d'Augsbourg (édit. Quaracchi, 1899); l'*Instructio novitiorum* du carme Jean de Jésus-Marie (*Opera*, Cologne, 1622, t. II) auxquels il ne manque que la forme dialoguée pour être de véritables catéchismes. En 1623 parait le *Catechismus Novitiorum* du prémontré Servais de Lairuels, abbé de Pont-à-Mousson et réformateur de son Ordre en Lorraine. Peut-être est-ce à des religieuses que s'adresse *Le Catéchisme de la chasteté honorable* de Louis Callon (Paris, 1639) sur lequel nous n'avons pu découvrir aucun renseignement. *Le Catéchisme de la Croix ou la doctrine des véritables épouses de Jésus Christ* par Jean de la Russallierre, aumônier de M. le duc de Richelieu (Paris, 1694) est un manuel d'héroïsme dédié à une communauté que nous n'avons pu identifier : la vie religieuse y est définie en fonction de la souffrance.

Le *Catéchisme des Vœux* (1861) du P. P. Cotel reste classique encore aujourd'hui. Il a été harmonisé avec le nouveau Code par le P. E. Jombart en 1919; il comporte une partie du maitre intitulée : *Les principes de la vie religieuse* (5e édit., Louvain, 1930).

On conçoit que certaines industries de la vie spirituelle puissent être expliquées sous cette forme pédagogique : nous connaissons un *Catéchisme de l'Examen particulier* à l'usage des PP. Marianistes (Nivelles, 1911), et, plus récent, *Le Petit Catéchisme de l'Acte d'Offrande de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus...* Lisieux, s. d.

Ce procédé d'exposition est également indiqué pour les manuels des Tiers-Ordres, Confréries et Congrégations. Le T. R. P. Hyacinthe-Marie Cormier a écrit un *Catéchisme du Tiers-Ordre de Saint-Dominique* (Poussielgue, 1886).

4. Catéchismes spirituels proprement dits. — Nous arrivons ainsi aux catéchismes spirituels proprement dits. Ils se distinguent des ouvrages dialogués : *Entretiens, Conférences*, par leur caractère didactique. Le questionnaire est concis, les réponses ne sont pas nécessairement aussi brèves, mais elles abandonnent le ton de la conversation pour un style plus sobre plus substantiel, visant surtout à la clarté sans impliquer pourtant la sécheresse. Les *Catéchismes spirituels* sont relativement peu nombreux, mais certains comptent parmi les chefs-d'œuvre de la littérature mystique. Ils s'adressent à une élite et fournissent le plus souvent la synthèse complète de la doctrine spirituelle.

Le premier que nous rencontrions est le *Catéchisme spirituel pour les personnes qui désirent faire progrès en la piété chrétienne* de Jean-Pierre Camus, Paris, 1642. Mais les deux plus importants sont celui de M. Olier et celui du P. Surin.

Le *Catéchisme chrétien pour la vie intérieure* de M. Olier publié pour la première fois en 1656, a été souvent réédité (cf. *Œuvres complètes*, Migne, Paris, 1856). Appelé à juste titre la « Somme du Bérullisme », c'est, l'ouvrage didactique par excellence de l'École française (cf. H. Bremond, *Histoire du Sentiment religieux*, III, p. 476) : la brièveté des questions et des réponses n'enlève rien à l'onction du style. De cet ouvrage très substantiel parce que très scripturaire à la fois et très pratique, est extraite la méthode d'oraison dite de Saint-Sulpice. Une série de manuels à l'usage des Séminaires s'y rattachent : il faut citer celui de M. de Lantages, supérieur du Séminaire du Puy : Le *Catéchisme de la Foi et des Mœurs chrétiennes*, paru pour la première fois en 1674 et réédité par Migne en 1855; celui de M. de la Chétardye : *Catéchisme ou Abrégé de la Doctrine chrétienne à l'usage du diocèse de Bourges* dont la première édition est de 1688. A ces deux auteurs qui ne font guère que remanier le texte de M. Olier, on doit ajouter le nom de Courbon : ses *Instructions familières sur l'oraison mentale en forme de dialogue, où l'on explique les divers degrés par lesquels on peut avancer dans ce saint exercice*, 2 vol. Paris, 1685, s'inspirent si sûrement de l'esprit sulpicien que M. Letourneau dans son ouvrage sur *La Méthode d'oraison mentale du Séminaire de Saint-Sulpice*, Paris, 1903, en donne de larges extraits (p. 277-285) (cf. aussi L. Bertrand, *Bibliothèque Sulpicienne* et P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, t. III, p. 526; t. IV, p. 379).

Le Catéchisme spirituel contenant les principaux moyens d'arriver à la perfection, Rennes, 1657, avait été publié à l'insu du P. Surin, son auteur; une édition plus complète parut en 1661 sous les initiales : J. D. S. F. P. (Jean de Sainte-Foy, prêtre) par les soins de M. de Meur, aux frais du prince de Conti à Paris en 1661 et 1663. La traduction italienne fut mise à l'Index en 1695 (et le texte original en 1900). A cet ouvrage qui renferme l'essentiel de la doctrine du célèbre jésuite, il faut ajouter ses *Dialogues spirituels où la perfection est expliquée pour toutes sortes de personnes*, Nantes, 1704. Déjà en 1667 le prince de Conti avait fait extraire du manuscrit de ces Dialogues, *Les fondements de la vie spirituelle tirés du livre de l'Imitation*. Ces traités sont identiques par leur forme. L'auteur a raconté lui-même comment il les avait dictés — le *Catéchisme* en entier, les *Dialogues* en partie — au cours de sa maladie étrange (cf. Louis Michel et F. Cavallera, *Lettres spirituelles du P. Jean-Joseph Surin*, t. II, p. 69 et Appendice II, p. 435). Ici les réponses prennent souvent un développement assez considérable.

Un carme, le P. Pierre-Thomas de Sainte-Marie a écrit *Le Catéchisme de Sainte Thérèse*, Rouen 1672 et le franciscain flamand, Fulgence Bottens son *Gheestelicken Catechismus van des wech der Liefde Godts...* (Catéchisme spirituel de l'amour de Dieu), Bruges, 1708 (cf. *supra*, I, col. 1883-1884).

A en croire Batterel (*Mémoires*, édit. Ingold, t. III, p. 471), le *Catéchisme de la dévotion*, 1691, pourrait être attribué à l'oratorien François de Clugny. Il existe une *Catéchèse de la manière de vie parfaite, à laquelle les chrétiens sont appelés et ensuite les personnes consacrées à Dieu par les vœux de religion*, Paris, 1653, que Guillaume Gibieuf a dédiée aux carmélites de Paris dans les dernières années de sa vie (Batterel, *Mémoires*, édit. Ingold, t. I, p. 259) : il ne lui manque que la forme dialoguée des catéchismes proprement dits.

De même, nous trouvons en Allemagne une *Cate-*

chesis, oder göttliche zur Seeligkeit erforderliche Wissenschaft, Cologne, 1717, du jésuite J.-V. Neissen († 1723).

L'ouvrage de Pierre Caissel († 1728). *De la connaissance de Jésus-Christ dans ses mystères et dans ses différentes qualités...* Paris, 1760, est aussi rédigé par demandes et par réponses. L'un des ouvrages les plus importants du XVIIIe siècle sur la mystique est un véritable catéchisme par questions et réponses. Ce sont les *Instructions spirituelles, en forme de dialogue, sur les divers états d'oraison suivant la doctrine de M. Bossuet, evesque de Meaux,* Nancy, 1741, du P. de Caussade. Publié d'abord sous l'anonymat mais garanti par l'autorité du P. Paul-Gabriel Antoine (cf. *supra,* I, col. 723), ce traité qui donne de l'enseignement de Bossuet une interprétation originale, a été réédité en 1931 par Henri Bremond.

De nos jours, la méthode catéchistique n'est pas tombée en désuétude parmi les écrivains spirituels qui visent une élite. C'est par demandes et réponses qu'est rédigé le *Traité de la vie intérieure ou Petite Somme de Théologie ascétique et mystique* du P. A.-M. Meynard O. P. Édité à Clermont-Ferrand en 1885, ce traité très complet a été considérablement remanié par le R. P. Régis Gerest dans une nouvelle édition, Paris, 1923, qui n'en conserve pas moins sa forme dialoguée caractéristique. L'ouvrage de l'abbé Braun : *Qu'est-ce que la perfection?* Strasbourg, 1900, rentre, par contre, dans la catégorie des traités qui se rattachent à l'enseignement catéchistique par la simplicité de leur forme, sans toutefois qu'ils procèdent par questions et réponses. Ce procédé didactique reparait dans l'opuscule du P. Germain Foch, *La vie intérieure,* ainsi que dans le traité plus récent de Dom André Malet, abbé de Sainte-Marie-du Désert : *La vie surnaturelle. Ses éléments. Son exercice,* Paris, 1934.

Migne, *Dictionnaire bibliographique,* Sections : *Théologie morale, catéchétique, mystique.* — Migne, *Catéchismes philosophiques, polémiques, historiques,* etc., 1842, t. 2. — P. Göbl, *Geschichte der Katechese im Abendlande,* Kempten, 1880. — F. Probst, *Geschichte der katholischen Katechese,* Breslau, 1886. — Hézard, *Histoire du Catéchisme,* Paris, 1900. — DTC., art. : *Catéchisme* (E. Mangenot).

Michel OLPHE-GALLIARD.

CATÉCHISTIQUE (ENSEIGNEMENT). — 1. *L'ouvrier.* — 2. *Le sujet.* — 3. *Méthode.* — 4. *Pratique.* — Le catéchisme, enseignement familier des vérités essentielles de la religion chrétienne, vise l'esprit et le cœur, étant une instruction et une éducation. Théoriquement, on peut faire cette division, pratiquement instruction et éducation vont de pair, car la pratique religieuse que l'on veut créer est une conséquence de la doctrine, c'est ce que disait le cardinal Manning : le dogme est la source de la piété.

Aussi, sans entrer dans les détails, répétons ici que plus les vérités religieuses apparaîtront lumineuses et plus elles seront acceptées par l'intelligence, plus aussi elles contribueront au développement de la vie surnaturelle. De cette proposition, nous tirons cette conclusion qu'il est nécessaire pour réussir dans le but visé au catéchisme de se servir des méthodes qui, en recueillant tout ce que le passé nous a légué d'excellent, utilisent les énormes progrès de la pédagogie actuelle.

Mais laissons de côté ce point de vue qui regarde surtout l'instruction et envisageons le catéchisme sous l'angle de la formation d'âme.

1. — *Considérons d'abord l'ouvrier : le catéchiste.* Que doit-il être pour réussir dans sa tâche d'éducateur?

Un homme de science religieuse, mais aussi et surtout un homme qui vit en union intime avec le Maître, disons le mot : un contemplatif. Et il n'y a dans ce mot aucune exagération, car le mot contemplatif n'est nullement opposé au mot actif, l'action étant plutôt une conséquence de la contemplation.

Saint Grégoire le Grand le disait : « Illuminari prius, deinde illuminare, sanctificari prius, deinde sanctificare ».

Cette vérité est démontrée chaque jour par l'expérience. L'action d'un catéchiste, homme spirituel, c'est l'apostolat dans tout le sens du mot. Les succès du curé d'Ars dans ses catéchismes n'ont pas d'autre explication.

Le grand catéchiste qu'était Mgr Dupanloup, écrivait : « Dans la grande œuvre de l'éducation, ce n'est pas seulement à titre de devoir impérieux qu'il faut la piété. Il la faut aussi comme un secours dont rien ni personne ne peut se passer et que tous les talents réunis ne remplaceront jamais ».

Dans un ancien coutumier attribué à M. Olier, nous lisons cet avis : un catéchiste doit s'efforcer de vivre le plus saintement possible pour mériter la grâce de catéchiste.

La méditation personnelle permettra au catéchiste d'extraire de toute la doctrine un symbole pastoral de catéchiste qui comprendra certaines vérités synthétiques plus lumineuses pour l'esprit et plus efficaces pour la volonté. Ces vérités, extraites du dogme, seront comme des sources de forces directrices et motrices, et formeront comme une doctrine de vie pour l'enfant.

Dans les différents chapitres qu'il devra faire étudier, le catéchiste présentera ces centres d'idées gonflées de vie spirituelle : Dieu est un Père; le baptisé est l'enfant de Dieu; la Providence; la Personne de Jésus-Christ, de la Sainte Vierge; la vie mystique de l'Église; le mystère de la vie future; toutes les grandes réalités de la religion mises à la portée des petits, offriront ces vérités centrales synthétiques, fécondes en conséquences pratiques.

Il ne faut pas oublier que c'est à cause du protestantisme que le côté dogmatique a pris le pas sur le côté pratique de la doctrine. Autrefois, le côté pratique dominait.

2. — *Le sujet, l'enfant.* — C'est l'enfant qui doit être formé religieusement.

Dans la primitive Église, c'est aux adultes catéchumènes que s'adressaient ces leçons, qu'étaient imposés ces exercices liturgiques et ascétiques dont le couronnement était le Baptême, la Confirmation et l'Eucharistie. Ces exercices possédaient une incomparable valeur éducative. Ils s'adressaient cependant à des âmes qui n'avaient pas encore reçu le sacrement qui rend enfant de Dieu.

Aujourd'hui c'est à des enfants baptisés, c'est-à-dire à des âmes qui possèdent Dieu et qui ont en germe les vertus théologales de foi, d'espérance et de charité que nous nous adressons. Nous travaillons donc sur un terrain sanctifié par la grâce. Mais n'exagérons pas nos avantages et constatons :

1° Que ces petits vivent dans un milieu déchristianisé (famille, école, vie publique); — 2° que l'enfant est tout activité et agitation, et que contrairement à l'adulte qui peut avoir une vie religieuse consciente

et voulue, une vraie vie intérieure, il a plutôt une vie de surface.

De cette dernière constatation, il faudra tenir compte dans notre méthode de formation.

Dans un numéro spécial de *la Vie catholique*, du 14 décembre, 1935, M. le chanoine Masure écrivait : « Le point délicat est toujours de savoir comment l'on pourra insérer le christianisme intérieur et sous le dressage perfectionné des disciplines modernes, instaurer la conviction acceptée, voulue, consciente; d'autant plus que la vraie vie chrétienne est une vie d'adultes et que l'excellence même où nous aurions conduit l'organisation enfantine de notre œuvre, pourrait se retourner contre son but et donner à l'adolescent qui va naître, l'impression, déplorable si elle demeure, que le christianisme est une religion à l'usage des enfants, une religion qu'il a le droit, sinon le devoir, d'abandonner en grandissant ». — Alors, que faire?

3. — *Méthode.* — A cette question, l'auteur que nous venons de citer demande de ne pas s'attarder trop longtemps à des présentations trop puériles d'une religion éminemment forte et de faire désirer à nos catéchisés l'âge viril de la vie chrétienne. C'est ce que tous les éducateurs chrétiens ont réclamé. Dans son *Catéchisme vivant*, M. Boyer trace ce plan de formation :

1° Tout d'abord, faire prendre conscience à l'enfant de son caractère de baptisé; 2° chercher à le faire vivre en enfant de Dieu; 3° commencer en lui, par chacune des leçons de catéchisme, la « mise en train » des vertus de foi, d'espérance et de charité; 4° s'attacher à l'éducation de la volonté en obtenant le sacrifice ou l'oubli de soi.

C'est ce que nous avions depuis longtemps demandé dans notre *Pédagogie du Catéchisme* : « L'Œuvre catéchistique est de cultiver la foi dans l'âme enfantine, avec la foi, l'espérance et tout ensemble la charité ».

La base de l'éducation religieuse sera donc après la grâce et pour la coopération à la grâce : la foi aux vérités connues.

En même temps que les esprits et les cœurs s'ouvriront à la lumière surnaturelle, le catéchiste formera les âmes à la piété pour le développement des autres vertus théologales.

Enfin, pour la culture morale des jeunes âmes, il s'appliquera à l'éducation des volontés et à la formation des caractères.

4. — *Comment mettre en œuvre ce programme de formation religieuse?* — Donnons seulement quelques aperçus :

a) Bien que l'enfant admette facilement les vérités de foi, il est nécessaire de lui enseigner avec discrétion les bases positives et rationnelles de la foi, surtout en vue de l'avenir.

b) Il faut connaître les préjugés du milieu pour les rétorquer avec doigté et prudence.

c) Ne pas laisser l'enfant sur un simple exposé doctrinal, mais lui demander de produire un acte personnel de foi, d'espérance, de charité, sous forme de prières ou résolutions.

C'est pourquoi nous avons proposé dans *Carnet de préparation d'un catéchiste*, après l'explication de chaque chapitre de catéchisme, des exercices de réflexion ou petite méditation qui reprennent, sous forme affective, l'enseignement donné; des notes de formation à la piété, pensées, plan de causeries spirituelles; etc...

d) S'abstenir des mièvreries sentimentales, d'histoires ridicules.

e) Développer l'initiative en demandant des réactions de foi volontaires libres, dans la famille et dans le milieu scolaire. Armer l'enfant contre la contradiction.

f) Lutter contre la routine, surtout dans les prières collectives.

g) S'assurer par des moyens intelligents, le concours des parents.

Nous indiquons simplement ces points dont plusieurs auraient besoin de longs commentaires et nous remarquons qu'en parlant de la foi et de l'espérance, on aboutit au développement de la charité. C'est d'ailleurs le point central de l'éducation religieuse et celui sur lequel il faut sans cesse insister. Dans la formation de la volonté, on aura souvent besoin de ce motif d'amour.

Cependant, ne l'oublions pas, l'œuvre éducatrice est une œuvre surnaturelle. Catéchistes, nous ne sommes que les coopérateurs de Dieu. C'est donc sur Dieu qu'il faudra s'appuyer, et ici nous avons tous les grands moyens spirituels mis à notre disposition. Ces moyens, il faudra les utiliser avec la même méthode et le même soin que les moyens naturels : prière, messe, participation à la vie liturgique, confession, communion, dévotion à la Très Sainte Vierge, retraite d'enfants.

Veillons cependant à ce que les exercices de piété soient compréhensibles pour les enfants; rendons-leur la prière aimable et que la piété que nous voulons leur donner n'ait rien de fatigant pour eux.

La Croisade Eucharistique nous offre sur ce point un beau modèle de formation spirituelle.

Ajoutons encore un mot d'une importance capitale : le catéchisme est une vie, cette vie doit s'extérioriser; autrement, comme une plante qui n'a pas d'eau et d'air, elle se fane et meurt. Que la vie chrétienne de nos petits catéchisés se traduise en actes par l'apostolat : apostolat auprès des petits camarades, dans la famille, à l'école, au patronage. Que le catéchiste, dans la préparation de son cours, ait soin de noter les possibilités d'apostolat, et qu'il les signale, au moins à une petite élite qui entraînera les autres.

A. Boyer, *Le Catéchisme vivant*, Desclée, Paris, 1935. — D'Aubigny, *Formation religieuse de mes tout-petits*, Tolra, Paris, 1923. — J. Blouet, *La sanctification des enfants*, Gabalda, Paris. — Mgr Dupanloup, *L'œuvre par excellence*, Téqui, Paris, 1878. — Quinet et Hénin, *Pédagogie du catéchisme*, Tolra, Paris. — C. Quinet, *Carnet de Préparation d'un Catéchiste*, Spes, Paris, 1931. — A. Tanquerey, *Précis de Théologie ascétique et mystique*, Desclée, Paris, 1923.

Charles QUINET.

CATHARES (voir ALBIGEOIS).

CATHERINE DE BOLOGNE (SAINTE). — Née à Bologne le 8 septembre 1413, de la famille noble des Vigri; à l'âge de onze ans, elle entra à la cour des princes d'Este de Ferrare et y reçut une éducation très distinguée. Vers 1427-28, elle se mit à Ferrare sous la direction d'une pieuse vierge, nommée Lucie, qui dirigeait une communauté de jeunes filles. Là elle éprouva de fortes tentations; pendant cinq ans, elle fut même le jouet d'illusions diaboliques. En 1432, Catherine avec d'autres membres de sa communauté revêtit l'habit de sainte Claire. Pendant plusieurs années, elle fut chargée de la direction des novices. En 1456, elle fonda un nouveau monastère de Clarisses dans sa ville natale et en fut abbesse jusqu'à sa mort (9 mars 1463). Catherine fut favorisée

de visions, de révélations et d'autres grâces mystiques. Elle fut canonisée par Clément XI en 1712. Son corps se conserve intact jusqu'à nos jours dans la chapelle des Clarisses à Bologne.

Sainte Catherine écrivit en latin *Rosarium metricum de mysteriis Passionis Christi Domini, et de vita B. Mariae Virginis;* en italien, elle composa différents écrits, en prose ou en vers, sur des sujets de piété ou de dévotion. Mais son ouvrage principal, où elle se montre un maître expérimenté du combat spirituel, est *Le armi necessarie alla battaglia spirituale.* Elle le composa en 1438 pour les nouvelles venues en religion afin de les armer contre la tentation. La sainte indique d'abord les armes dont elles doivent se servir dans le combat spirituel. Ensuite elle raconte l'histoire de ses propres combats et montre comment elle a été plusieurs fois trompée par le démon pour ne pas s'être assez défiée d'elle-même; elle parle aussi de faveurs mystiques dont Dieu l'a favorisée; enfin elle donne aux religieuses d'excellents conseils spirituels.

Ce livre contient, peut-on dire, toute la doctrine spirituelle de la sainte. L'âme désireuse de servir Dieu doit se purifier par une bonne confession et s'établir dans la ferme disposition de ne plus jamais offenser Dieu mortellement; elle doit ensuite s'engager dans la voie de la croix. Pour combattre les ennemis du salut, elle devra se munir des sept armes suivantes : la diligence ou l'application à bien faire; la défiance de soi-même; la pleine confiance en Dieu; le souvenir de la Passion du Christ; le souvenir de la mort; le souvenir des récompenses célestes; l'Écriture sainte gravée dans sa mémoire. Comme moyens de perfection, elle recommande en outre l'esprit d'oraison, la communion fréquente et la dévotion envers la Très Sainte Vierge.

Parmi les vertus, elle recommande particulièrement l'obéissance religieuse, la pauvreté, l'humilité, la sainte crainte de Dieu, la mortification et l'abnégation, la prudence et la discrétion, la générosité dans le bon combat, l'amour de Dieu, l'amour de la croix, la charité fraternelle, l'apostolat de la prière et du sacrifice, la persévérance dans la vocation religieuse. Elle enseigne à ne pas croire à tout esprit et indique plusieurs moyens de distinguer les suggestions diaboliques des inspirations divines.

L'ouvrage, connu seulement à la mort de Catherine, fut bientôt très répandu en Italie. Il fut édité à Bologne vers 1470-1474, puis en 1511, 1536, 1654, 1724, 1787; à Venise en 1511, 1571, 1583; à Rome en 1712, 1775; beaucoup d'autres éditions se firent en différentes villes. Les dernières éditions sont : *Le armi necessarie della battaglia spirituale,* Bologne, 1900; *Le armi spirituali,* Florence, 1922 (incomplet). Traduction latine, *Sermones ad sacras virgines,* par J. Ant. Flaminius d'Imola, Bologne, 1522, 1653; traduction française par N. de Soulfour, Paris, 1597; traduction espagnole par Ant. de Acosta, 1650; traduction portugaise, incomplète, par Marc de Lisbonne, O. F. M., dans *Las Chronicas de la Orden de los Frayles Menores,* p. 3, Lisbonne, 1615, l. 4, ch. 36-46.

G. Grassetti, S. J., *Vita della B. Caterina da Bologna aggiuntovi Le arme necessarie alla battaglia spirituale composte da detta Beata,* Bologna, 1654; Roma, 1712; Bologna, 1724. — *AS. Martii,* II, Antverpiae, 1668, 34-88; Parisiis-Romae, 1865, 36-89. — Sbaralea, *Supplem. et castigatio ad Scriptores trium ord. S. Francisci.* Romae, 1806, 188 s.; I, 1908, 201 s. — Léon de Clary, O. F. M., *Auréole séraphique,* I, Paris, 1883, 567-617. — [L.-M. Nuñez, O. F. M.], *La Santa nella storia, nelle lettere e nell'arte,* Bologna, 1912. — E. Henrion, *Una educatrice francescana del Quattrocento, Caterina de' Vigri e il trattato delle armi spirituali,* dans *Vita e Pensiero,* XVIII, 1927, 186-95. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne,* II, *Le Moyen Age,* 7e mille, Paris, 1928, 292-95.

† Jacques Heerinckx, O. F. M.

CATHERINE DE CARDONE, voir Cardone (Catherine de).

CATHERINE DE GÊNES (Sainte). — *I. Vie. — II. L' « Opus catharinianum » et ses auteurs. — III. Théologie, ascèse et mystique. — IV. La Compagnie du Divin Amour et les œuvres de miséricorde. — V. Les disciples. — VI. L'influence spirituelle.*

I. — VIE.

1. Avant l'appel à la vie parfaite. — Catherine est née à Gênes en 1447, sans doute avant juin, puisque son père est mort en septembre 1446. Celui-ci, Jacques, de l'illustre famille Fieschi, était un descendant de Robert frère du pape Innocent IV. Il prit part à l'expédition navale contre Alphonse d'Aragon (1423) et fut vice-roi de Naples sous René d'Anjou. L'éditeur de la *Vita* de 1551 a dit, à tort, qu'il était encore vice-roi au moment de sa mort. Des documents d'archives démontrent qu'il était rentré à Gênes (entre 1441 et 1444) et qu'il avait repris auprès du gouvernement sa charge de conseiller. Sa mère était Francesca di Negro.

Il n'est point du tout certain, comme l'affirment Parpero (*Vita mirabile..,* Genova, 1682, p. 12) et Giscardi (*Diario dei santi,* ms. c, f. 594) que l'enfant ait été baptisée à Saint-Laurent, la cathédrale (Cf. Maineri, *Vita di S. Caterina,* Genova, 1737, p. 19). Selon la coutume des familles nobles du temps, elle fut très soigneusement formée aux lettres italiennes, et très probablement elle apprit le latin; on lui enseigna le dessin et la broderie. Vraisemblablement elle avait lu Jacopone de Todi qu'elle citera (*Vita,* cp. 14; c'est ainsi qu'au cours de cet article nous citons la Vie de 1551) en tant du moins qu'on peut se fier à l'exactitude du biographe.

A l'âge de 8 ans, « elle eut l'inspiration de faire pénitence et commença à mépriser la mollesse et l'apprêt du lit et se mit à dormir sur la paille et en guise d'oreiller et de coussin moelleux, elle plaçait sous sa tête un bois dur » (*Vita,* cp. 1). A douze ans, elle reçut de Dieu le don d'oraison : à treize, sentant très vive en elle la vocation à la vie religieuse, elle voulut prendre l'habit des chanoinesses de Latran, au couvent de S. Maria delle Grazie, sur la colline de Castello, dans lequel était entrée déjà sa sœur Limbania. Mais à cause de sa grande jeunesse, on ne voulut point la recevoir, malgré les instances de son confesseur (*Ms.* D, c. 2, f° 1).

A seize ans, pour condescendre à la volonté de ses parents, elle épousa Julien Adorno. Le contrat de mariage fut dressé par le notaire Hubert Foglietta le 13 janvier 1463, dans la maison maternelle de la rue del Filo (Archivio di Stato, liasse VIII, n° 20). Le choix ne pouvait être plus malheureux. Julien était un homme de mœurs très légères (il avait eu cinq enfants naturels avant de se marier), et il était par nature vio-

lent et prodigue. Son caractère l'opposait complètement à Catherine, recueillie et pieuse. Après deux ans de mariage, les deux époux qui avaient habité jusqu'alors la maison des Fieschi, allèrent occuper le palais de Julien Adorno, via S. Agnese.

Pendant cinq ans, Catherine souffrit d'une tristesse sans remède (*Vita*, cp. 1), d'autant que Julien dilapidait son patrimoine et que la famille connut alors la détresse financière. Puis un changement subit s'opéra en elle. Pour vaincre l'amertume qui la travaillait, « elle se donna aux affaires extérieures et prit plaisir aux délices et aux vanités du monde » (*Vita*, cp. 1). Ce sont là les années de dissipation qu'elle pleurera amèrement. Elle aimait les fêtes, les banquets, les gais entretiens, où son charme ne rencontrait qu'éloges et admiration. Mais vraisemblablement, comme le montre bien le bollandiste Sticker (*A.S.*, 15 sept., p. 145-147) elle ne pécha jamais gravement. Une grande tiédeur s'était emparée de son cœur. Elle sortait des fêtes toujours plus mécontente d'elle-même, le cœur vide, et l'âme remplie d'amertume par la vanité des biens créés.

2. La conversion. — Un jour de plus grand accablement, étant entrée dans l'église de Saint-Benoît, elle laissa échapper cette prière : « Saint Benoît, priez Dieu qu'il me fasse rester malade au lit pendant trois mois ». C'était le 20 mars 1473, veille de la fête du saint. Deux jours plus tard, comme elle était allée au parloir de N.-D. delle Grazie pour se décharger un peu de sa souffrance auprès de sa sœur Limbania, sur les instances de celle-ci « elle vint se confesser au confesseur du monastère, bien qu'elle n'en ait pas eu le désir » (*Vita*, cp. 2).

Voici comment Fra Paolo de Savone raconte la conversion : « quand elle fut agenouillée devant lui, elle reçut tout à coup une blessure au cœur, d'un immense amour de Dieu, avec une vue de sa misère, de ses défauts, et aussi de la bonté de Dieu. Et dans ce sentiment d'immense amour qui venait de la vue claire de la bonté divine, et d'étrange et profonde douleur qui venait de la vue de sa misère par suite des offenses faites à son doux Seigneur, elle fut tellement purifiée de l'affection des misères du monde qu'elle resta hors d'elle-même et tomba presque à terre, et que dans son cœur elle criait avec un brûlant amour : « Non, plus le monde, plus le péché. Et s'il y avait eu mille mondes, elle les aurait abandonnés, pour cette flamme d'amour qu'elle sentait » (*Ms.* C., ch. IV).

Dieu, par voie d'amour, avait d'un coup changé cette âme. Il lui faisait éprouver la perfection de sa grâce au lieu de toutes les affections terrestres; il l'illuminait de sa divine lumière, en lui faisant voir sa bonté, et finalement il l'unit complètement à lui et la transforma.

Sous le souffle de l'action de Dieu, Catherine resta presque aliénée des sens. Comme il lui était impossible de parler, elle dut suspendre sa confession et retourner à la maison, où pleurant, elle ne pouvait que répéter ces paroles : « O amour, est-il possible que vous m'ayez appelée avec tant d'amour, et que vous m'ayez fait connaître en un instant ce que je ne puis exprimer par la parole ». Jésus, pour allumer de plus en plus en elle la haine de ses péchés, lui apparut, la croix sur les épaules, et si sanglant « que toute la maison fut remplie des ruisseaux de son sang ». Avec une douleur sans bornes, le lendemain, Catherine fit sa confession, et telle était sa contrition qu'elle disait : « O amour, s'il le faut, je suis prête à confesser mes péchés en public » (*Vita*, cp. 2). Le 25 mars 1473, elle s'approcha de la Sainte Eucharistie, et à partir de ce jour commença sa vie admirable d'union à Dieu.

3. Pénitence. — Durant les quatre années qui suivirent sa conversion, Catherine fit de grandes pénitences, « tellement qu'elle mortifia tous ses sens » (*Vita*, cp. 5). Austérités, cilice, abstinences, silence prolongé, rien ne lui coûtait. En outre, pour se vaincre soi-même, allant jusqu'à l'excès, elle avalait des mouches, des poux, et autres choses du même genre qui soulèvent le cœur (*Vita*, cp. 5). Admirable fut son amour pour le Saint-Sacrement. En un siècle plutôt hostile à la communion quotidienne, elle réussit à y être perpétuellement fidèle, fût-ce au prix de grands sacrifices, comme en 1489, où, à cause de l'interdit d'Innocent VIII, elle dut pendant dix jours sortir de la cité, afin de pouvoir communier, et bien qu'elle ait dû, pour persévérer dans cette pieuse pratique, affronter d'âpres critiques.

L'Eucharistie servait surnaturellement d'aliment à Catherine durant les jeûnes très longs que, sur l'inspiration de Dieu, elle observait. En fait Dieu, le jour de l'Annonciation, « quelque temps après sa conversion » lui dit « de faire le carême avec lui au désert. Et alors, elle commença à ne pouvoir plus manger, tellement qu'elle resta jusqu'à Pâques, sans prendre de nourriture corporelle ». Et ainsi sans manger, elle fit vingt-trois Carêmes et autant d'Avents (*Vita*, cp. 4). Et il faut noter « que dans le temps qu'elle ne pouvait manger, elle s'exerçait plus qu'en autre temps en œuvres pies, qu'elle dormait mieux, qu'elle était plus vigoureuse et plus forte de sa personne ».

Après ces quatre années d'austère pénitence ou de purification intérieure, un admirable changement s'opéra dans l'esprit de Catherine. Aux remords succéda l'amour unitif. Elle ne sut et ne put désormais se souvenir de ses fautes passées. Mais elle s'occupa seulement de son Bien.

4. Vie d'union. — Sa volonté fut si affermie dans le bien qu'elle ne fut plus capable d'aimer autre chose et qu'elle eût une sainte indifférence pour toute créature. D'étranges phénomènes mystiques se succèdent dans la sainte jusqu'à la fin de sa vie : extases prolongées, ravissements, anesthésie mystique; les colloques avec son doux Amour se font plus vifs, plus longs, plus ardents. Catherine est devenue une créature presque céleste, qui vit sur la terre comme une étrangère. Un feu mystérieux et surnaturel dévore et torture ses chairs, au milieu d'indicibles souffrances, et produit d'extraordinaires effets : ardeur et chaleur exceptionnelles, brûlement des chairs, soif et faim atroces, souffrance continue qui par un martyre exténuant la conduisit au tombeau. Elle sentait un violent besoin de narrer à autrui le martyre amoureux qui la supplicIait, âme, corps et cœur, et néanmoins trop souvent elle ne réussissait pas à s'exprimer comme elle aurait voulu.

5. Les disciples. — Bien vite la renommée de sa sainteté et l'attrait de sa grande âme lui amenèrent de nombreux disciples : Ettore Vernazza, Battista Strata, Battista Salvago, Vincenzio da Pistoia, le prêtre Tommaso Doria, Marabotto, Dom Carenzio, Argentina del Sale, Tommasina Fieschi sont les plus notables représentants de l'école catherinienne du divin amour. Julien Adorno lui-même ne put se soustraire à

l'influence de Catherine. Dès 1476, Catherine et lui s'accordèrent pour vivre désormais dans la chasteté (Giustiniani, *Annali...*, p. 644); cette conversion fit un nouveau progrès en 1478 lorsque Julien voulut être le compagnon de Catherine dans l'assistance des infirmes à l'hôpital de Pammatone, et que, pour mieux y vaquer, ils logèrent dans l'hôpital même; enfin elle atteignit son point culminant lorsque Julien se fit inscrire dans le tiers-ordre franciscain, comme il résulte du testament de Julien, à la date du 29 octobre 1494 (*Atti di Battista Strata*, Archivio di Stato, Gênes). Julien Adorno mourut en 1497, saintement assisté par Catherine, et ayant reçu de Dieu l'assurance de son salut éternel (cf. *Vita*, cp. 45).

6. Œuvres de miséricorde. — Catherine, dès le début de sa conversion, comprit la valeur des œuvres de miséricorde comme moyen de sanctification, et s'y livra généreusement. Son biographe a décrit l'aube de cette vie charitable (*Vita*, cp. 8).

Il est très probable que quelques-unes des visites qu'elle fit aux pauvres eurent lieu à l'hôpital de San Lazaro, qui était depuis 1150 destiné à recevoir de pauvres lépreux, (cf. G. Portigliotti, *L'Ospedale dei lepprosi*, dans *Illustrazione Medica Italiana*, 1923, p. 141) et aussi à l'hôpital des incurables fondé en 1499 (cf. Cassiano da Langasco, *Gli Ospidali degli Incurabili*, Genova, 1938, p. 63 et suiv.).

Les nombreux hôpitaux existant à Gênes, avaient été réunis par ordre de la Sérénissime République avec l'approbation de Sixte IV (par la bulle *Pia quaelibet*, 28 novembre 1471) et rattachés au nouvel hôpital de Pammatone, érigé par la munificence du notaire Barthélemy Bosco. C'est cet hôpital que Catherine fréquenta, d'abord de temps à autre, puis habituellement, en compagnie de son mari Julien.

Jamais le soin des malades ne fit perdre à Catherine « le sentiment de Dieu, son doux amour; mais à cause de ce sentiment, rien ne manqua non plus à l'hôpital ». C'est gratuitement toujours qu'elle s'applique au service des malades, et spécialement des pestiférés durant la terrible épidémie qui dévaste Gênes en 1493. Alors, elle opère des prodiges de charité. La *Vita* nous a rapporté qu'ayant baisé une tertiaire de S. François atteinte de la peste, Catherine gagna la contagion et faillit mourir (cp. 8). En 1489, elle fut par les protecteurs de l'hôpital, élue directrice pour la partie des femmes, charge qui comportait la surveillance, la direction du personnel infirmier, la direction des enfants trouvés et exposés, la tenue des comptes, etc...

7. Les dernières années et la mort. — Dieu avait voulu diriger personnellement la Sainte pendant 25 ans; mais lorsque Catherine atteignit la cinquantaine, à cause de l'affaiblissement de ses forces physiques, Dieu lui donna « un prêtre qui eut le soin de son âme et de son corps, homme spirituel et de sainte vie » (*Vita*, cp. 44). Ce prêtre était Cataneo Marabotto qui fut en fait tout le restant de sa vie son directeur spirituel, son conseiller, son consolateur et l'administrateur de ses biens temporels. Une profonde amitié spirituelle unissait ces deux saintes âmes, comme en témoigne la *Vita*.

Une très douloureuse et mystérieuse infirmité, jugée par les contemporains de caractère surnaturel, survenue à Catherine neuf ans avant sa mort, après l'avoir torturée de façon indicible et l'avoir fait passer par les spasmes d'une atroce agonie, clôt son admirable vie en septembre 1510, plus probablement le 14 (selon d'autres, le 15, *A. S.*, 15 sept., p. 149-174; d'après Schiaffino, *Annali*, ms. cit., 959 qui se réfère à l'ancienne biographie manuscrite, le 16). Infirmités et agonie furent accompagnées d'extraordinaires phénomènes mystiques.

8. Après la mort. — Le corps de la sainte, retrouvé intact en 1512, se conserve entier encore aujourd'hui dans l'église della S. Anunnziata di Portoria (S. Caterina) de Gênes, exposé à la vénération des fidèles. Le culte rendu par le peuple à Catherine comme à une Bienheureuse, fut approuvé par Clément X le 6 avril 1675, après le procès régulier sur la vertu et les miracles, Clément XII signa le 30 avril 1737 le décret de canonisation.

Il peut être intéressant de se demander si sainte Catherine a été inscrite dans le tiers-ordre franciscain. Les preuves documentaires manquent qui rendraient apodictique la tradition populaire très ancienne qui l'affirme; on peut néanmoins apporter quelques indices qui rendent le fait, sinon certain, du moins probable : l'inscription dans le tiers-ordre de Julien, fait sans doute sous l'inspiration de Catherine; dans l'inventaire des objets appartenant à la sainte et qui fut rédigé après sa mort (17 septembre 1510, copie dans le ms. B, VII. 31 *Documenti su S. Caterina*) se trouvent mentionnées deux tuniques de « panni frateschi ». Comme l'a justement remarqué Cambiaso (*San Francesco e il Terzo ordine in Genova e Liguria*, Genova, 1916, p. 62), le tiers-ordre franciscain était, au temps de Catherine, très répandu à Gênes, et il faudrait s'étonner que Catherine en perpétuel contact avec les Mineurs de l'Annunziata n'ait point profité d'un si grand bienfait. On pourrait ajouter d'autres arguments dont le dernier ne serait pas celui qui est emprunté à la célèbre vision du P. Candido Giusso, durant le siège de Gênes (9 décembre 1746. Cf. Umile da Genova *9 dicembre 1746; la testimonianza giurata del P. Candido Giusso* (*documento inedito*) dans *Raccoglitore Ligure*, ottobre 1934, t. III, n° 10, p. 2-3).

II. — L'OPUS CATHARINIANUM ET SES AUTEURS

1. L'Opus catharinianum. — Les œuvres attribuées à sainte Catherine de Gênes et publiées pour la première fois en 1551, ce que l'on peut appeler l'*Opus catharinianum*, comprennent les ouvrages suivants :

1° *Le Livre de la Vie admirable et de la Doctrine sainte de la Bienheureuse Catherine de Gênes*, en 52 chapitres, contenant, outre la partie biographique, de nombreuses paroles de la sainte, des réflexions, des développements mystiques.

2° *Le Traité du Purgatoire*. L'édition de 1551 ne comportait aucune division. L'ouvrage fut sectionné pour la première fois en 17 chapitres dans le livre *De la piété des chrétiens envers les morts*, attribué à Claude de Sainte-Marthe et publié à Paris en 1666 avec la permission de l'archevêque, Hardouin de Péréfixe. Le P. Valeriano da Finale, dans l'édition de 1929, a divisé le traité, d'une façon plus rationnelle, en 19 chapitres subdivisés chacun en paragraphes.

Le *Traité* examine l'état des âmes du purgatoire, leurs peines, leur purification.

3° *Le Dialogue spirituel* entre l'âme, le corps,

l'amour-propre, l'esprit, l'humanité, et le Seigneur Dieu. Le *Dialogue* est actuellement divisé en trois livres dont le premier compte vingt et un chapitres, le deuxième onze, le troisième treize. Dans l'édition de 1551, le *Dialogue* est divisé en deux parties, la seconde répondant au deuxième et au troisième livres actuels. Il est difficile de préciser le moment où a été introduite cette division en trois livres. Lorsque Giovo composa le ms E (1675), elle existait déjà. Giovo fut le premier à introduire en Italie, sur le modèle de l'édition française des Chartreux de Bourg-Fontaine (1598), la distinction des chapitres dont on ignore l'auteur.

Le *Dialogue*, dans le premier livre, se poursuit entre les personnages suivants : 1° l'âme, le principe libre, capable de choisir entre les biens et les maux; 2° le corps, appétit des seuls biens sensibles, par suite de la concupiscence qui s'est révoltée dans la nature humaine depuis le péché originel; 3° l'amour-propre, attachement désordonné à soi-même et à tout désir de satisfaction, sans le rapporter à Dieu. C'est l'avocat malheureux du corps et de l'humanité; 4° l'esprit, partie supérieure de l'homme guidée par la raison, illuminée par la foi et fortifiée par la grâce divine; 5° l'humanité, partie inférieure de l'homme, portée vers les choses défendues, et d'une déplorable faiblesse, fruit de la corruption originelle. Elle abhorre toutes les difficultés dans la pratique de la vertu.

Au cours d'un voyage entrepris à travers le monde, les deux interlocuteurs principaux, l'âme et le corps, échangent avec aménité leurs opinions et leurs désirs touchant les biens terrestres. A signaler particulièrement le choix de l'amour-propre pour arbitrer leurs différends, la division en semaines où à tour de rôle, chaque compagnon de voyage a la préséance, l'intervention de l'esprit et de l'humanité dans le débat, l'esprit soutenant l'âme, et l'humanité, le corps. On retrouve parfaitement décrit, dans cette partie, l'activité mystique de l'âme qui se convertit de l'attachement aux choses mondaines à la pureté de l'union à Dieu.

Le deuxième livre, au contraire, se passe en colloques entre l'âme et Dieu, entre l'esprit et l'âme, une fois celle-ci libérée du joug du corps et de l'humanité. Il expose les modes admirables par lesquels Dieu dépouille l'âme et consume toutes ses imperfections; comment, par la divine miséricorde, l'humanité se purifie dans le purgatoire de la terre, pour arriver à l'union très pure avec Dieu; il décrit aussi la lutte de l'esprit (la partie supérieure), avec l'âme (la partie inférieure).

Le troisième livre, enfin, contient quelques questions adressées par l'âme à son Seigneur sur l'amour de Dieu pour l'homme, et les réponses divines, avec des applications particulières à sainte Catherine.

2. La critique de Von Hügel. — L'ensemble de ces œuvres pose, quant à leur authenticité, un certain nombre de problèmes qui ont été sérieusement étudiés pour la première fois par le baron Fr. von Hügel dans son ouvrage : *The mystical element of religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her friends*, 1re édition, London, 1908; 2e éd. London, 1923.

Cet examen patient, érudit et profond, mais malheureusement dominé et dirigé par certaines conceptions à priori, l'a amené à formuler les conclusions suivantes :

La biographie et les écrits catheriniens sont le résultat d'une lente élaboration à laquelle ont participé diverses personnes appartenant ou non au cercle de la sainte. L'élaboration a eu lieu de 1495 à 1551, de la première mise par écrit des paroles et des faits, par Ettore Vernazza, jusqu'à la première édition de Bellono. Sur cette étendue de plus d'un demi-siècle, on peut fixer avec assez de précision et de certitude les étapes successives de la genèse du Corpus Catharinianum :

1° Depuis 1495 jusqu'à la mort de la sainte, Ettore Vernazza, et, à partir de 1499, Marabotto, mettent par écrit les actes et les paroles de Catherine. Ils sont imités en cela par sœur Tommasina Fieschi et, en 1510, par Dom Giacomo Carenzio.

2° Dans l'été ou l'automne 1512 se place la première rédaction, probablement en connexion avec les débuts du culte public rendu à Catherine : *Récit de la conversion* et *Déclaration* (*Traité du Purgatoire*) par Vernazza; courte *Narration de l'agonie et du passage de Catherine* par Marabotto.

3° Vers 1530, après la mort des deux principaux amis de Catherine, Battistina Vernazza, fille d'Ettore, compose une *Vie* tripartite où elle fait entrer le *Récit de la conversion* par Ettore Vernazza, le *Récit du passage* par Marabotto et une seconde *Déclaration* (*Traité du Purgatoire*) bien plus étendue que la précédente, œuvre de Vernazza elle aussi, mais avec des interpolations et des éclaircissements d'ordre théologique, dus probablement au dominicain Gasparo da Toleto.

4° Vers 1548, un religieux « de l'observance », qui transcrivit le manuscrit, divisa en deux parties le *Récit de la conversion*. La *Vie* se trouve ainsi répartie sous quatre chefs (ms. B-I-29 de la Bibliothèque Universitaire de Gênes).

5° 1549. B. Vernazza compose la 1re partie du *Dialogue* (L. 1).

6° 1550. Battistina compose la seconde partie du *Dialogue* (L. 2 et 3).

7° 1551. Dernière et définitive rédaction due probablement à Battistina, du *Corpus Catharinianum* (*Vie, Traité du Purgatoire, Dialogue*), tel qui fut édité cette année-là à Gênes, chez le libraire Bellono. En plus des éléments recensés dans les étapes précédentes, elle y incorpore les notes de sœur Tommasina Fieschi et d'Argentina del Sale, ainsi que le *Récit de la confession*, œuvre de Marabotto; il est probable que la préface de l'édition est, elle aussi, l'œuvre de Battistina.

En bref, Catherine n'a rien écrit elle-même. E. Vernazza est l'auteur principal de la *Vie* et du *Traité du Purgatoire*. Battistina a composé le *Dialogue*. A elle enfin revient le rôle principal dans l'établissement du *Corpus* et de l'édition de 1551.

Pour établir sa thèse, Von Hügel fait une étude détaillée de l'édition de 1551 et des trois mss. de lui connus : le ms. A, terminé le 3 février 1548; le ms. B, qui reflète en substance, pour la pensée et pour la forme, le ms A; et le ms C, terminé en avril 1671 par les soins du notaire de curie Giovo, qui l'a copié sur un original ancien (il semble bien qu'il faille voir dans cet original ancien un manuscrit laissé par Ettore Vernazza à sa fille Battistina). Dans A et B, antérieurs à la première édition, il n'y a pas trace du *Dialogue*. Par contre, celui-ci se trouve, pour la première partie, dans le ms C, et en entier dans l'édition de 1551. La deuxième partie est absente de tous les mss.

Comme le ms A, qui ne contient pas le *Dialogue*, est

de 1548, il faut admettre que le *Dialogue* a été composé entre 1548 et 1551. Comme d'autre part le ms C qui renferme la première partie a été copié par Giovo sur un ms ayant appartenu à B. Vernazza, on peut sans difficulté, vu l'origine du ms, attribuer à Battistina la première partie du *Dialogue*.

Quant au second aspect de l'activité de Battistina (rédaction définitive du *Corpus* et préparation de l'édition de 1551), on peut voir dans l'ouvrage cité (t. I, p. 411-417) comment l'examen du titre et de la préface de l'édition de 1551, ainsi que la comparaison de cette édition avec les trois mss, permettent à Von Hügel de décerner à la M. Vernazza la qualification de « dernière et définitive rédactrice de la *Vie* et du *Traité du Purgatoire* ». Telle est dans ses grandes lignes l'argumentation de Von Hügel.

Si minutieuse que soit l'analyse du critique anglais, elle apparait fondamentalement viciée par le préjugé, qui a guidé l'enquête, d'une différence, existant entre l'esprit mystique de Battistina et celui de Catherine.

De plus, les preuves apportées par Von Hügel se sont révélées insuffisantes depuis la découverte de nouveaux éléments d'information : un ms, totalement inconnu de lui (ms C, d'après la terminologie que pour des raisons de commodité nous avons adoptée), et un exemplaire de l'édition de 1551 ; Von Hügel n'a pu prendre directement connaissance de cette édition, il ne la cite que d'après les extraits contenus dans les procès de béatification et de canonisation. L'étude de ces pièces, auxquelles nous avons joint les données fournies par un ms latin du XVIIe siècle (ms E), et en particulier la confrontation du nouveau manuscrit (ms C) avec le ms C de Von Hügel (que nous désignons maintenant du sigle D), nous a amené à des conclusions fort différentes de celles du critique anglais. Nous les avons exposées dans un article de la RAM (Oct. 1935, XVI, p. 351-380. *L'Opus catharinianum et ses auteurs*). Nous prions le lecteur de bien vouloir s'y reporter pour le détail des discussions et des références. Nous nous contentons de rappeler ici nos conclusions avec les principales raisons qui les fondent.

3. Origine des écrits catheriniens. — 1° Il faut reconnaître que si Catherine n'a pas composé elle-même le *Traité du Purgatoire*, elle est cependant pour une grande part à l'origine de cette œuvre. La tradition est trop unanime sur ce point. Tous les mss donnent ce traité comme recueilli des lèvres de Catherine par de pieux disciples. En 1537 Giustiniani écrivait : « Laquelle entre autres a parlé étant ravie en esprit de l'état des âmes qui sont en Purgatoire... » (*Castigatissimi Annali dell' Eccelsa Republica di Genova*, Bellono, 1537, f. 223). Même affirmation chez Schiaffino (*Annali Ecclesiastici della Liguria*, ms. de la Bibliothèque Brignole, Gênes, coté A, 107-1-12, t. III, a. 1510, pp. 957-962) et chez tous les biographes de la Sainte, comme aussi dans toutes les éditions et versions. On n'exclut pas d'ailleurs la possibilité de l'insertion de notes explicatives par des théologiens comme le P. Gerolamo da Genova.

2° Ettore Vernazza n'a pas eu le rôle de premier plan que lui attribue Von Hügel dans la composition de la *Vie* et du *Traité du Purgatoire*. Qu'il suffise de rapporter ici les déclarations si explicites contenues dans le ms D (C de Hügel). Ce ms est dit avoir été écrit par lui. Il est évident qu'il s'agit là d'une simple transcription. Ettore n'a fait que copier un texte original qu'il avait sous les yeux. « J'ai écrit comme j'ai trouvé » déclare-t-il, et il établit une distinction très nette entre lui-même et celui qui a « vu » les faits racontés, et les a ensuite écrits.

3° Par contre, un certain nombre d'indices fournis par les mss, auxquels viennent s'ajouter les témoignages des biographes de Catherine (Giovo, *Compendium chronologicum*, ms E; Parpera, *Beata Catarina illustrata* t. I, p. 3; Sopranis, *Li scrittori della Liguria*, p. 71), permettent de désigner Marabotto comme l'auteur de la *Vie* de Catherine. Cette œuvre de Marabotto se retrouve substantiellement identique bien que légèrement modifiée et développée dans les cinq mss. C'est ainsi qu'E. Vernazza la transcrivit pour sa fille Battistina.

Le *Traité du Purgatoire* qui se trouve dans tous les mss, et qui formait originairement un chapitre de la *Vie* de Catherine, est dû lui aussi, dans la forme où il nous est parvenu, à la plume du même Marabotto.

Pour son travail, le confesseur de la sainte a sans doute utilisé des témoignages oraux ou écrits d'autres disciples de Catherine. E. Vernazza serait de ceux-là ; son rôle se bornerait donc à celui d'un informateur secondaire.

4° Battistina Vernazza n'est pas l'auteur du *Dialogue;* on ne peut pas dire non plus qu'elle ait été la dernière rédactrice du *Traité du Purgatoire* et de la *Vie;* ni qu'elle les ait retouchés ou amplifiés.

Par obéissance aux ordres que lui avait donnés son directeur, Dom Gaspard de Plaisance (celui qui, avec tant de soin, a édité les œuvres de la M. Vernazza), Battistina lui signalait et lui transmettait ses écrits à mesure qu'elle les composait; et dans sa lettre du 27 avril 1576 (*Opere spirituali*... 1re éd., 1602, t. IV, p. 483), elle atteste qu'elle lui a envoyé tout ce qu'elle a écrit jusqu'alors, sauf quelques petits écrits très secrets qui n'étaient pas à éditer. Mais ces petits écrits, on le sait par ailleurs, sont « les divins colloques que par humilité elle ne voulait pas voir publier » (P. Gaspard de Plaisance, *note* à la lettre du 27 avril 1576). Or dans la première édition des œuvres de la M. Vernazza (préparée par le P. Gaspard lui-même), on ne trouve aucune allusion au *Dialogue*, ni à la *Vie*, ni au *Traité du Purgatoire*. Omission bien difficile à concilier avec la pratique dont nous venons de parler, dans l'hypothèse où Battistina serait l'auteur du *Dialogue* et aurait mis la dernière main à la *Vie* et au *Traité du Purgatoire*.

Si l'on ne voulait pas publier ces œuvres parmi les ouvrages de la M. Vernazza pour ne pas porter atteinte à l'affirmation de leur origine catherinienne, on ne comprend pas que le P. Gaspard dans sa préface ascétique, ou le P. Denis dans sa biographie de la M. Vernazza, ne se soient pas crus obligés de rappeler cette importante activité de Battistina, et si glorieuse pour elle.

Pour attribuer le *Dialogue* à la M. Vernazza, Von Hügel part de ce faux présupposé : le ms D (C de Hügel) contenant la première partie du *Dialogue* est certainement postérieure aux mss A et B où elle ne se trouve pas. Le ms A étant daté de 1547, le *Dialogue* a dû être composé entre 1548 et 1550 puisqu'il se trouve en entier dans l'édition de 1551. Or la découverte du ms C, inconnu de Von Hügel, nous a permis de constater que les mss D et C, substantiellement identiques, représentaient le type le plus ancien que nous ayons de l'hagiographie catherinienne.

En fait le *Dialogue* nous apparait comme une œuvre

composite résultant de la juxtaposition de deux œuvres complètement distinctes. Une tradition non méprisable fait de sainte Catherine l'auteur de la première partie (Livre I actuel). Cf. par exemple, ms D, titre : « Suit une certaine belle figure que fait cette âme de l'âme et du corps, par manière de dialogues. Je vis une âme qui disputait avec son corps... » (v. RAM, *art. cit.*, p. 379).

Quant à l'auteur de la seconde partie (livres II et III actuels), il est difficile de l'identifier. Ettore et Battistina étant exclus, on peut avancer, mais sans dépasser les limites de la probabilité, le nom du prêtre Tomaso Doria, ou mieux encore celui du bienheureux Angelo da Chivasso, franciscain qui prêcha à Gênes avec grand succès et habita le couvent franciscain annexé à l'hôpital.

5° Il resterait enfin à désigner l'éditeur de 1551. Au temps où fut fait le procès de béatification (1672), cet éditeur était inconnu : « Exstat libellus de ejus vita et moribus incerto auctore editus » (Actes manuscrits du procès). Pourtant, si l'on rapproche des données fournies par Giovo dans le *Compendium chronologicum* du ms E, le témoignage de Parpera (« Le prêtre, fils spirituel de la bienheureuse..., écrit aux dévots lecteurs dans la première impression de la *Vie* qu'il a publiée en 1551... », *o. c.*, p. 8), on est amené à voir dans cet éditeur un fils spirituel de Catherine, probablement un prêtre.

Il faut donc écarter ici encore l'hypothèse de Von Hügel, qui, en attribuant à Battistina l'édition de 1551, contredit les témoignages que nous venons de citer et qui font de l'éditeur non une *fille* spirituelle, mais un *fils* spirituel de Catherine.

III. — DOCTRINE.

La doctrine théologique de Catherine, en particulier sur le purgatoire, et sa doctrine spirituelle ont mérité les éloges des plus illustres théologiens et des plus insignes spirituels. Ainsi S. Robert Bellarmin, *De arte bene moriendi*, préface; le cardinal de Bérulle, *Lettre* 190 à Madame de Maignelay (*Œuvres*, Paris, 1657, p. 868); Jean-Pierre Camus, évêque de Belley dans l'*Esprit de S. François de Sales*, partie XVI, sect. 18 et dans *La Caritée ou le pourtraict de la vraye charité*, Paris, 1641, ch. 51, p. 301 : « Que l'on voye le *Traité du Purgatoire* que le Saint-Esprit a dicté à Sainte Catherine de Gênes. Car c'est... l'une des plus excellentes pièces que l'on puisse lire sur ce sujet »; surtout S. François de Sales qui s'est si souvent référé à la Vie et à la doctrine de sainte Catherine, par exemple *Traité de l'amour de Dieu*, préface : « Qui a jamais mieux exprimé les célestes passions de l'amour sacré que sainte Catherine de Gênes, sainte Angèle de Foligny, sainte Catherine de Sienne, sainte Mechtilde? » (*Œuvres...*, Annecy, 1894, t. IV, p. 5; cf. *Introduction à la vie dévote*, part. I, ch. 5; part III, ch. 1; part. V, ch. 16; *Lettre du 18 août 1614* à la Mère Claude de Blonay, abbesse de Sainte-Claire d'Evian, *Œuvres*, t. XVI, p. 207); J.-B. Saint-Jure qui cite douze fois sainte Catherine dans un seul chapitre de *L'homme religieux* (l. I. ch. 8. De l'abnégation et de l'anéantissement de soi-même); Surin, etc.

1. THÉOLOGIE

Nous groupons ici, en nous servant le plus possible des termes mêmes qu'elle a employés, tant ils sont expressifs, les idées fondamentales de la théologie de Catherine, et qu'elle a sans cesse répétées. Ils éclaireront, croyons-nous, sa doctrine spirituelle.

1. Dieu et sa nature. — La pensée théologique de sainte Catherine sur la nature et les attributs de Dieu est d'une admirable limpidité et d'une grande profondeur d'intuition. Une des vérités qu'elle a le plus pénétrées et approfondies, c'est que Dieu est un acte pur. F. von Hügel en a déjà fait très exactement la remarque (*o. c.*, t. II, p. 81). La pureté de Dieu, entendue au sens parfait de plénitude, de perfection, de totalité, et d'unicité de l'être est à la base de nombre de ses développements sur Dieu. Elle disait : « Je vois cette divine essence de si grande netteté et pureté qu'il est impossible de s'en imaginer seulement une très petite partie » (*Vita*, cp. 30).

Bien qu'elle eût souvent sur les lèvres les expressions : « Douceur de Dieu, Netteté de Dieu, Bonté de Dieu, Pureté de Dieu », elle reconnaissait pourtant que nous avons de Lui une connaissance plus négative que positive : « Pour autant que sans voir, je vois une opération et une force tellement divines que tous ces mots de Perfection, de Netteté, ou de Pureté que je disais auparavant me semblent maintenant mensonges et tortuosité en face de cette droiture » (*Vita*, cp. 9). Catherine semble ici sous l'influence du pseudo-Aéropagite.

Pour Catherine, Dieu est sagesse, justice, bonté infinie, omnipotence; mais par-dessus tout, il est Amour. Nous pouvons assurer que pour elle ce que les théologiens appellent Essence métaphysique de Dieu est constitué uniquement par l'amour pur, c'est-à-dire par l'amour qui a comme postulat essentiel la pureté. Elle appelle Dieu « l'Amour-Dieu » (*Vita*, cp. 9). Il est l'Amour béatifique (*Vita*, cp. 21).

Le secret de la divine justice, inflexible purificateur des âmes du purgatoire, juge redoutable des âmes damnées, est précisément dans l'infinie bonté de Dieu : « Cette si grande bonté de Dieu vous condamnera pour avoir agi contre la volonté d'un si grand et si bon Seigneur. Cette même bonté devrait vous contraindre à faire toute sa volonté et ne pas vous donner espérance de faire mal impunément parce que sa justice encore ne peut manquer, mais il faut par quelque moyen que ce soit, qu'elle soit pleinement satisfaite » (*Trattato del Purgatorio*, cp. 15). La bonté de Dieu resplendit dans la création et la conservation de notre moi (*Vita*, cp. 9) aussi bien que dans son élévation à la grâce (*Vita*, cp. 10). « Je dis que Dieu aime si parfaitement ses créatures qu'il ne s'est jamais trouvé et ne se trouve jamais intelligence si angélique, qui en puisse comprendre la plus petite étincelle » (*Vita*, cp. 11).

Il a une souveraine sollicitude pour procurer le salut éternel des âmes qu'il a rachetées : « Je vois ce doux Seigneur avoir un si grand soin de l'âme, qu'aucun homme n'en aurait un semblable pour gagner le monde entier, quand même il serait certain de le gagner. Aussi, en voyant avec quel amour il a soin de nous procurer et de tourner vers nous toutes les choses qu'il faut, afin de nous conduire en son pays, je suis quasi forcée de dire que ce doux Seigneur paraît être notre serviteur » (*Vita*, cp. 12). Dieu veut qu'en tout lieu se trouve et resplendisse sa bonté, avec sa justice, et même dans les peines de l'enfer, qui sans l'intervention de sa bonté seraient infinies en intensité, comme elles sont infinies en durée (cf. *Vita*, cp. 13).

Dieu est le seul bien. Tous les autres sont des biens par participation » (*Vita*, cp. 14). D'où, tout ce qui a apparence de bien, peut comparativement à Dieu « s'appeler mal » (*Vita*, cp. 24).

2. La création. — Magnifique est le passage de Catherine où elle donne une synthèse de la création : « J'ai eu la vue de la source vraie de la bonté de Dieu, laquelle était toute en lui seul, sans participation d'aucune créature; puis je vis qu'il commençait à y faire participer la créature, et il fit cette si magnifique compagnie d'Anges, afin qu'ils pussent jouir de son ineffable bonté, ne leur demandant que de se reconnaître ses créatures, faites par sa souveraine bonté, et de tenir tout leur être de Lui sans lequel toute chose serait pur néant... Et parce que ces Anges ne se pouvaient plus anéantir, quand ils furent revêtus du péché, Dieu aussitôt retira d'eux la participation qu'ils avaient de sa bonté, laquelle par sa grâce il avait décidé de leur donner » (*Vita*, cp. 13).

« Toute chose qui a l'être, l'a par participation de la souveraine essence de Dieu » (*Vita*, cp. 14). Aussi « d'une chose qui passe si rapidement, quelque belle, bonne et utile qu'on puisse l'estimer en ce monde, on ne peut dire vraiment qu'elle soit » (*Vita*, cp. 14; cf. F. von Hügel, *o. c.*, t. I, p. 260-261).

3. L'homme. — « L'homme a été fait pour posséder la béatitude » (*Vita*, cp. 14). Sur la nature de l'homme et son inclination au mal, surtout après le péché originel, la pensée de Catherine s'exprime en phrases vigoureuses et colorées, qui justifient au moins en apparence le soupçon d'un léger pessimisme (cf. par ex., le cp. 40 de la *Vita*) touchant la possibilité du bien moral naturel.

4. La grâce et le libre arbitre. — Sainte Catherine note fort bien que « celui qui tombe dans le péché doit s'en attribuer la faute et non à Dieu, lequel est toujours prêt à nous aider, même après la chute, pourvu que l'âme se laisse aider en correspondant à la grâce divine, laquelle sans cesse l'appelle à se relever » (*Vita*, cp. 11). Ainsi se trouve magnifiquement exprimé l'accord de la grâce et du libre arbitre dans la conversion du pécheur. Le libre arbitre en fait abandonné à lui-même, à cause de sa liberté même, est enclin au mal : « L'homme sans la grâce de Dieu, tel qu'il est en lui-même, est pire que le démon.., car il a le libre arbitre qui par la disposition de Dieu n'est sujet à personne et peut faire tout le mal qu'il veut » (*Vita*, cp. 9). La grâce divine est la source de tout bien spirituel et surnaturel en nous : « Si en moi, ou dans une autre créature, ou dans les saints, il y a quelque chose de bon, cette chose est vraiment tout entière de Dieu; et si je fais quelque chose de mal, c'est moi seul qui le fais » (*Vita*, cp. 9). « Toutes les œuvres et actions vertueuses, sans la vivification de la grâce gratifiante sont nulles et sans aucune valeur méritoire... Toutes les œuvres, sans la grâce sont mortes, parce qu'elles sont faites uniquement par la créature; mais la grâce gratifie toutes les œuvres qui sont faites par ceux qui ne sont pas en état de péché mortel et les rend dignes du Paradis, non point à cause de la personne qui opère mais à cause de la grâce qui rend les œuvres agréables » (*Vita*, cp. 10). Le passage suivant pourrait donner une solution anticipée à la dispute sur les systèmes de la grâce : « il est impossible que la créature sans la grâce divine opère ou fasse chose méritoire; cela appartient seulement à la grâce qui est Dieu. Il suffit que la grâce soit toujours prête de gratifier tout ce que fait la créature qui n'est pas en état de péché mortel. Aussi, personne ne se peut excuser de ne pouvoir se sauver, pourvu qu'il veuille faire le bien et éviter le mal, c'est-à-dire le péché » (*Vita*, cp. 10). En fait les bonnes inspirations que Dieu accorde ne contraignent jamais « le libre arbitre, mais [Dieu] le dispose par les multiples voies de son amour, tellement que l'âme qui ouvre son intelligence et voit le grand soin que Dieu a d'elle est forcée de dire : O Dieu, il me semble que vous n'avez pas d'autre affaire que moi » (*Vita*, cp. 12; cf. cp. 20).

Voici comment Catherine décrit la justification de l'impie : « Je dis que Dieu premièrement incite l'homme à se retirer du péché, et par après avec la lumière de la foi, illumine l'entendement, puis avec quelque goût et saveur, il enflamme la volonté. Tout cela Dieu le fait en un instant, bien qu'il nous faille pour l'exprimer beaucoup de paroles et de temps » (*Vita*, cp. 34).

Elle décrit ensuite l'inégalité de la grâce, qui est cependant suffisante pour tous : « Cette œuvre, Dieu la fait dans les hommes plus ou moins, selon qu'il veut le fruit qui en doit sortir; et à chacun est donné lumière et grâce telles qu'en faisant ce qui est en lui il peut se sauver en donnant seulement son consentement » (*Vita*, cp. 34). L'adhésion du libre arbitre à la grâce se fait de la façon suivante : « Dieu ayant fait son opération, il suffit à l'homme de dire : Je suis content, Seigneur, faites de moi ce qu'il vous plaît. Je suis décidé à ne jamais plus pécher et à laisser toute chose du monde pour votre amour. Ce consentement et mouvement de la volonté se fait si rapidement que la volonté de l'homme s'unit à celle de Dieu sans s'en apercevoir » (*Vita*, cp. 34). Le libre arbitre peut être dans l'homme cause de grand bien et de grand mal (*Vita*, cp. 34). Sainte Catherine écrit ces belles paroles : « Considère, ô homme, combien grande est la force et la puissance du libre arbitre, lequel contient en soi deux choses si extrêmes et contraires, à savoir la vie et la mort éternelles, et qui ne peut, s'il n'y consent, être violenté par aucune créature » (*Vita*, cp. 34).

5. Péché mortel et péché véniel. — « Je ne puis voir ni dans ce monde ni dans l'autre d'autre malheur que le péché, lequel procède de notre partie propre qui ne veut suivre que son propre avis et son appétit; c'est de lui que résulte pour l'âme la privation du bien infini, comme est Dieu ». Entre Dieu et le péché, il y a une profonde et inconciliable opposition « tellement que Dieu et le péché, si petit qu'il soit, ne peuvent subsister ensemble, puisque cet obstacle ne laisse pas l'âme recevoir sa glorification » (*Vita*, cp. 11).

Le péché est chose si grave que « si l'homme voyait de quelle importance est un seul péché il choisirait plutôt d'être dans une fournaise ardente, et d'y demeurer tout vif en corps et en âme que de l'endurer en soi » (*Vita*, cp. 12. De même cp. 24). L'âme en état de péché mortel est si monstrueuse et horrible qu'il n'est pas possible de s'en faire une idée ou une représentation » (*Vita*, cp. 13). « Si l'homme voyait de quel poids et de quelle importance est l'offense de Dieu, il connaîtrait quel est le pire enfer qu'il puisse

avoir » (*Vita*, cp. 25). Voici comment, avec une profonde pénétration, sainte Catherine concevait le péché, offense de Dieu : « On sait bien que Dieu ne peut être offensé, mais l'offense s'entend de cette façon, à savoir Dieu aime tant l'âme et il est si prompt à lui donner ses grâces et à lui conférer toutes les perfections qu'il a ordonnées, que lorsque son dessein est contrecarré par quelque péché, alors on dit : « Tu as offensé Dieu, c'est-à-dire tu as chassé Dieu de toi, Dieu qui avec tant d'amour voulait te faire du bien, encore que ce soit l'homme qui reçoive le dommage et se lèse lui-même » (*Vita*, cp. 34).

6. La Passion de Jésus-Christ. — Sur ce point, les biographes notent « une chose obscure et difficile aux intelligences imparfaites et qui pour elle était cependant très claire. A savoir, elle ne pouvait vouloir que Dieu son amour eût souffert si grande passion et eût mieux aimé endurer, s'il eût été possible, toutes les peines qu'il y aura en enfer pour toutes les âmes, que de voir son amour supporter de tels supplices » (*Vita*, cp. 28).

Il serait absurde de vouloir tirer de ces paroles une preuve que Catherine a été étrangère au culte de la passion du Christ, absorbée qu'elle était dans le culte du pur amour. La vraie raison de ces dispositions dans la grande âme mystique, les biographes l'ont déjà notée dans la *Vita* : « Tout cela était à cause de l'amour qu'elle voyait en Dieu, pur, droit et net, et si grand que notre amour quelque parfait qu'il fût, parce qu'il est infus et par conséquent mesuré, lui paraissait inférieur. Aussi elle aurait volontiers porté toutes les passions qu'a portées son amour » (cp. 28). Tel était son amour de commisération et de compassion.

7. Les indulgences. — Sainte Catherine ne se mettait point en peine de gagner les indulgences; ce n'est point qu'elle ne les estimât et respectât grandement, ou qu'elle ne les jugeât point très utiles et de grande valeur, mais parce que dans son désir de perfection elle voulait être punie de ses fautes plutôt que d'être délivrée des peines (cf. *Vita*, cp. 20).

8. La mort. — Pour Catherine, la mort n'est pas chose terrible, elle est aimable et désirable. « Mort douce, suave, gracieuse, belle, forte, riche, digne », parce que, « par son moyen, l'âme se trouve sans crainte de jamais plus faire chose qui soit obstacle à son pur amour et se trouve hors de la prison de ce misérable corps et de ce monde » et surtout parce que « par le moyen de la mort corporelle, l'âme s'unit à Dieu, dans lequel sont renfermés tous les biens que l'on peut désirer avoir » (*Vita*, cp. 7). La mort du pécheur est cependant redoutable plus que toute chose (Cf. *Vita*, cp. 15).

9. Enfer et Paradis. — « L'enfer est une peine si grande qu'il ne me semble pas ni qu'on dise, ni qu'on puisse dire, ni même qu'on puisse comprendre à quel point cela est vrai. On ne peut dire qu'elle soit aussi grande que je comprends qu'elle est, ni aussi grande que l'amour de Dieu pur, son contraire » (*Vita*, cp. 14).

De même, dans les peines de l'enfer, supportées par les anges et les hommes, resplendit la bonté de Dieu (cf. *Vita*, cp. 13). Dans l'enfer, en effet « on ne souffre pas autant qu'on le mérite, bien qu'on y souffre tant que trois fois malheur à celui qui s'y laisse conduire » (*Vita*, cp. 15). « Dieu ne fait pas connaître en cette vie à l'homme combien est grande la récompense qu'il lui prépare dans le paradis, parce qu'il veut laisser le champ libre à la foi. Autrement, l'homme, comme nécessairement entraîné par la grandeur de la récompense, ne ferait plus attention qu'aux choses célestes » (*Vita*, cp. 20).

2. THÉOLOGIE DU PURGATOIRE.

L'intérêt particulier de la doctrine de Catherine sur le purgatoire, c'est qu'elle est, si l'on peut dire, à base expérimentale. La sainte nous décrit l'état des âmes souffrantes par comparaison avec son propre état, l'état d'une âme que Dieu fait passer par des purifications passives. C'est ce qui nous explique pourquoi elle insiste si fortement sur certains traits, en particulier sur le déchirement produit dans l'âme par l'effet de deux forces opposées : une force qui l'attire vers Dieu, objet de sa béatitude; une force qui le repousse, l'opposition entre la pureté de Dieu et sa propre imperfection. C'est ce qui explique encore pourquoi elle n'a point cherché à nous faire du purgatoire une théologie complète. Ainsi par cette comparaison perpétuelle, sous-jacente à tous les développements, nous sommes déjà ici en pleine doctrine spirituelle.

La conception du Docteur du purgatoire, telle qu'elle nous est livrée dans son Traité, peut se résumer à grands traits :

1° Les peines du Purgatoire. — Les âmes du purgatoire souffrent une peine si grande qu'aucune langue ne peut l'exprimer, aucune intelligence la comprendre.

A. Dans le traité il est spécialement question de la *peine du dam* : « A l'âme du Purgatoire l'instinct béatifique se découvre, croît et augmente toujours avec une si grande impétuosité et une telle ferveur du feu de la charité lequel la tire à sa fin dernière, qu'il lui semble chose insupportable d'être empêchée; et plus elle voit, plus la peine est extrême » (*Purg.*, cp. 3).

Pour sainte Catherine, la peine du dam dans le Purgatoire consiste dans le violent contraste entre la conscience que l'âme a de son droit à posséder Dieu et la connaissance du délai qui lui est imposé à cause des peines qu'elle a encore à subir.

C'est ce qui excite en elle une faim insatiable de la Divinité que la sainte essaye d'exprimer par la faim de l'unique pain, ardemment désiré par l'immense multitude affamée (*Purg.*, cp. 6).

En fait Dieu est pour l'âme comme le soleil de sa vie; il exerce sur elle une action irrésistible, et il l'attire par des rayons d'amour si ardents qu'ils suffiraient à l'anéantir, tout immortelle qu'elle soit (cp. 11). « Car de l'amour de Dieu envers l'âme procèdent certains rayons et éclairs enflammés si pénétrants et si forts qu'ils devraient, ce semble, anéantir non seulement le corps mais encore l'âme, si c'était possible » (*Purg.*, cp. 12).

Tout cela concerne certainement la peine du dam mais on doit l'entendre aussi de la peine du sens.

B. *L'existence d'une peine du sens* et surtout d'une peine du feu comme la comprend la majorité des théologiens latins, n'est pas évidente dans la pensée de sainte Catherine. A la rigueur, tout le texte qui traite du feu amoureux qui purifie les âmes pourrait s'entendre de la peine du dam, tourment métaphorique d'amour. Néanmoins il semble plus conforme à la vérité d'admettre que pour sainte Catherine les

âmes du Purgatoire subissent une peine du sens. L'assimilation des suites du péché à la rouille qui couvre les corps et les empêche de réfléchir la lumière du soleil nous montre comment l'âme recouverte de cette rouille douloureuse du péché ne peut réfléchir pleinement la splendeur divine (*Purg.*, cp. 2). On ne peut bien la concevoir que s'il est question de la peine du sens. Car la sainte écrit : « Ainsi la rouille... dans le Purgatoire se consume par le feu ». Ce qui semble beaucoup plus évident si l'on songe que sainte Cathe rine, pour parler des souffrances du Purgatoire, se guide sur les souffrances physiques atroces produites en elle par l'amour divin, en particulier la sensation quasi insupportable de brûlure.

Remarquons encore que la sainte use d'expressions nettement différentes dans les divers endroits où elle parle du feu qui purifie l'âme. Tantôt il est question de « feu amoureux » tantôt de « feu » sans aucune épithète. La première expression désigne ce semble la peine du dam, la seconde, la peine du sens (cf. P. Umile da Genova : *La teologia purgatoriale di S. Caterina e quella di S. Bonaventura comparate,* dans *Vita Cateriniana,* N. 6, pp. 85-90).

Du retard apporté à l'union amoureuse avec Dieu « résulte un feu excessif semblable à celui de l'enfer », un feu capable « d'anéantir non seulement le corps mais l'âme même, si cela était possible ».

Comme dans le Purgatoire il n'y a pas et il ne peut pas y avoir de corps, puisque la résurrection finale n'a pas encore eu lieu, le tourment des éclairs enflammés doit nécessairement s'exercer sur l'âme, sur les facultés sensibles qui opèrent en vertu de l'union avec le corps et qui après la séparation restent en elle potentiellement.

C. *Les peines du purgatoire sont extrêmement douloureuses,* c'est la conséquence nécessaire de ce qui vient d'être dit.

2° Psychologie des âmes du Purgatoire. — C'est la partie la plus personnelle et la plus neuve du poème du Purgatoire.

A. Joie et douleur. — La sainte ne sait et ne peut décrire l'intensité des souffrances, à cause de leur transcendance (*Purg.*, cp. 3). Triple est la raison des atroces souffrances de la peine du dam.

— La vue qu'ont les âmes de ce qui, en elles, déplait à Dieu (*Purg.*, ch. 10). — La vue de l'amour divin qui les appelle à soi, et la connaissance de l'empêchement que le péché oppose à l'union divine (*Purg.*, cp. 11 cf. cp. 14). — Le retard à atteindre la fin qui leur convient et leur est due (*Purg.*, cp. 19).

Le point saillant, c'est qu'elle nie la diminution de l'intensité et de la douleur tout en admettant l'abrégement temporel de la peine (*Purg.*, cp. 2). Elle affirme qu'avec le temps et le progrès de la purification, plus l'âme s'approche du terme, le ciel, plus croît l'intensité de sa douleur. Il suit que pour sainte Catherine les derniers jours, les dernières heures du purgatoire qui précèdent la libération sont les plus atroces.

Double est la raison de cet accroissement de peine : *a*) La connaissance plus grande de Dieu augmente le désir et la peine (*Purg.*, cp. 3). *b*) Les délais de l'union en accroissant la perfection augmentent la peine (*Purg.*, cp. 14). Joie et douleur coexistent dans les âmes sans que l'une empêche l'autre (*Purg.*, cp. 14). Ce qui explique cette coexistence c'est que l'homme fait plus de cas du vouloir divin que de sa peine quelle qu'elle soit (*Purg.*, cp. 19). En effet les âmes éprouvent une très grande joie (*Purg.*, cp. 14, cp. 2), qui s'accroît tous les jours (*Purg.*, cp. 18) et parce que la rouille du péché diminue peu à peu, et parce que Dieu se dévoile amoureusement à mesure que l'âme se purifie (*Purg.*, cp. 2).

La source de cette joie c'est Dieu qui s'approche (*Purg.*, cp. 19).

B. Amour transformant. — L'âme du purgatoire aime Dieu intensément. Dieu aimant, qui avec une douce violence attire à soi l'âme aimante, est la force mystérieuse qui allume, alimente et accroît le feu amoureux qui liquéfie l'âme (*Purg.*, cp. 12, cf. cp. 11). Redisons ses effets, au risque de nous répéter. L'amour transforme l'âme « pour la ramener à l'état de sa première création » (*Purg.*, cp. 11). Il l'endolorit par le désir de cette transformation qui la consume comme un feu. Il l'ennoblit et la purifie en la délivrant, sans qu'elle s'en aperçoive, de ses imperfections, ne les lui montrant que lorsqu'il les a détruites. Il l'anéantit, en supprimant en elle toute racine d'égoïsme, en produisant en elle par lui seul « ce dernier acte d'amour par lequel il achève de la purifier » (*Purg.*, cp. 11). Il la réjouit sans cependant lui enlever sa douleur.

C. Abnégation et conformité a la volonté de Dieu. — — Une fois posé le principe que la perfection chrétienne s'atteint par la totale et complète abnégation de soi, Catherine nous décrit l'âme qui se sachant indigne de la Divine Bonté, entièrement incapable de se donner à l'opération de l'amour unifiant, à cause de ses souillures, se livre spontanément à l'amour transformant et purifiant. Le purgatoire cesse d'être une prison imposée pour devenir une purification désirée, voulue, anxieusement recherchée (*Purg.*, cp. 18, cf. cp. 9). L'abnégation de soi se manifeste dans les âmes du Purgatoire par la parfaite conformité de leur volonté à la volonté divine (*Purg.*, cp. 6 et 7). De cette parfaite abnégation et uniformité avec la volonté divine naissent dans l'âme ces effets admirables :

a) L'âme fixe son regard sur l'opération de la Bonté divine, centre de toute son activité (*Purg.*, cp. 1). *b*) Elle perd les derniers restes de l'égoïsme terrestre, aussi son unique occupation est en Dieu. La purification même lui est comme inconsciente car elle ne s'en réjouit pas comme si c'était la sienne propre, ce qui rendrait son abnégation imparfaite, mais elle s'en réjouit pour entrer davantage dans l'uniformité avec Dieu (*Purg.*, cp. 15). *c*) Comme conséquence de cette totale destruction de l'égoïsme, l'âme souffre volontiers ces peines, sachant que c'est la volonté divine, en sorte qu'elle ne les diminuerait d'aucune façon si elle en avait le pouvoir (*Purg.*, cp. 18). *d*) L'abnégation purificatrice porte l'âme au complet oubli du moi. Aussi elle ne peut considérer comment elle souffre ces peines pour ses propres péchés. Elle a vu une fois pour toutes dans le jugement divin la cause de ses peines et la nécessité de la purification. Par suite elle s'oublie complètement elle-même, s'abandonnant entièrement à Dieu, joyeuse d'accomplir en tout sa divine volonté, elle se souvient seulement que, à cause de son manque de netteté, la peine retarde l'union à l'éternel amour (*Purg.*, cp. 1, cf. Von Hügel, *o. c.*, t. I, p. 286). *e*) Comme suite du degré de charité parfaite atteinte par l'âme, comme aussi de la complète abnégation de soi-même, elle ne désire être libé-

rée de la prison du purgatoire que parce que c'est un accroissement de la gloire divine (*Purg.*, cp. 15). *f*) Le dernier fruit de l'abnégation c'est la purification du *reatus pœnae temporalis* qui souille l'âme en la rendant indigne de la vie bienheureuse.

3° Ressemblance de la peine du purgatoire avec la peine de l'enfer. — Elle nait du sentiment de l'indignité que l'âme éprouve en présence de Dieu. Pour le damné ce serait un enfer plus grand et pour l'âme du Purgatoire une confusion extrêmement douloureuse (*Purg.*, cp. 8.). Peine de l'enfer et peine du purgatoire diffèrent pourtant moins par leur intensité et leur violence (qui peuvent parfois d'une certaine façon se comparer) que par leur durée. Elles diffèrent en outre en ce que les souffrances des âmes du purgatoire sont tempérées par le désir de satisfaction qui les anime non moins que par leur parfaite conformité au vouloir divin qui leur fait apprécier leurs souffrances, tandis que le sentiment de rébellion satanique propre aux damnés les aveugle de fureur et exacerbe leurs souffrances.

4° Doctrine du suffrage. — Si l'on établit en principe que dans les âmes du purgatoire, l'intelligence, la volonté et la mémoire ont été rendues parfaitement conformes au divin vouloir, il en résulte que par la fixation de la mémoire l'âme ne peut plus se souvenir de ses propres péchés ni voir qu'elle est dans les peines du purgatoire à cause de ces péchés (*Purg.*, cp. I). De là découle la doctrine suivante :

a) L'âme acquiert une indifférence à tout ce qui n'est pas l'essence divine, indifférence qui n'est pas apathie, mais qui perfectionne et qui purifie. *b*) Aussi l'âme n'est plus capable de connaître la peine de quelque nature qu'elle soit, qui est en elle. Catherine ne veut pas affirmer que l'âme ne connait nullement sa souffrance et l'acerbité de la peine, mais conformément à la doctrine mystique qui enseigne que toute préoccupation égocentrique, là où n'existe pas la liberté de la volonté (c'est-à-dire en dehors de la vie présente) est de sa nature imperfection et « propriété », elle affirme que l'âme, tout en connaissant et en voyant l'acerbité de ses peines, ne les considère pas pourtant comme lui étant nuisibles à elle-même. Elle s'oublie tellement elle-même, sa volonté est fixée de telle sorte dans l'unique amour, son intelligence adhère de telle façon à la souveraine vérité, qu'elle tend uniquement à la purification de l'esprit, tout occupée de l'amour de Dieu (*Purg.*, cp. 19 et 3). L'indifférence vertueuse fait que les âmes ne nourrissent pas en elles d'autre désir que d'être en purgatoire et qu'elles ne peuvent se tourmenter par le regret stérile de ne pas avoir plus saintement vécu. Elles désirent être en purgatoire pour se purifier, sachant que c'est conforme à la divine justice (*Purg.*, cp. 1). *d*) Par suite elles sont indifférentes aussi aux suffrages qui sont offerts pour elles. Dans l'abstrait, l'âme ne peut ni ne veut désirer que ces suffrages soient offerts à Dieu pour son avantage et dans le but de diminuer sa peine, elle ne s'inquiète pas s'ils ne sont pas faits et si elle est oubliée des vivants (*Purg.*, cp. 15).

Pour mettre en accord la doctrine de Catherine sur ce point avec la pratique des fidèles, remarquons qu'en parlant de l'indifférence purificatrice des âmes du Purgatoire pour les suffrages, elle ne nie pas l'utilité de ces suffrages ni leur obligation imposée aux fidèles par la justice, la charité et l'amour de Dieu.

En outre si dans l'abstrait les âmes du Purgatoire sont indifférentes aux suffrages, dans le concret et sous la lumière de la volonté divine, elle les désire ardemment (*Purg.*, cp. 15).

3. DOCTRINE SPIRITUELLE

Si nous employons la très commode division des trois voies pour entrer dans le détail de la pensée de Catherine il n'est peut-être pas inutile d'observer dès l'abord, que les notations de ses biographes se rapportent principalement aux dernières années de sa vie, les seules dont ils aient été témoins oculaires, comme il ressort de ce qui a été dit plus haut. Sans doute la sainte leur a rapporté bien des particularités de sa vie antérieure. Nous sommes mieux renseignés sur les événements saillants qui entourent sa conversion et sur ceux qui se sont accomplis depuis le temps où Marabotto a été son confesseur. Il y a une période intermédiaire sur laquelle nous ne savons presque rien. Aussi ne faut-il point s'étonner si la doctrine de la purification et la doctrine de l'union sont plus abondamment décrites.

1. Voie purgative. — Les purifications que l'âme doit traverser pour gravir le chemin de la perfection sont admirablement résumées par sainte Catherine dans le premier chapitre du Dialogue. La lutte entre l'âme, le corps, l'amour propre, l'humanité et l'esprit reproduit en effet, dans la vivacité du drame, la lutte de l'âme pour la purification progressive.

1° Amour propre. — En lui consiste le principal obstacle à l'union avec Dieu. Car l'amour propre « a pour maitre et seigneur le démon » (*Vita*, cp. 25). « Pour satisfaire à sa propre volonté, l'amour propre est cruel à soi-même et aux autres, et ne se veut aussi soumettre pour quelque contradiction qui se puisse imaginer ».

Tenace dans sa volonté perfide, il est aussi larron : « il dérobe à Dieu sans remords tenant pour sien ce qui appartient à Dieu, voulant néanmoins paraître de le faire avec raison et par nécessité, comme si c'était chose sans laquelle il n'eût pu vivre ». Il est hypocrite faisant le mal « d'une manière cachée, sous plusieurs voiles, revêtu de la forme du bien ». L'amour-propre spirituel est beaucoup plus dangereux que le charnel parce qu'il se cache mieux sous de saintes apparences, « sous le voile de la sainteté, de la nécessité ou encore de la charité et de la compassion ». Il n'y a pas pour l'homme de poison plus mortel que l'amour propre puisqu'il met empêchement au bien et qu'il est la cause de tous les maux. Aussi Dieu le purifie ou ici-bas ou dans le Purgatoire. (*Vita*, cp. 25). Et sur cette purification nécessaire de l'amour propre roule le traité du Purgatoire. L'amour propre accompagne l'homme jusqu'au dernier moment de sa vie (*Vita*, cp. 26).

2° Les vices. — L'ORGUEIL. — L'orgueil, le plus terrible des vices est ainsi défini par Catherine. « Une élévation d'esprit en des choses qui transportent l'homme au-dessus de son degré de quelque façon que ce soit, quand l'homme sort de ce qu'il est, de ce qu'il sait ou de ce qu'il peut, voulant être ce qu'il n'est pas, savoir ce qu'il ne sait pas, pouvoir ce qu'il ne peut pas ». Le remède à l'orgueil c'est d'en supprimer l'objet : « Si tu cherches de grandes choses... cherche-les au ciel où l'orgueil est licite et où il n'est pas en choses appa-

rentes, mais en choses qui vraiment sont grandes » (*Vita*, cp. 14). L'orgueil aveugle beaucoup de personnes « qui veulent trop savoir au moyen de leur propre entendement. Intelligence humiliée est vite illuminée » (*Vita*, cp. 31).

La vaine gloire : « La seule chose dont je me glorifie c'est de ne point voir en moi chose dont je puisse me glorifier; et si j'en voyais en moi, ma gloire serait vaine, je ne saurais pas que la gloire appartient à Dieu et non à moi ; et c'est pourquoi la vaine gloire se nourrit d'ignorance » (*Vita*, cp. 11).

3° **Mortification des sens, de la volonté.** — La victoire sur l'amour-propre s'obtient par la mortification délibérée ou résignée de la volonté et des sens. Il faut mortifier les sens : Catherine nous l'enseigne par son exemple durant les quatre premières années qui suivent sa conversion. Elle se macère par de dures abstinences et d'âpres pénitences, et en modérant ses sens, en particulier la langue. Résister à ses inclinations, voilà le secret pour former son caractère et atteindre la perfection, en se contrariant soi-même, fût-ce par des actes pénibles et rebutants. Dieu lui-même demandait à Catherine de semblables austérités comme moyens pour se dépouiller du moi, mais après quatre années de purification il lui enleva le souvenir de ses fautes. Renoncer sans cesse autant qu'il est possible à sa propre volonté est le prélude nécessaire à l'anéantissement de soi-même (*Vita*, cp. 5). « O bienheureuse cette âme qui en tout meurt à elle-même par volonté ; car en tout elle vit pour son Dieu bien-aimé » (*Vita*, cp. 31).

4° **Modes de purification de l'âme.** — Pour qu'elle puisse s'unir à Dieu, « l'âme doit être nette, pure et simple et il faut que par volonté il ne reste en elle aucune chose qui ne soit complètement purifiée par contrition, confession et satisfaction » (*Vita*, cp. 11). « Quand ce Dieu bon nous appelle hors du monde, il nous trouve pleins de vices et de péchés ; d'abord il nous donne l'instinct de la vertu, puis il nous provoque aux perfections, ensuite par grâce infuse il nous conduit au véritable anéantissement et enfin à la vraie transformation » (*Vita*, cp. 18).

Pour ce qui a trait aux purifications passives, il sera bon de rapprocher de la théologie du purgatoire telle qu'elle a été exposée plus haut les détails que nous fournit la *Vita*.

Dieu suit trois modes dans la purification de l'âme : « Le premier quand il lui donne un amour nu de telle sorte qu'elle ne peut plus (même si elle le voulait) vouloir ni voir autre chose que cet amour... Le second..., quand Dieu donne à l'homme un esprit occupé en grande peine, ce qui fait qu'il se voit lui-même tel qu'il est en vérité combien abject, vile et méprisable... Le troisième, plus excellent encore, quand Dieu donne à la créature un esprit tout occupé en lui-même de telle manière que ni du dedans ni du dehors ne peut lui venir d'autre pensée que de Dieu même » (*Vita*, cp. 26).

« Lorsque l'âme a par la grâce de Dieu consumé toutes les mauvaises inclinations du corps, Dieu consume toutes les imperfections de l'âme » (*Vita*, cp. 32).

La *Vita* est revenue à plusieurs reprises sur cette doctrine de la purification par l'amour, avec une insistance digne d'être remarquée. — « Elle voyait toutes les vilenies, les injures, les mépris, les infirmités, la pauvreté, l'abandon des parents et des amis, les tentations des démons, les confusions, et toutes les autres choses qui sont contre l'humanité nous être très nécessaires, afin que, en la combattant jusqu'à ce que nous ayons obtenu la victoire, tous nos mouvements pervers soient éteints en nous » (*Vita*, cp. 29).

L'amour divin a trois degrés qui purifient l'âme. « Le premier la dépouille de tous les vêtements et ainsi au dedans comme au dehors ôte tous les empêchements que l'âme s'est faits par l'amour-propre et l'habitude contraire. Le second est celui où l'âme demeure droite et jouit de Dieu continuellement par lecture, méditation et contemplation... Le troisième est celui où l'âme est ensuite tirée hors de soi intérieurement et extérieurement » (*Vita*, cp. 39). « Ce pur amour pour tirer l'âme à la perfection use de modes nombreux... Voici comment il agit : il met en ruines toutes les choses que tu aimes, par mort, par infirmité, par pauvreté, par haine et par discorde; avec détractions, avec scandales, mensonges, infamies, avec parents, avec amis, avec toi-même, de sorte que tu ne sais plus que faire de toi-même, te voyant tirée hors de ces choses dans lesquelles tu te délectais, et en recevant de tous confusion et peine (*Vita*, cp. 41) ».

2. **Voie illuminative.** Nous sommes contraints de nous borner aux rares indications de la *Vita*.

1° **Obéissance.** — « Puisque de nous seuls nous ne savons ni ne pouvons annihiler notre propre volonté (à cause de notre mauvaise inclination et de l'amour-propre) il est très utile de se soumettre pour l'amour de Dieu à quelque personne pour faire purement et droitement plutôt la volonté d'autrui que la nôtre propre » (*Vita*, cp. 12).

2° **Direction spirituelle.** — « Catherine persévéra de cette façon dans la voie de Dieu environ vingt-cinq ans, sans secours de personne, instruite par Dieu seul, gouvernée et conduite par lui, avec une admirable opération ». Puis Dieu lui donna un confesseur et directeur auquel elle se soumit entièrement : « Quand Dieu opérait quelque chose en elle qui l'oppressait beaucoup au dedans ou au dehors elle se remettait de tout à son confesseur et en conférait avec lui »... « Tous les subsides et remèdes que Dieu lui voulait donner tant pour l'âme que pour le corps, il les lui donnait toujours par le moyen de ce confesseur, lequel, chose admirable, à l'instant, il pourvoyait de lumières et de paroles correspondant à ses nécessités » (*Vita*, cp. 44). Pour ce qui regarde la confession et la direction spirituelle, le baron Fr. von Hügel a une dissertation qui semble conclure, en dépassant peut-être les textes, à une longue période durant laquelle la sainte ne se serait pas confessée (*o. c.*, t. I, p. 117-123).

3° **Amour de Dieu.** — Dieu, par son amour, enflamme, purifie, illumine et fortifie la volonté tellement qu'elle ne craint que le péché, parce que seul il déplaît à Dieu (*Vita*, cp. 25).

3. **Vie unitive.** — L'union à Dieu est une identification d'amour. — 1° **L'amour pur.** — L'amour pur suppose l'anéantissement de toutes les facultés. Catherine écrit : « Je ne vois pas, je ne sens pas que j'ai âme, ni corps, ni cœur, ni volonté, ni goût ni autre chose qu'un pur amour » (*Vita*, cp. 5). « Elle ne peut vouloir autre chose que Dieu (quelque bon que puisse être ce qui est bon par participation), car elle sent

Dieu même tout pur, net et grand comme il est... L'amour pur ne peut passer à travers l'intelligence, la mémoire et la volonté, car il est transcendant à tout » (*Vita*, cp. 14).

L'amour pur ne peut souffrir ni comprendre ce que c'est que souffrir. « Le véritable et pur amour est si fort qu'il tient sans cesse celui qui aime immuablement fixé à l'aimé et ne lui laisse plus pouvoir de voir ou sentir autre chose que le pur amour » (*Vita*, cp. 23). Il doit être nu sans propriété d'aucune sorte. « La cause est que cet amour nu voit sans cesse la vérité (et ne peut voir autre chose) laquelle étant de sa nature communicable à tous ne peut être propre à aucun » (*Vita*, cp. 25). « Il ne doit pas ni ne peut regarder à son désavantage ou à son intérêt » (*Vita*, cp. 36). Les effets de l'amour pur sont si merveilleux que Catherine se trouvait impuissante à les décrire.

Les conditions nécessaires pour atteindre l'union avec Dieu au moyen de l'amour pur sont pour Catherine.

A. — Le renoncement complet aux goûts et aux délectations spirituelles. Pour fuir les délices de l'union, Catherine « s'efforçait de demeurer le plus possible avec le monde et disait à son Seigneur : Je ne veux pas ce qui sort de vous, mais c'est vous seul que je veux ô doux amour » (*Vita*, cp. 6). Elle fuyait les consolations spirituelles en s'absorbant dans le soin de ses malades (*Vita*, cp. 37).

B. — L'oubli total du moi surnaturel : « Tant que la personne peut encore parler des choses divines et les peut goûter, comprendre, en avoir souvenir ou les désirer, elle n'est point encore arrivée » (*Vita*, cp. 9). « L'amour me faisait encore des reproches en me disant : Je veux que tu fermes les yeux en toi, de telle façon que tu ne puisses me voir opérer aucune chose en toi comme toi, mais je veux que tu sois morte et que soit complètement anéantie en toi toute vue, quelque parfaite qu'elle soit » (*Vita*, cp. 41).

C. — Le don complet de soi et de ses facultés à Dieu, de sorte qu'après cette offrande, « le Seigneur prend possession de sa créature et l'occupe intérieurement et extérieurement lui-même de telle sorte qu'elle ne peut plus agir qu'autant et de la manière que ce doux amour le veut » (*Vita*, cp. 11).

D. — L'anéantissement de la volonté propre. Sainte Catherine l'exalte ainsi : « O annihilation de la volonté, tu es reine du ciel et de la terre, tu n'es sujette à aucune chose, car tu ne trouves rien qui puisse te peiner, d'autant que toutes les douleurs, déplaisirs et peines, sont causés par la propriété spirituelle ou temporelle... ». « Si je pouvais dire de cet anéantissement de la volonté propre tout ce que je vois et ce que je sens, je suis certaine que chacun abhorrerait à ce point sa volonté propre qu'il la regarderait comme un démon » (*Vita*, cp. 31). Le véritable anéantissement produit des effets admirables sur l'âme, celui-ci : « Il renferme dans la maison tous les sentiments de l'âme et du corps, et l'homme reste alors comme une chose complètement hors de son être propre » (*Vita*, cp. 33).

2° Fruits de l'état d'union. — A. — Une très grande paix : « L'état de cette âme est alors un sentiment de si grande tranquillité qu'elle se croit plongée, cœur et entrailles, intérieurement et extérieurement, dans l'océan de la paix la plus profonde » (*Vita*, cp. 17).

B. — L'éloignement des choses terrestres et spécialement des siennes propres « de telle sorte que leur vue seule est insupportable » (*Vita*, cp. 22). L'âme « semble une chose morte au monde, car elle ne peut plus se délecter en aucune chose, et ne sait ce qu'elle veut au ciel ou sur terre » (*Vita*, cp. 26).

C. La possession de la liberté et de la vraie joie. « C'est un des effets du divin amour qu'il met l'homme en si grande liberté, paix et contentement qu'il lui semble être en paradis, même dès cette vie » (*Vita*, cp. 25). Elle disait que « cet amour était de si grand contentement que tout autre en comparaison lui paraissait mélancolie » (*Vita*, cp. 29). « Qui goûterait le repos de l'union et de la volonté croirait dès cette vie avoir le paradis. Goûtent partiellement ce contentement ceux qui sans cesse s'étudient à anéantir leur propre volonté par amour de Dieu » (*Vita*, cp. 31).

D. Pouvoir sur la volonté divine. Par l'uniformité et l'union de volonté, l'âme obtient de Dieu ce qu'elle demande : « quand elle était attirée à prier pour quelque chose qu'il voulait lui octroyer, il lui était dit en l'esprit : commande, car l'amour le peut faire. Bref, elle avait tout ce qu'elle demandait, et avec la plus grande certitude qui se puisse imaginer » (*Vita*, cp. 29).

4. QUELQUES ASPECTS PARTICULIERS DE LA THÉOLOGIE MYSTIQUE

1. États mystiques. — Les états mystiques expérimentés et décrits par Catherine sont multiples, et revêtent un caractère de beauté et de surnaturalité extraordinaires. Le Père Parpera en a fait une patiente et laborieuse étude (*B. Catarina illustrata*, Part. II), montrant la parfaite concordance qui existe entre les écrits de Catherine et le Dialogue.

J'énumère ici quelques-uns des états mystiques les plus intéressants qui se rencontrent chez Ruysbroeck, saint Jean de la Croix, etc...

1° Indifférence et nudité spirituelle à l'égard des créatures, de telle sorte qu'elle ne pouvait plus converser avec le monde (*Vita*, cp. 6). « Elle voulait aimer Dieu sans âme et sans corps, c'est-à-dire sans pouvoir se nourrir d'aucune chose, d'un amour droit, pur et sincère » (*Vita*, cp. 6). Dans cet état, selon Catherine, l'âme reçoit une « telle pauvreté d'esprit qu'elle ne sait ce qu'elle fait » (*Vita*, cp. 26). Dans le ch. I du *Traité du Purgatoire* elle disait que « l'âme ne peut plus vouloir ni désirer que le pur vouloir de la pure charité ».

2° Anéantissement du moi et de ses facultés. — Anéantissement de l'intelligence. « A cette âme, pour ce qui regarde l'entendement, il fut donné un tel ordre à savoir qu'elle ne cherchât jamais plus à comprendre aucune chose ni au ciel ni sur terre, ni même les opérations spirituelles sur elle-même ». — Anéantissement de la mémoire. « Quant à la mémoire... il ne lui restait rien, comme si elle eût été sans mémoire et sans intelligence..., elle ne pouvait faire d'autre considération que celle que Dieu lui proposait au moment même » (*Vita*, cp. 17). « Il en était de même de l'affection qui lui fut enlevée par son amour dès le commencement de telle sorte qu'elle ne pouvait avoir d'affection pour aucune chose créée » (*Vita*, cp. 17. La même doctrine est répétée au cp. 26). L'anéantissement n'empêchait aucune opération, car toutes

les puissances de l'âme étaient sans cesse mises en acte par Dieu (*Vita*, cp. 17. Voir de même cp. 30). L'anéantissement des sens est merveilleusement décrit par Catherine au cp. 31 « Pour ce qui est de voir, l'homme ne peut plus voir chose en terre qui lui donne plaisir, délectation ou peine... Tous ses goûts sont sans saveur et tous ses désirs sont éteints ». De l'anéantissement et de ses effets il est traité encore au cp. 35.

3° Emprisonnement spirituel. — « Finalement ces facultés (de l'âme) ont perdu leur occupation naturelle et restent emprisonnées en tout, enflammées dans cette fournaise du divin amour, avec une si extrême et si intime joie qu'elles paraissent déjà béatifiées et parvenues au port désiré » (*Vita*, cp. 21). L'état d'emprisonnement mystique qui augmente sans cesse sa rigueur sous l'action violente de l'amour est décrit sous la belle comparaison de l'homme confiné d'abord dans une ville, puis dans une maison avec un beau jardin, puis dans une maison sans jardin, puis dans une salle, puis dans une chambre, puis au fond de la maison avec un peu de lumière, puis dans une prison sans lumière... (*Vita*, cp. 42).

4° Union transformante. — Sainte Catherine disait : « Je me trouve... un contentement sans nourriture, un amour sans crainte..., la foi me semble complètement perdue, l'espérance morte..., je suis submergée dans la fontaine de son amour immense comme si j'étais dans la mer tout au fond de l'eau... C'est ainsi que je suis plongée dans ce doux foyer » (*Vita*, cp. 22). Le progrès de l'union transformante est fort bien décrit (cp. 32) par l'image du pain mangé.

5° Connaissance obscure quasi intuitive et présence expérimentale de Dieu dans le centre de l'âme. — « C'est ainsi qu'en Dieu est mon être, mon moi, ma forteresse, ma béatitude, ma joie, mais ce mien que maintenant je répète si souvent, je le fais mien parce que je ne puis parler autrement; je ne sais pourtant quelle chose c'est que moi, que mien, que joie, que bien, que béatitude... » (*Vita*, cp. 14).

« A un entendement humilié Dieu donne une lumière surnaturelle avec laquelle il voit plus de choses et beaucoup plus élevées qu'il ne pouvait auparavant; il les voit plus certaines et plus claires, sans aucun doute et sans les discerner, et non peu à peu mais en un instant; il lui est donné de voir avec une lumière nouvelle au-dessus de soi tout ce que Dieu veut qu'il connaisse et il le connaît avec une telle certitude qu'il serait impossible de lui faire croire autrement » (*Vita*, cp. 31).

6° Déification. — Catherine s'exprime en une phrase brûlante : « Ce mien moi est Dieu, et je ne me reconnais pas d'autre moi que mon Dieu même ». Voici comment elle-même explique ces paroles : « Toute chose qui a l'être, elle l'a de la souveraine essence de Dieu par participation; mais l'amour pur et net ne peut s'arrêter à voir que cette participation vient de Dieu et qu'elle soit en soi comme créature de la manière qu'elle est parmi les autres créatures... L'amour ne peut supporter une telle similitude, aussi avec un grand élan il dit : mon être est Dieu, non par la seule participation mais par une véritable transformation et un anéantissement de mon être propre » (*Vita*, cp. 14). « Or l'âme étant en Dieu qui en a pris possession et opère en elle sans l'être de l'homme et sans qu'elle en ait connaissance, étant anéanti par l'opération divine, comment crois-tu que cette âme demeure en Dieu et qu'il lui soit permis de dire comme l'Apôtre : qui me séparera de la charité de Dieu?... Elle n'a plus d'élection d'objet ni de désir au ciel ni sur terre; elle ne peut, avec cet amour, aimer sinon ceux que Dieu veut; Dieu ne laisse correspondre avec cet amour que ceux qui s'approchent de ce point, où elle est elle-même arrivée, parce que l'un et l'autre sont amour pur et une même chose en Dieu; elle ne peut donc plus prier pour quelqu'un si Dieu ne lui meut l'esprit, autrement elle ne peut le faire » (*Vita*, cp. 32). « Cet esprit étant amené à son être propre de pureté et d'union à Dieu... celui qui se trouve en cet état dès cette vie (par une connaissance intérieure sans saveur) participe avec les bienheureux » (*Vita*, cp. 35). Les expressions de la sainte sont extrêmement hardies, mais le contexte suffit à montrer que, dans cette transformation, l'âme reste distincte de Dieu.

2. Phénomènes mystiques. — La vie de sainte Catherine est extrêmement riche en phénomènes mystiques :

1° *Les extases* sont les plus communs. « Souvent elle se cachait en quelque lieu secret; si on la cherchait, on la trouvait la figure couverte par les mains, étendue à terre, hors d'elle-même, avec une telle suavité qu'il ne se peut ni dire ni penser; et si on l'appelait, elle n'entendait pas, bien que l'on criât très fort... d'autres fois elle demeurait l'espace de six heures comme morte; mais entendant qu'on l'appelait, soudainement elle se levait » (*Vita*, cp. 6). « Elle restait ravie hors des sens avec un tel goût et une telle consolation des visions divines, que c'était chose indicible. Et ses extases lui duraient presque toujours trois ou quatre heures » (*Vita*, cp. 37) et « la faisait rester comme morte » (*Vita*, cp. 38).

2° *La plaie du cœur.* « Il semblait qu'elle eût une plaie au cœur qui lui répondait et par devant et par derrière, et elle y mettait souvent la main pour se soulager. Le cœur lui haletait comme un soufflet » (*Vita*, cp. 7). Le même phénomène est rapporté au cp. 37.

3° *Feu intérieur.* C'est le phénomène le plus intéressant. A notre jugement aucun autre mystique ne l'a éprouvé au même degré. Si ardent était le feu d'amour qu' « on ne pouvait presque pas toucher sa peau » (*Vita*, cp. 7). « Il lui desséchait et brûlait les entrailles » (*Vita*, cp. 5). « Continue était la peine mortelle qui la brûlait... On sentait et on voyait les signes de la grande ardeur dont elle était toute brûlée... parfois elle essayait de mettre un feu matériel de chandelle ou de charbon sur la chair nue de son bras; elle se brûlait et voyait extérieurement brûler sa chair; mais elle ne sentait pas la violence du feu extérieur parce qu'étaient plus grandes la vertu et la force du feu intérieur » (*Vita*, cp. 47). A noter encore ce qui est dit de la nature et de la véhémence de ce feu au cp. 48.

4° *Perte de la parole.* « Elle avait de grandes angoisses et perdait la parole en sorte qu'on croyait la mort prochaine... Elle avait fort souvent par ses sentiments un si grand feu au cœur qu'elle ne pouvait parler que très doucement au point qu'on pouvait à peine l'entendre et la comprendre » (*Vita*, cp. 27).

5° *Faim atroce.* Un des plus remarquables. « Par

suite du grand feu qu'elle sentait au cœur... il lui venait une faim si grande qu'elle paraissait insatiable; elle digérait si vite la nourriture qu'elle aurait consumé du fer » (*Vita*, cp. 5). Cf. cp. 1, où est décrite la soif ardente.

6° *Flèches d'amour enflammées*. Sainte Catherine disait encore : « Je suis assaillie très souvent par certains rayons divins si pénétrants que c'est par miracle que je suis encore vivante » (*Vita*, cp. 32). Dans cet état de si grande aliénation Dieu lui envoyait des flèches d'amour si subtiles et si aiguës que son corps en restait comme mort (*Vita*, cp. 32). De cette présence de Dieu procèdent ensuite certains rayons de flamme et des flambeaux ardents de divin amour si pénétrants, si véhéments et si forts qu'ils devraient anéantir non seulement le corps mais encore l'âme s'il était possible (*Vita*, cp. 39). A noter sur ces flèches d'amour ce qui est dit au cp. 49.

7° *Visions*. Il lui fut montré une étincelle de l'amour pur l'espace d'un seul instant; s'il avait persévéré un peu plus elle aurait expiré à cause de sa grande force (*Vita*, cp. 37). « Elle eut quelques vues angéliques si simples et si belles que son intérieur mort et son corps demi-vif se prenaient à revivre » (*Vita*, cp. 47). « La vision passée, lit-on au cp. 50, interrogée, Catherine répondit qu'elle avait vu quelques visages beaux et joyeux avec deux yeux si simples, si purs, et si nets qu'elle ne pouvait se contenir de rire ».

8° *Scrutation des cœurs* : « Elle voyait les secrets des cœurs humains et souvent les manifestait » (*Vita*, cp. 47).

3. Phénomènes psycho-physiques. — Pesanteur excessive du corps. Son corps restait si abandonné par l'esprit que sans aucune violence de sa part quatre personnes qui essayaient de la faire mouvoir ne pouvaient y arriver (*Vita*, cp. 47). — Infirmités que ses biographes estiment surnaturelles. C'est la dernière maladie qui travailla pendant neuf ans la sainte avant sa mort décrite aux cp. 47, 48, 49. — Perte de la vue pendant trois heures (*Vita*, cp. 49). — Convulsions. « Elle se jetait à terre toute étendue en criant : Amour je n'en puis plus! Elle restait ainsi en faisant de grandes lamentations en se tordant comme une couleuvre » (*Vita*, cp. 27). Des convulsions et des crises nerveuses sont rapportées aux cp. 49 et 50. — Plaies de nature singulière. « Dans ses chairs il y avait des trous comme si on mettait le doigt dans la pâte ». — Paralysies. Dans sa dernière maladie « Elle eut une très forte journée de feu et de tourment, tellement qu'elle demeura sans se pouvoir mouvoir d'une main et d'un doigt de l'autre main, et de toute la partie gauche depuis ce doigt jusques au pied » (*Vita*, cp. 50). — Stigmates invisibles, cf. cp. 50.

Il semble difficile d'admettre que quelques-uns de ces phénomènes, observés durant sa dernière maladie, n'aient point eu celle-ci pour cause. Fr. von Hügel nous dit pourtant que « le diagnostic et le traitement de cette maladie est une preuve évidente qu'elle n'avait pas une origine physique ». Et il observe, quelques pages plus loin, pour souligner l'influence réciproque de l'âme sur le corps, dans le cas de Catherine que « ses sensations tournent d'une façon presque automatique à une émotion religieuse, tandis que ses pensées et ses sentiments se traduisaient en états psycho-physiques appropriés » (*o. c.*, t. II, p. 14 et sw., traduit dans *Annales de phil. chrét.*, fév. 1909, p. 454 et sv.).

IV. — SAINTE CATHERINE, LA COMPAGNIE DEL DIVINO AMORE ET LA CHARITÉ SOCIALE

Nous connaissons déjà en partie la sublime charité de la Sainte, telle qu'elle s'est manifestée dans la visite des pauvres et le soin des malades à l'hôpital.

Il nous reste à parler brièvement de l'influence qu'elle a exercée par ses disciples, sur la naissance ou le développement de diverses pieuses institutions.

1. *La Fraternité del divino Amore*. Elle a été fondée par Ettore Vernazza qui en établit les statuts avec Salvago, Grimaldo, Lomellino, le jour de Saint Étienne, 26 décembre 1497 (cf. *Capitoli della Fraternita del divino Amore sotto la protezione di San Gerolamo*, ms. de la Biblioteca Universitaria de Gênes; Tacchi-Venturi, *o. c.*, t. I, part. 2, p. 6; Cassiano da Laugasco, *o. c.*, p. 61). La règle de la Fraternité fut approuvée par le Pape Léon X le 24 mars 1514. La fondation par Vernazza est attestée par Battistina, sa fille, dans la *Lettre sur la vie de ses parents* (*Opere Spirituali*, t. IV, p. 9, Vérone, 1602). Bien qu'on n'ait pas de preuves documentaires pour l'attester, il est manifeste que Ste. Catherine en a été l'inspiratrice, tant l'œuvre répond à son esprit (cf. art. AMOUR (COMPAGNIES DU DIVIN), t. I, col. 531-533).

2. *L'Hôpital des Incurables*. Fruit de la Fraternité del Divino Amore, il doit sa fondation à quelques disciples et parents de la sainte, qui constituèrent la *Societas reductus incurabilium* (1499); approuvé par le gouverneur et le sénat (27 nov. 1500), l'hôpital obtint des privilèges spéciaux de Jules II et de Léon X; cf. P. Tommaso Olivieri (archiviste del Banco S. Giorgio), *Cronaca* (ms. très précieux de l'archivio Prov. des Capucins de Gênes), f. 268.

Ce fut le premier hôpital fondé en Italie pour les incurables. Qu'un des fondateurs soit Ettore Vernazza, c'est un fait attesté par sa fille Battista dans sa *Lettre sur la vie de ses parents* (*Opere Spirituali*, t. IV, p. 3). Que sainte Catherine en ait été l'inspiratrice et la collaboratrice, spécialement durant les premières années, alors que l'hôpital n'avait pas encore forme juridique et que Vernazza, Battista Strata et d'autres, recueillaient chez eux les malades (cf. Olivieri, *ms. cit.*, fol. 252), nous en avons un indice dans le testament de la sainte du 21 mai 1506, fait par le notaire Battista Strata (Archivio di Stato Gênes, liasse 1, N° 139), et aussi dans l'allusion que la *Vita* de 1551 fait au soin des incurables par la sainte (fol. 233).

3. *La Congrégation degli Ufficiali della Misericordia*, plus tard appelée *Compagnia del Mandiletto*. Elle existait dès 1430 (Mgr Pio Paschini, *La beneficenza in Italia e le Compagnie del divin Amore nei primi decenni del Cinquecento*, Roma, 1915, p. 25) et comprenait à la fois une section masculine et une section féminine (Dames de la Miséricorde, à l'œuvre desquelles sainte Catherine se dévoua : *Vita*, cp. 8); l'œuvre avait pour but le secours des pauvres à domicile. En 1497, Ettore Vernazza, probablement sous l'inspiration et certainement sur les conseils de Catherine, se fit l'initiateur d'une réforme (Sur le règlement de l'œuvre, cf. Francesco M. Paradi, *La compagnia del Mandiletto in Genova*, Spezia, 1901). Le nombre des membres ne pouvait dépasser quarante; ils devaient préparer les mourants, et voir dans tout malade qu'ils visitaient Dieu lui-même. Sur l'origine du nom, cf., avec les auteurs cités plus haut : Danover, *La beneficenza genovese*, p. 100, et Von Hügel, *o. c.*, t. I, p. 154.

4. *Autres institutions pieuses*. Parmi les autres

œuvres qui contribuèrent à la réforme religieuse et qui sont dues à l'influence de Catherine, on peut citer le monastère des converties, le monastère de S. André pour les moniales de stricte observance, le conservatorio de St Joseph pour les petites filles en danger, enfin la Compagnia di Gesu e Maria, filiale de la Fraternité del Divino Amore, fondée pour la direction de toutes ces institutions.

V. — LES DISCIPLES DE SAINTE CATHERINE

Nous ne nous étendons ici que sur les personnages qui n'ont pas de notice dans le Dictionnaire.

1. Cattaneo Marabotto. — Prêtre de famille noble (Federici, *Famiglie Nobili di Genova,* au mot *Marabotto,* ms. de la Bibliothèque du Palazzo Rosso). On ignore la date de sa naissance. En 1504, il était recteur de l'hôpital di Pammatone pour la partie des hommes, tandis que sainte Catherine était directrice de la partie des femmes (comme il appert de son compte à la banque de Saint-Georges; Sopranis a vu le document : *Li scrittori della Liguria,* Genova, 1667, p. 71). Attiré par la renommée de sainteté de Catherine, Marabotto écoutait volontiers ses enseignements spirituels : il devint bientôt son disciple fervent et son imitateur dans le soin des malades. Le ch. xliv de la *Vie* est tout entier consacré à la direction spirituelle que Catherine reçut de Marabotto et montre l'intimité qui existait entre eux.

Von Hügel observe justement que la Sainte, après avoir été dirigée immédiatement par Dieu durant vingt-cinq ans, se vit obligée d'accepter la direction de Marabotto : « il lui donnait l'appui humain d'une compréhension et d'une sympathie humaine; et sans nul doute il lui rappelait aux heures d'obscurité les lumières et les vérités reçues aux jours de consolation » (*o. c.*, I, p. 158).

Par la suite Marabotto devint également son administrateur et son procureur, comme l'atteste la Sainte dans son dernier testament, 18 mars 1509 (*Atti del notario Battista Strata,* Archivio di Stato, liasse I, n° 167).

C'est à lui et au prêtre Giacomo Carenzio que dans le quatrième et dernier codicille (12 sept. 1510) (*Atti di Gregorio Sauli Sacchero,* Archivio di Pammatone) Catherine délégua le soin de choisir le lieu de sa sépulture; c'est lui encore qui, en 1512, se préoccupa de donner aux restes de Catherine un tombeau orné de marbres et de peintures. Il termina sa vie en 1528. La date acceptée par Von Hügel, t. I, p. 310, a été fixée par Giovo (*Compendium chronologicum,* ms. E. Biblioteca Urbana de Gênes).

L'identification de Marabotto avec le confesseur et l'auteur de la *Vita,* faite pour la première fois par Sopranis, très longtemps après la mort de la Sainte, ne laisse cependant place à aucun doute, au témoignage des Bollandistes (*A. S.*, p. 124).

Von Hügel, *o. c.*, t. I, p. 155-160, 310-311. — Sopranis, *o. c.*, p. 71-72. — Maineri, *o. c.*, p. 15, 16, 90, 91. — Parpera, *Vita mirabile,* p. 317 et sq. — Vallebona, *la Perla dei Fischi,* p. 5.

2. Giacomo Carenzio. — Prêtre, né à Diano Castello sur la Riviera di Ponente, homme de vie sainte, il se donna à l'exemple de Catherine au soin des malades de l'hôpital de Pammatone où il succéda comme recteur, à une date incertaine, à Marabotto démissionnaire. Il assista sainte Catherine dans sa douloureuse agonie, et après la mort de la Sainte, le 30 août 1511 (*Atti de Gregorio Sauli Sacchero*), les protecteurs de l'hôpital lui concédèrent, sa vie durant, l'usage de la chambre de la sainte. Il mourut le 7 juillet 1513 (Ms. E. de la Biblioteca della Missione Urbana).

Maineri, *o. c.*, p. 94. — Von Hügel, *o. c.*, p. 307-309.

3. Tomaso Doria, prêtre. Il fut recteur de l'hôpital de Pammatone avant Cattaneo Marabotto. Il était membre de la Fraternità del Divino Amore. Il mourut en 1518 et fut enseveli dans l'église de l'Annunziata di Portoria (l'église de l'hôpital). Sa charité s'est surtout exercée dans l'œuvre des enfants abandonnés.

Piaggio, *Monumenta Genuensia,* t. 4, p. 335. — Giustiniani, *Annali...*, t. 1, p. 62, Genova, 1537.

4. Le B^x^ Angelo Carletti da chivasso, mineur de l'observance, à plusieurs reprises vicaire général de l'Ordre pour l'Italie, employé comme Légat par Sixte IV et Innocent VIII pour recueillir des subsides contre les Turcs, missionnaire contre les Vaudois. C'était un théologien et un juriste éminent. Il est l'auteur de la *Summa Angelica.* Son éloquence était célèbre dans toute l'Italie. Il est prouvé historiquement qu'Angelo fut à Gênes le fondateur du Mont de Piété (1483); il prêcha à Gênes avec un très grand succès. Il demeurait alors au couvent de l'Annunziata di Portoria, contigu à l'hôpital di Pammatone et à l'habitation de sainte Catherine. Les franciscains en ce temps avaient le soin spirituel des malades de l'hôpital (Parpera, *Beata Caterina illustrata,* Partie I, p. 34; *Vita mirabile,* p. 237). A Gênes le B^x^ Angelo connut et éprouva l'esprit de Catherine, il subit profondément l'influence de sa doctrine, dont il était un fervent admirateur. On n'a pas de raisons plausibles pour douter de son identification avec le religieux dont il est parlé au ch. III de la *Vita* (Von Hügel, t. I, p. 116) : ayant d'abord mis en doute si Catherine faisait bien de communier tous les jours et voyant que la Sainte, après cette remarque, ne communiait plus aussi fréquemment, il fut frappé de son obéissance et lui fit dire de reprendre la communion quotidienne (Parpera, *Beata Caterina illustrata,* p. 35; *Vita mirabile,* p. 237 et sq.). C'est à Angelo de Chivasso, probablement, comme nous l'avons dit plus haut, qu'il faut attribuer la 2e partie du *Dialogue* (l. 2 et 3). : il a voulu réunir et exprimer en une synthèse la très haute doctrine mystique de l'union qu'il avait entendue si souvent des lèvres de Catherine.

A Beugnet, *Ange Carletti da Chivasso,* DTC., et pour ses relations avec sainte Catherine : Cervetto, *Santa Caterina Fieschi ed i Genovesi,* p. 78. — Spotorno, *Storia letteraria della Liguria,* t. III, Genova, 1895, p. 96. — Giovo, *Index chronologicus,* Ms. E, anno 1489.

5. Le B^x^ Bernardin de Feltre (v. sa notice t. I, col. 1516). On peut le regarder comme un des disciples indirects de sainte Catherine. Il a prêché à Gênes en 1492, du 9 août à la fin de septembre (Giovo *Compendium chronologicum,* anno 1492; Parpera, *Vita mirabile...*, p. 261 et sq.). Il est inconcevable qu'il n'ait pas eu d'entretiens avec Catherine, alors à l'apogée de sa renommée. Les prédications de Bernardin eurent à Gênes un très grand succès : il convertit une juive espagnole très riche qui fut confiée à la supérieure de l'hôpital, qui était alors notre sainte (Parpera, *B. Caterina illustrata,* p. 36). La néophyte entra plus tard au couvent de S. Maria delle Grazie.

On sait d'autre part que le B^x^ Bernardin avait déjà demeuré à Gênes, avec la charge de réformer les

monastères de femmes (*A. S.* Sept., t. VII, p. 209 n° 285 et sq.). Les franciscains faisaient alors le service spirituel à l'hôpital de Pammatone où Catherine venait (1489) d'être nommée directrice. Tous les biographes de Catherine attestent son amitié spirituelle avec Bernardin et l'influence qu'elle a eue sur lui. Les œuvres considérables de miséricorde qu'il a entreprises en diverses cités, les congrégations fondées par lui, en particulier la Fraternité de Saint-Joseph pour le secours et l'entretien des pauvres, établie à Vicence durant l'Avent de 1492, reflètent l'influence de la Sainte (Paschini, *La beneficenza in Italia...*, p. 14, et 15).

6. Sœur Tommasina Fieschi. — Née à Gênes de l'illustre famille des Fieschi, liée par une lointaine parenté avec sainte Catherine. Elle reçut une éducation patricienne et fut instruite avec soin dans les arts et les belles-lettres. Elle eut probablement comme maître de peinture Jean Mazzone d'Alexandrie. Restée veuve, admirant fort Catherine, elle se mit à imiter sa vie de piété et d'apostolat, et elle participa au mouvement du divin amour. Pendant quelque temps elle fut la compagne de la Sainte dans le soin des malades à l'hôpital de Pammatone, imprégnant son esprit des maximes et des doctrines mystiques de Catherine. La directrice s'inquiéta un peu de la lenteur de ses progrès dans la voie de la perfection : elle ne trouvait pas en Tommasina cet élan généreux qu'elle aurait désiré (*Vita*, cp. 45). Tommasina répondit candidement qu'elle craignait de retourner en arrière. Si ses progrès furent lents, ils furent continus et la conduisirent jusqu'aux sommets. Désireuse d'une retraite plus grande, elle se fit religieuse, probablement au monastère des sœurs dominicaines du Corps du Christ, communément appelé Saint-Silvestre de Pise, à Gênes. Après vingt ans de vie claustrale et de vertu extraordinaire, elle fut désignée avec quelques-unes de ses sœurs pour opérer la réforme du monastère des dominicaines des saints Jacques et Philippe que venait de décider une bulle d'Alexandre VI, 12 avril 1497. Tommasina entra dans ce monastère le 11 juillet 1497 (*Obituarium*, manuscrit conservé chez les Dominicaines de Gênes. folio 1), à l'âge de 49 ans et y passa le reste de sa longue existence ; elle y mourut en grand renom de sainteté et de pénitence le 4 février 1534 à l'âge de 86 ans (*Obituarium*, folio 2). De son œuvre de peintre, très renommée et louée par les contemporains, reste un pieux tableau réprésentant Notre-Seigneur couronné d'épines, conservé au monastère des Clarisses à San-Francisco d'Albaro. Il ne reste rien de ses broderies délicates.

Tommasina fut un auteur mystique de valeur. On conserve chez les dominicaines de Salita Nuova del Monte à Gênes un manuscrit contenant quelques-unes de ses œuvres. Le manuscrit est relié en bois et cuir, mesure 22 × 15 en bon papier de fil. Une attestation du 10 avril 1558 certifie qu'il a été écrit par Tommasina. Il renferme les traités suivants : 1. *Trattato sopra la carità* (34 chapitres) ; étude pratique sur I Cor., 13. 2. *Trattato dei sette gradi dell' amor di Dio* (f° 55-66), édité pour la première fois dans RAM., t. XVI, 1935, p. 48-86. Elle y étudie, avec une profonde expérience mystique l'influence de l'amour déifiant, à ses degrés successifs. 3. *Quatre méditations sur quatre textes évangéliques* (f°67v° à 77). 4. *L'exposé « ad gaudium monachorum »* f° 78-80. 5. *Un commentaire incomplet sur la lettre de Denys à Timothée*. Il s'agit de l'*Epistula ad Titum*, PG., col. 1103-1114.

La critique peut se demander si tous ces traités, et spécialement celui des sept degrés de l'amour de Dieu doivent être attribués à Tommasina, tant les citations scripturaires et patristiques y sont nombreuses et variées. L'authenticité en paraît cependant certaine et par la tradition constante des biographes et par des raisons de critique interne (RAM., *l. c.*, p. 44 et 45).

Bien que disciple de sainte Catherine, héritière de ses principes mystiques, Tommasina garde sa personnalité d'écrivain, une grande rigueur logique (influence dominicaine), une clarté d'expression et une érudition profonde.

F. Federici : *Della Famiglia Fieschi*, p. 23. — Schiaffino : *Annali...*, anno 1534. — G. Giscardi, *Diario dei Beati, Venerabili e servi di dio della città di Genova*, ms 31-7-16 de la Bibl. Urbana Genova, p. 118-119. — R. Sopranis : *Vita della Venerabile suor Tommasina Fiesca monaca domenicana*, Genova, 1667. — Alizeri : *Di suor Tommasina Fieschi, pittrice e ricamatrice*, Atti della Soc. Ligure di Storia Patria, vol. VIII, p. 410. — P. Umile da Genova : *Le traité des sept degrés de l'amour de Dieu*, dans RAM, t. XVI, janvier 1935, p. 29-86.

7. Ettore Vernazza. — Né à Gênes vers 1470. La véritable orthographe du nom est vraisemblablement Vernacia, comme sa fille l'a noté (*Lettera della vita dei sui genitori*, *Opere...*, t. 4, p. 2). Il appartenait à la noblesse génoise et il était notaire de profession, ce qui était alors une fonction noble dans toute l'Italie. Il épousa Bartolomea Ricci, et en eut trois filles : Catetta (sœur Daniella), Ginevrina (sœur Maria Arcangela), Tommasina (Vén. Battistina). Humaniste, il aima les lettres et les arts, et fut l'ami de Sebastiano Sauli, frère du cardinal Bendivello, de Jacopo Bracelli, et de Cristoforo Langolio, humanistes du temps (Christophori Langolii : *Epistolarum libri quatuor*, Venetiis, 1539, l. 3, p. 200).

On ne sait à quelle date il connut Catherine et devint son disciple. Selon Cervetto (*Santa Caterina ei Genovesi*, p. 78), ce serait en 1481. Selon Morro (*Inaugurazione della statua di Ettore Vernazza nello Spedale dei cronici*, p. 7), ce serait seulement durant la terrible peste de 1487-1494.

Homme de profonde piété (Battistina décrit ses pénitences), l'immense charité de Catherine fit naître en lui un admirable amour du prochain. Il conçut pour la sainte une vénération filiale et l'appelait : « ma mère ».

La spiritualité de Vernazza est fort bien résumée par sa fille : « Ses pensées, ses paroles et ses actes ne tendaient qu'à l'honneur de Dieu et au bien du prochain. Et parce qu'il s'était livré complètement lui-même, ne faisant rien pour lui mais tout pour Dieu, la divine Majesté faisait que tout lui réussissait. Il avait une âme et une confiance si grande qu'il espérait tout. Et il me disait : quand je mets la main à quelque chose, Dieu y apporte l'accroissement » (*Lettera...*, p. 8). Depuis 1494, Vernazza, à l'école et sous la conduite de Catherine, exerce son apostolat de charité qui ne cessera de s'accroître magnifiquement. Frappé douloureusement par la mortalité que la peste avait produite (80 %), et par le manque de secours humain dans un tel fléau, Vernazza n'eut plus de repos qu'il n'ait bâti le lazaret situé alla Foce. Il y réussit quand il revint de Naples à Gênes, à la demande du doge Ottaviano Fregoso. Il obtint du doge 7000 lires et son appui, car personne ne voulait avoir le lazaret dans le

voisinage de sa villa. Il bâtit une grande maison pour les pauvres malades et lui fit don de cent actions de la Banque de Saint-Georges (1521-1522) (Battista Vernazza, *Lettera*, p. 7; *Instrumentum d'Ettore Vernazza*, Cartolario Banco di San Giorgio, f° 103 à 108, 16 octobre 1512; Cassiano da Langasco, *o. c.*, p. 224 sq.). C'est bien avec raison que sa fille écrivait : « Mon père ne pouvait se rassasier de faire de bonnes œuvres».

Outre l'institution de la Compagnia del Mandiletto, de la Fraternità del divino amore, de l'hôpital des Incurables, de la Compagnia di Gesu e Maria, il s'est occupé de l'éducation des enfants abandonnés, et il établit dans son *Instrumentum* de 1512 que les protecteurs de l'hôpital des Incurables devraient charger quelqu'un de cette éducation. En 1508 (?), quand mourut sa femme, il songea à se faire chanoine du Latran, mais le père Riccardo de Lucques, insigne orateur, l'en dissuada, et il vint habiter l'hôpital des Incurables. Etant venu à Rome pour obtenir des privilèges pour l'hôpital des Incurables de Gênes, sa charité s'exerça aussi sur les incurables de Rome (1511-1518), avec le secours du cardinal Bendinelli Sauli et du protonotaire Gaëtan de Thiène, plus tard canonisé. (Cassiano da Langasco, *o. c.*, p. 101 et suiv.)

A Naples, où il demeura deux ans, 1518-1519, il entreprit aussi un hôpital pour les incurables. Il eut pour collaborateur la V. Lorenza Longo. Il réussit à y établir la confrérie di San Giovani decollato pour l'assistance des condamnés à mort.

Retourné à Gênes, durant la peste de 1524 qui désola la cité, il se fit infirmier et pourvoyeur des pauvres malades soit dans le Lazaret bâti par lui soit en dehors. Il avait dit à sa fille Battistina qui voulait l'en empêcher : « Je serais très heureux s'il me fallait mourir pour les pauvres ». Il fut en fait atteint par le mal et le 27 juin 1524, il terminait héroïquement sa vie. Son Instrumentum de 1512 (publié par Morro et par Bianconi, cf. Cassiano da Langasco, *o. c.*, p. 224-239) est un exemple admirable de charité, de sagacité, de bon sens, de générosité et de grandeur d'âme. Vernazza fonda de plus à Gênes un monastère de pénitentes et un autre appelé di San Giuseppe pour l'éducation des petites filles pauvres. Il laissa une partie de ses biens pour l'entretien de médecins qui visiteraient gratuitement les pauvres de la ville, d'avocats, de notaires qui défendraient gratuitement les intérêts des pauvres, pour l'institution d'écoles de religion et de théologie pour la jeunesse studieuse, pour la conservation et l'ornement de la cathédrale San Lorenzo, etc...

Battistina Vernazza, *Lettera del padre e della madre* dans les *Opere spirituali* t. IV, 1602, p. 1 à 14. — Bianconi, l'*Opera delle compagnie del divino amore nella Riforma cattolica*, Citta di Castello, 1914, p. 33 à 59. — G. Morro, *Inaugurazione della statua d'Ettore Vernazza nello Spedale dei Cronici* il 23 giugno 1867, Genova. — Von Hügel, *o. c.*, t. I, p. 316-335 (documenté surtout par Morro).

8. La Vénérable Battistina Vernazza (1497-1587) fille d'Ettore Vernazza, filleule de sainte Catherine. Entrée en 1510 au monastère de Santa Maria delle Grazie, elle y passera le reste de sa longue existence. Son œuvre spirituelle est considérable. Aussi une note lui sera-t-elle consacrée, voir Vernazza (V. Battistina).

Umile da Genova, O. M. Cap.

VI. — L'INFLUENCE SPIRITUELLE.

En dehors même de ses disciples immédiats, l'influence de sainte Catherine de Gênes a été considérable et mériterait d'être étudiée. On a lu sa vie, non pas seulement pour s'enthousiasmer à son exemple comme saint Louis de Gonzague (voir la *Vita* auctore Virgilio Cepari, *A.S.*, 21 juin p. 1006) mais pour en faire le fondement de théories spirituelles.

Le *Breve Compendio della Perfezione Cristiana* d'Isabelle Bellinzaga, composé dans le dernier quart du xvie siècle, a pris à la doctrine de Catherine ses traits essentiels (M. Viller et G. Joppin, *Les sources italiennes de l'Abrégé de la Perfection*, RAM, t. XV, 1934, p. 381-402).

Il est probable que saint Jean de la Croix a connu la *Vita* (J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et l'Expérience mystique*, Paris, 1924, p. 142-143). En tout cas, de tous les thèmes mystiques antérieurs à celui du docteur espagnol, c'est dans S^e^ Catherine qu'on trouvera celui qui se rapproche le plus de la *Noche obscura* (*ibid.*, p. 596, 614-619; F. von Hügel, *o. c.*, t. I, p. xiii).

On saisit à chaque pas l'action de sainte Catherine de Gênes sur le xviie siècle français. Soit directement, par la traduction de la *Vita* des Chartreux de Bourgfontaine ou de Desmarets de Saint-Sorlin, soit indirectement par l'*Abrégé de la Perfection*, elle s'est exercée partout et il est difficile de l'exagérer.

Sa doctrine de l'amour propre est devenue classique. Que l'on consulte par exemple l'*Ample traité de l'amour-propre* (contenu dans les ch. 269-307 du *Palais de l'amour divin* de Laurent de Paris, Paris, 1602), ou le *Traicté de la ruine de l'amour-propre et du bastiment de l'amour divin* de Jeanne de Cambry, Paris, 1645, on y verra que bon nombre de développements sont inspirés de Catherine.

On pourrait en dire autant de sa doctrine de l'anéantissement. Elle a marqué de son empreinte non seulement le *Traicté de l'abnégation* du jeune Pierre de Bérulle, mais l'*Homme religieux* du P. Saint-Jure et vingt autres.

Universellement au xviie siècle, sainte Catherine de Gênes a été regardée comme le docteur de l'amour de Dieu. Le titre sous lequel Poiret, en 1691, publiait la traduction du Corpus Catherinianum est significatif. Il le nommait *Théologie de l'amour*. Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran, disait lui-même de la sainte que c'était l'âme « la plus amoureuse, ce me semble, de luy [Dieu] et de Jésus-Christ dont j'aye jamais ouï parler » (Lettre du 4 mai 1642. *Lettres chrétiennes et spirituelles*, 2e éd., Paris, 1648, t. II, p. 261).

Le P. Binet décrit la vie de sainte Catherine comme « le parfait tableau de l'amour de Dieu » (*La Practique du saint amour de Dieu*, Mons, [1632], ch. 19), l'âme de Catherine, comme « le feu du pur amour ». Poiret nous dit qu' « on voit dans elle et dans ses écrits comment ce noble et ce pur amour qui ne cherche uniquement que Dieu et sa sainte gloire confond en soi seul toutes choses et la fin souveraine et toutes les voies et tous les moyens pour atteindre au plus haut degré de la perfection » (*Lettre sur les auteurs mystiques*, n° 26 dans *La théologie réelle*, Amsterdam, 1702).

— La doctrine de sainte Catherine de Gênes a eu ses détracteurs. On sait que la *Vita* a été inscrite dans l'*Index* espagnol de 1583 parmi les livres écrits en langue vulgaire (Cf. J. Baruzi, *o. c.*, p. 145, note 2).

Adrien Baillet, à la fin du XVIIe siècle, signalait que la *Vie* de sainte Catherine favorisait plus que de raison la doctrine des récents mystiques, les quiétistes. Le bollandiste Sticker qui a rapporté le propos, a pris la peine de le réfuter (*A. S.*, 15 sept., p. 126 et suiv.).

Ce qui est vrai, c'est que Fénelon et Madame Guyon ont lu la *Vita*. Le baron Seillière (*Madame Guyon et Fénelon précurseurs de J.-J. Rousseau*, Paris, 1918, p. 7) estime que sainte Catherine a exercé sur la pensée de Madame Guyon une action efficace, sans doute par l'adaptation qu'avait faite de la *Vita* Desmarets de Saint-Sorlin et qui avait pour titre : *La Pure Doctrine du pur amour*, (Paris, 1661, plusieurs fois réimprimé). Fénelon dans *Les principales propositions du livre des Maximes des Saints justifiées par des expressions plus fortes des SS. auteurs*, (1698) se réfère plusieurs fois à la *Vita*, (1e prop., *Vita*, ch. 14 et 38; 17e prop., *Vita*, ch. 5-7, 24, 32; 53e prop., *Vita*, ch. 14 et 33; 27e pr., *Vita*, ch. 14). *Les Justifications de la doctrine de Madame de la Mothe-Guion*, Paris, 1791 qui sont, elles aussi, attribuées à Fénelon, ont mis beaucoup plus largement encore la *Vita* à contribution; elles en reproduisent plus de soixante passages. Nul doute que pour Fénelon et pour Madame Guyon, les écrits cathériniens n'aient été considérés, avec les œuvres de saint François de Sales et de saint Jean de la Croix, comme les meilleurs garants de leur propre doctrine.

Mme Guyon envoyant le 23 décembre 1694 la *Vie* de sainte Catherine à Bossuet, insinuait que sur bien des points, la sainte lui était favorable (dans la *Correspondance de Bossuet*, éd. Urbain et Levesque, Paris, 1912, p. 500). Dans sa *Protestation* du 15 avril 1695 elle affirme qu'il n'y a aucune expression ni proposition dans ses livres « qui ne fût dans ceux de plusieurs auteurs canonisés comme saint François de Sales, sainte Catherine de Gênes, saint Jean de la Croix et bien d'autres » (*Ibid.*, t. VII, p. 523).

Bossuet voit dans sainte Catherine un exemple des excès de l'amour dans les suppositions impossibles (*Etats d'oraison*, l. IX, n° 3, Paris, 1697, p. 341). Mais il opposait avec raison ses prières ardentes à ceux qui voulaient supprimer dans les âmes demandes et désirs (*ibid.*, l. IX, n° 5, p. 346-357). Il reconnait que ce qui émine surtout en elle, c'est « la pureté de l'amour » (Lettre à Madame Cornuau, 8 août 1695, *Correspondance...*, t. VII, p. 177).

Il écrit très simplement à Madame d'Albert le 28 octobre 1695 (*Correspondance...*, t. VII, p. 245) : « La vie de sainte Catherine de Gênes est pleine de choses extraordinaires, mais simples et très éloignées des nouveaux raffinements, quoi qu'on se serve beaucoup de son autorité et de ses exemples ».

L'évêque de Meaux ne voyait aucune difficulté à ce que Mme Cornuau trouvât les états de son âme semblables à ceux de la sainte (Lettre à Mme Cornuau, 15 nov. 1695, *Corresp.*, t. VII, p. 251). Ce qui ne l'empêchait point d'écrire à la même un peu plus tard (5 janv. 1696, *Corresp.*, t. VII, p. 279) : « Je ne vois rien que d'admirable.., dans sainte Catherine de Gênes mais tout n'est pas à imiter et beaucoup de choses ont besoin d'explication ».

Quant au détachement des consolations pratiqué par sainte Catherine de Gênes, voici comment le jugeait Bossuet : « Le goût que sainte Catherine de Gênes trouvait si mauvais est un goût qui en s'occupant de soi-même, nous désoccupe de Dieu. Cette sainte est toute pleine du vrai goût de Dieu, mais Dieu qui le lui donnait, lui apprenait à s'en détacher, c'est-à-dire à n'y mettre pas sa félicité, mais en Dieu. Ces raffinements sont bien délicats; et quoique Dieu les inspire à certaines âmes, celles qui prennent bonnement et plus simplement les choses ne valent pas moins. En général, on peut dire que les goûts purement sensibles sont bien dangereux; mais quand le goût se trouve dans l'endroit où se trouve aussi la vérité, il est bon et désirable et il ne faut pas s'en défier (Lettre à Mme d'Albert, 2 janvier 1696, *Corresp.*, t. VII, p. 274).

Sur ce détachement des consolations, Bossuet est revenu à plusieurs reprises. En juin 1696, il écrit à Mme Cornuau : « Il a été donné à sainte Catherine de Gênes de faire une espèce de séparation entre les dons de Dieu et Dieu même pour faire entendre avec plus de précision que le don intérieur à l'âme n'étant pas Dieu, il n'est pas permis de s'y attacher comme à sa fin; mais de la façon que vous agissez, ou que Dieu se fait sentir, c'est dans le fond la même chose. Sainte Catherine de Gênes fait une abstraction qui a sa bonté, mais qui n'est pas absolument nécessaire » (*Corr.*, t. VII, p. 449).

Manifestement, certaines expressions de Catherine heurtaient Bossuet. Mais son jugement s'arrête court, rassuré qu'il est par la vie de la sainte.

Il semble qu'il faille compter sainte Catherine de Gênes parmi les 4 ou 5 grands mystiques dont s'honore l'Église catholique. Et je crois que l'on peut sans crainte prendre à son compte le jugement que porte sur elle un auteur anglican : « Ici [dans la vie de sainte Catherine de Gênes], toute l'essence de la vie unitive est résumée et présentée par quelqu'un qui l'a vécue à un niveau héroïque, qui fut dans la fruition et dans l'action, dans le repos et dans le travail, non seulement une grande active et une grande extatique, mais encore une des plus grandes contemplatives des secrets de l'Amour Éternel que l'histoire du mysticisme chrétien ait connues » (E. Underhill, *Mysticism*, 4e édit., London, 1912, p. 528).

Marcel VILLER.

1. BIOGRAPHIE : A. Manuscrits. — Angelo Luigi Giovo, *Elenco della scritture da esibirsi nella causa della B. Caterina* et spécialement *Compendium chronologicum historiae Beatae Catherinae Genuensis ab ipsius ortu usque ad hodiernum diem*, 1675, ms. E (ms. 30-8-14) Biblioteca Urbana, Gênes. — Agostino Schiaffino, *Annali Ecclesiastici della Liguria*, ms. A., 107, 1, 12, t. III, anno 1510, p. 957-962. Biblioteca Brignole, Gênes; *Carte e documenti concernenti S. Caterina*, ms. B., VIII, 31, Biblioteca Universitaria, Gênes. — G. Giscardi, *Origine delle chiese e dei luoghi pi di Genova*, ms. 31, 7, 18 (p. 391-392), Bibl. Urbana, Gênes. — *Diario dei Beati, Venerabili e Servi di Dio della Citta e Dominio di Genova*, 1739, ms. 32, 7, 16 (p. 593-600), Bibl. Urbana, Gênes. — *Capitoli della Fraternita del Divino Amore sotto la protezione di S. Girolamo...*, XVIIIe s., Bibl. Universitaria, Gênes. Ce sont les statuts réformés en 1575. Les statuts originaux, dûs à Vernazza ont été publiés par Tacchi-Venturi, *Storia della Compagna di Gesu in Italia*, Roma, t. I, p. 422 et ms. — *Atti del Processo di Beatificazione di Santa Caterina da Genova* (archives de la curie archiépiscopale, Gênes). — Tommaso Olivieri, *Cronaca delle Citta di Genova* (archives provinciales des FF. MM. Capucins, Gênes). — Les multiples actes notariés, cités au cours de l'article (Archivio di Stato, Gênes).

B. ouvrages édités. — Outre la première vie, Gênes, 1551, souvent rééditée et sa traduction française par les chartreux de Bourg-Fontaine, Paris, 1598, elle aussi plusieurs fois réimprimée, il faut citer la traduction latine faite sur le français, du chartreux M. Thanner, Fribourg, 1626, (dont l'Epistola dedicatoria étudie la doctrine de sainte Catherine). — Le pasteur protestant Pierre Poiret a publié la Vie et les Œuvres de sainte Catherine de Gênes dans la *Théologie de l'Amour*, Amsterdam, 1691, son édition est une simple modernisation de la traduction des Chartreux de Bourg-Fontaine. D'après Poiret lui-même, son édition était une réaction contre l'adaptation faite par Desmarets de Saint-Sorlin, de la même traduction des Chartreux, Paris, 1661 (et plusieurs fois réimprimée) et que le pasteur protestant trouvait peu exacte. — G. Parpera, *Vita mirabile ossia varieta de successi spirituali osservati nella vita della B. Caterina da Genova*, Genova, 1682; *B. Caterina da Genova Fiesca negli Adorni illustrata*, Genova, 1682. — A. Maineri, *Vita di B. Catherina...*, Genova, 1737. — U. Sticker, *A.S.*, 15 septembre. — M. T. de Bussierre, *Les œuvres et la vie de sainte Catherine de Gênes*, Paris, 1860. — Mgr P. Fliche, *Sainte Catherine de Gênes, sa vie et son esprit*, Paris, 1881; *Sainte Catherine de Gênes. Les œuvres spirituelles traduites librement sur l'original*, Paris, 1883. — F. von Hügel. *The Mystical Element of Religion as studied in S. Catherina of Genoa*, Londres, 1908; 2e éd., 1923 (qui reste une des études les plus importantes sur la vie et la doctrine de la sainte).

L. A. Cervetto, *Santa Caterina Fieschi Adorno e i Genovesi*, Genova, 1910. — Gabriele da Pantasina, *Vita di S. Caterina Fieschi Adorno...*, Genova, 1929. — Theodosio da Voltri, *Santa Caterina da Genova, la gran dama dell'amore*, Genova, 1929. — Casiano da Langasco, *Gli Ospedali degli Incurabili*, Genova, 1938.

2. Critique. — Umile da Genova, *Appunti su i codici cateriniani* (dans *Raccoglitore Ligore*, t. III, n° 3-4); *L'opus Catharinianum et ses auteurs*, (dans RAM., t. XVI, 1935, p. 351-380). — Valeriano da Finale, *Trattato del Purgatorio di Santa Caterina da Genova*, (Note Introddutorie, p. I-XXIII) Genova, 1929. — *Antologia cateriniana* (dans la *Vita Cateriniana*, 1934, p. 105-112, sur saint François de Sales). — M. Viller et G. Joppin, *Les sources italiennes de l'Abrégé de la Perfection. La vie de sainte Catherine de Gênes et les œuvres de la M. Battista Vernazza* (dans RAM., t. XV, 1934, p. 381-402). — G. Joppin, *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris, 1938, p. 149-160.

3. Doctrine. — Umile da Genova, *La teologia purgatoriale di San Bonaventura e quella di santa Caterina da Genova comparata*, (dans *Vita Cateriniana*, 1929-1934, du n° 3 au n° 13). — Tito da Ottone, *Il principio della mistica di S. Caterina*, (dans *Vita Cateriniana*, 1933, p. 173-183); *La dottrine della Catarsi*, (*ibid.*, 1934, p. 208-229). — Teodosio da Voltri, *Santa Caterina da Genova e il movimento dell' amor divino*, (dans *Vita Cateriniana*, 1931, p. 10-19; 1932, p. 92-103; 1933, p. 131-141).

P. Poiret, *Lettre touchant les auteurs mystiques*, n° 25-28, dans la *Théologie réelle*, Amsterdam, 1702 (protestant). — M. Thanner, *Vita et doctrina B. Catharinae Adornae...*, Friburgi Br., 1626, Quorumdam difficiliorum locorum explicatio (après l'épître dédicatoire Thanner s'inspire de Gaspard de Piacenza). — L. de Grandmaison, *L'élément mystique dans la Religion*, (dans *Rech. de Sc. Rel.*, t. I, 1910, p. 180-208, compte-rendu de l'ouvrage de F. von Hügel). — H. Getton, *Sainte Catherine de Gênes et l'élément mystique de la religion*, (dans *Rev. de phil.*, t. XXI, 1921, p. 461-479 et 632-665, étude sur le livre de F. von Hügel). — P. Pourrat *La spiritualité chrétienne*, t. II, ch. 12.

Umiltà da Genova, O. M. Cap.

CATHERINE DE RICCI (sainte). — Née à Florence le 23 avril 1522 (non le 25 ou le 22 comme l'affirment certains : cf. P. Sisto da Pisa, *Lettere*, p. XVIII), elle prit l'habit dominicain le 18 mai 1535, au monastère S. Vincent de Prato, rempli de l'esprit de Savonarole. Son caractère énergique, volontaire, était tempéré par une admirable douceur. Elle fut à plusieurs reprises prieure et maîtresse des novices. Elle mourut le 2 février 1589. Elle avait été favorisée de grâces mystiques, comme le changement de cœur, la stigmatisation, la vision extatique de la Passion, qui se répéta de février 1542 jusqu'en 1554. Elle fut canonisée par Benoît XIV le 29 juin 1747.

Il nous reste d'elle un assez grand nombre de lettres, deux discours, et une poésie, ou « laude », en l'honneur de Savonarole et de ses compagnons de supplice. Sous son inspiration a été composé un recueil de passages scripturaires concernant la Passion, intitulé *Amici mei* : il a été inséré dans les livres liturgiques de l'Ordre de saint Dominique.

Sa doctrine spirituelle concorde pour la substance avec celle de Savonarole, dont elle lisait assidûment les œuvres; mais elle y met sa note particulière qui provient de son caractère : elle aime à voir les choses par leur beau côté, et montre une certaine commisération pour la faiblesse humaine. Avec saint Philippe Néri, son concitoyen et comme elle disciple des dominicains de Saint-Marc, elle recommande la paix et la joie, acquises par un « gagliardo combattimento » contre nous-mêmes (Gerardi, *Lettere...*, p. 321).

La voie de la perfection commence avec la dévotion envers la Sainte Vierge. Les vertus fondamentales : l'amour, l'humilité, l'obéissance, la patience, exigent que l'âme ait appris à suivre docilement les inspirations et la conduite de l'Ange gardien. L'amour de Dieu consiste dans la conformité à la volonté divine, l'abandon au milieu des épreuves, et aboutit à l'amour pur et désintéressé. La confession et la communion fréquentes, la méditation de la Passion de Notre-Seigneur nous détachent des créatures et nous élèvent à la contemplation et à l'union divine.

Par cette correspondance familière elle entretenait chez ses disciples, en y mettant sa nuance propre, l'esprit de Savonarole, pour lequel elle montrait une sincère vénération. Cela fit difficulté à son procès de canonisation, et il fallut un ordre du pape pour passer outre (Benoît XIV, *De Serv. Dei beatific.*, l. 3, c. 25, n. 17-19).

De nombreux laïcs, évêques, généraux d'ordres, cardinaux, parmi lesquels de futurs papes, recoururent à ses lumières. Elle fut en relation avec saint Charles Borromée, saint Philippe Néri, saint Pie V et sainte Marie-Madeleine de Pazzi, et contribua, avec prudence et réserve, à l'action réformatrice de ses contemporains en apparaissant à son siècle comme la manifestation vivante de la Passion rédemptrice du Sauveur.

Éditions. — C. Guasti, *Cinquanta lettere inédite di S. Caterina de'Ricci*, Prato, Pontecchio, 1846. — C. Guasti, *Le Lettere spirituali e famigliari di S. Caterina de'Ricci*, Prato, R. Guasti, 1861; ce livre contient aussi les autres œuvres de la sainte; il donne en tête d'importants documents. — P. Sisto da Pisa, *Lettere inedite di S. Caterina de'Ricci*, Firenze, Barbera, 1912.

Vies.— *Vita della venerabile madre Caterina de'Ricci...* par le P. Serafino Razzi, O. P., Lucca, Busdraghi, 1594 : il a utilisé dans sa compilation les vies encore manuscrites rédigées par des confesseurs de la sainte. — H. Bayonne, O. P., *Vie de sainte Catherine de Ricci,* 2 vol. Paris, 1873. — F. M. Capes, *Sainte Catherine de Ricci,* London, 1905. — G. Bertini, *Santa Caterina de'Ricci,* Firenze, 1935 (avec 3 lettres inédites). Pour une bibliographie plus complète, voir : G. Scalia, *Girolamo Savonarola, e Santa Caterina de'Ricci,* Firenze, 1924. — J. Taurisano, O. P., *Catalogus hagiographicus Ordinis Praedicatorum,* Romae, 1918. — C. Guasti, *Degli scrittori di santa Caterina de'Ricci,* notizia bibliografica, Prato, Giacchetti.

Raffaele Cai, O. P.

CATHERINE DE SIENNE (Sainte). — *I. Vie selon les hagiographes. — II. Possibilité d'une étude scientifique. — III. Les lettres. — IV. Le Dialogue. — V. La doctrine de la Foi vive intellectuelle. — VI. Sources, apparentements, originalités de cette doctrine.*

I. — VIE SELON LES HAGIOGRAPHES.

D'après la tradition (Th. N. Caffarini, supplément à la *Légende Majeure* du Bienheureux Raymond de Capoue; Raymond de Capoue, *Légende Majeure; Processus contestationum super sanctitate et doctrina B. Catharinae de Senis,* dans Martène et Durand, *Amplissima Collectio...* t. VI; A. Capecelatro, *Histoire de sainte Catherine de Sienne et de la papauté de son temps;* etc.), tradition prudemment rapportée dans l'*Année Dominicaine* (édit. Jevin. Lyon, 1889; t. II, avril, p. 827-892), la vie de sainte Catherine de Sienne n'est faite, dès sa plus tendre enfance, que d'une suite de pures merveilles.

Catherine naquit à Sienne le 29 mars 1347. Son père Giacomo Benincasa était un teinturier qui jouissait d'une aisance modeste. Sa mère, Lapa, était une brave commère, au verbe un peu haut. A cinq ans, Catherine monte les escaliers à genoux en récitant un *Ave Maria* à chaque marche. A six ans Dieu la gratifie de sa première vision : le Christ lui apparaît assis sur un trône, revêtu d'habits sacerdotaux resplendissants, coiffé de la tiare papale. Cette vision s'accompagne d'une sorte de première extase. Peu de temps après, comme elle s'était mise à prier, elle s'élève par degrés jusqu'à la hauteur de la voûte Une autre fois ce phénomène de lévitation la transporte à l'autre extrémité de la ville. Dans de grands sentiments de piété malgré son très jeune âge, elle fait vœu de virginité. Aussi lorsque beaucoup plus tard, quand elle a atteint ses douze ans, on songe à la marier, elle ne pense qu'à imiter les pénitences de sainte Marie-Madeleine, au grand dépit de sa famille. C'est alors qu'elle se fixa dans une sorte de vie de religieuse, nonobstant qu'elle vécût toujours dans le monde. Elle appelait cela : se faire « une cellule intérieure », « une cellule dans son cœur ». Tandis qu'elle pensait à la vie religieuse et aux grands Ordres qui la pratiquent, elle eut une vision de saint Dominique qui lui promit de l'admettre un jour dans sa famille spirituelle. Elle en vint à ne se nourrir que de pain et d'herbe crue. Elle s'infligeait quotidiennement trois disciplines sanglantes. A force d'instances, et malgré qu'elle fût rebutée plusieurs fois, elle obtint de se faire agréger à un groupe de tertiaires dominicaines. Ces personnes vivaient dans la ville chacune de leur côté, mais portaient l'habit de leur Ordre. Leur vocation était très exactement celle à laquelle aspirait Catherine de Sienne et tout à fait conforme au genre de vie qu'elle s'était déjà fixé.

Dans cette ambiance favorable, la vie intérieure de la future sainte se développait. Le Christ lui disait un jour dans son oraison : « Pense à moi, Catherine, et je penserai à toi ». Stimulée par de telles faveurs, la jeune tertiaire siennoise ne l'était pas moins par les exhortations et les conseils spirituels des dominicains. Dans son oraison, elle sentait son âme « mystiquement baignée dans le sang de Jésus ». Les démons la tentent et le Christ l'éprouve; mais il la console aussi et il lui révèle que sous une apparence d'absence, il est en réalité présent d'une présence très attentive et affectueuse. Catherine ne sait point lire et elle est privée de la joie de réciter l'office divin. D'un seul coup le Christ lui apprend à lire. Mieux, il vient réciter l'office, alterner les psaumes avec elle. Dans cette familiarité spirituelle qui s'établit, le Christ promet à Catherine de l'épouser dans la Foi. Ce mariage mystique eut lieu le dernier jour du carnaval de 1367. Le Christ apparut et dit à Catherine : « Parce que tu as méprisé toutes les vanités du siècle, et préféré pour ma gloire d'affliger ton corps plutôt que de partager les festins du monde, je viens aujourd'hui célébrer avec toi une fête solennelle et épouser ton âme dans la Foi avec une grande pompe ». Alors apparurent la Vierge Marie, Jean l'Évangéliste, saint Paul, saint Dominique et le psalmiste David tenant une harpe d'or, dont il se mit à jouer. La Vierge Marie vint prendre Catherine par la main et la présenter à son divin Fils. Ce dernier consentit au mariage en faisant une gracieuse inclination de tête. Il prit alors une bague ornée de quatre pierres précieuses et d'un diamant d'une richesse extrême. Il mit la bague au doigt de Catherine en prononçant ces paroles : « Voici que moi ton Créateur et ton Sauveur, je t'épouse dans la Foi; tu la conserveras pure et entière jusqu'au jour où tu me seras unie dans la joie céleste. Demeure toujours remplie de courage; armée de la Foi tu triompheras de tous tes ennemis ». La vision disparut, mais la bague demeura au doigt de la sainte, visible pour elle seule.

Bientôt l'époux céleste lui ordonna d'exercer l'apostolat et de mener à cette fin une vie plus active. Catherine, dès lors, multiplie ses charités. En soignant une lépreuse, Catherine contracte un moment la lèpre. Elle obtient, après la mort de son père, de souffrir à la place de ce dernier les peines du purgatoire qu'il avait encourues (*Année dominicaine,* p. 841-843). « Cette époque de la vie de Catherine est pleine des faveurs les plus signalées de son Époux divin. Après avoir obtenu la perfection de la Foi, elle lui demanda un jour la perfection de la charité ». Notre-Seigneur exauça la Sainte. A partir de ce jour, ceux qui vivaient auprès d'elle s'apercevaient que les événements extérieurs, contradictions et peines, ne pouvaient aucunement troubler son âme. Elle se tenait cachée, disait-elle, dans le Cœur Sacré de Jésus, et ses lèvres étaient collées à la sainte blessure de son côté.

Le même jour, elle pria de nouveau Jésus de lui enlever son cœur, et le Seigneur lui apparut. Catherine sentit qu'il lui prenait son cœur et l'emportait. Deux jours après, il revint, tenant un cœur vermeil et tout brillant; s'approchant de la sainte, il lui ouvrit la poitrine : « Ma fille, dit-il, l'autre jour je t'ai pris ton cœur, aujourd'hui je te donne le mien qui te

servira dorénavant à la place du tien ». Depuis ce moment, elle avait coutume de dire, non plus comme avant : « Mon Dieu je vous donne mon cœur », mais « mon Dieu je vous donne Votre Cœur », parce qu'elle sentait qu'en effet la volonté et les affections de son éternel Époux lui avaient été données à la place de sa volonté et de ses affections humaines. Il lui semblait, comme elle l'expliquait à son confesseur, que son cœur entré dans le côté de Notre-Seigneur était uni et comme mêlé au sien. Brûlée par les flammes du divin amour, elle répétait continuellement : « Mon Dieu, vous avez blessé mon cœur »! Catherine fut ainsi une des premières âmes privilégiées auxquelles Notre-Seigneur jugea à propos de révéler « le secret de son cœur ». Elle répète souvent ces mots dans son *Dialogue* et dans ses *Lettres*. Les pieds sacrés du Christ en Croix sont à ses yeux des degrés pour monter au Côté sacré.

« Dans la blessure de ce côté, vous découvrez, dit-elle, l'amour du Cœur de Jésus; car tout ce qu'il a fait pour nous lui a été inspiré par l'amour de son Cœur. Allons au grand refuge de son amour, que nous trouvons dans la blessure de son côté; là, il nous découvrira les secrets de son Cœur, en nous montrant que les souffrances de sa Passion étaient incapables, en tant que limitées, de nous manifester son amour infini, ainsi qu'il le désirait, et de nous donner tout ce qu'il voulait nous donner. Appliquez vos lèvres sur le côté sacré du Fils de Dieu; de la divine Blessure s'échappe le feu de la charité et le sang qui enlève tous nos péchés. L'âme qui se cache et qui regarde dans ce cœur ouvert par l'amour lui devient semblable parce que, se voyant tant aimée, elle ne peut s'empêcher d'aimer à son tour. »

Cette citation suffit à prouver que si l'on rapprochait divers passages des *Lettres* et du *Dialogue* de sainte Catherine dans lesquels se trouve exprimé l'ineffable amour de Dieu pour les hommes, on pourrait formuler un très *riche* traité de la dévotion au Sacré Cœur de Jésus. Bien d'autres remarques pourraient être faites au sujet de cette dévotion de Catherine, dévotion si profondément vécue, au Sacré Cœur de Jésus. On y trouve tous les éléments de la dévotion la plus théologique envers le Sacré-Cœur. Le cœur n'y est pas seulement métaphore mais réalité. Et cependant on ne reste pas au niveau du simple cœur de chair. Lorsque, après l'échange des cœurs, Catherine dit que son cœur se fend, c'est bien son cœur qui se fend comme c'est bien le cœur de Jésus qui bat plus fort en elle devant telle détresse humaine. Mais cet échange matériel n'empêche pas que l'échange mystique ait bien eu lieu. Les mots sont insuffisants à exprimer ce qui s'est passé et pourtant ils ne mentent point dans leur déficience. Le thomisme explique qu'on appuie les plus hautes intuitions de l'esprit sur les réalités matérielles avec lesquelles l'esprit n'est pas sans rapports ou proportions. D'autre part il faut remarquer que la dévotion de Catherine de Sienne au Sacré Cœur est absolument la même selon qu'on l'étudie dans les hagiographes ou dans les écrits de la sainte; et cette remarque n'est pas sans intérêt lorsqu'il s'agit de rapporter les singularités mystiques dont les hagiographes se sont faits les échos.

Un jour sainte Catherine de Sienne vit le Père Céleste produisant sa Parole par la bouche divine. Il lui arriva aussi de contempler saint Dominique sortant du sein de Dieu. Elle vit encore la Sainte Vierge apparaître au sommet de la cathédrale de Sienne. Une autre fois son cœur se brise en sorte que son âme quitte son corps et va contempler la divine Majesté, et aussi les peines du purgatoire et de l'enfer. Mais l'heure de la récompense éternelle n'est pas encore venue pour Catherine. Dieu la renvoie sur terre où elle doit coopérer au salut des âmes. Ainsi, après cette mort mystique elle convertit le blasphémateur André de Noddino di Bellanti, puis un homme qui avait juré de tuer tous les moines plutôt que de se confesser. La sainte mène une vie de plus en plus pénitente. A partir de 1372, date où elle se décide à la communion fréquente, elle abandonne à peu près toute autre nourriture. Elle suce un jour le pus d'une plaie de malade et pour ce courage héroïquement charitable elle est admise à poser ses lèvres à la blessure du côté du Christ, plaie qui symbolise pour elle la source de la vie éternelle. En 1373 elle entre en relations avec le Bienheureux Raymond de Capoue et trouve auprès de lui un soutien spirituel nouveau. Les miracles s'accroissent autour de ses vertus. Pendant une famine elle multiplie les pains. De plus en plus c'est en Jésus qu'elle se transforme et un jour que Raymond de Capoue la confesse, le visage de la sainte se transfigure en celui d'un homme majestueux à barbe blonde « Qui es-tu? » demande le confesseur. Et Catherine transfigurée en Jésus répond : « Je suis celui qui Suis ».

Plus elle est mystique, plus elle est active. Elle fait rentrer dans le devoir l'agitateur Nanni di Ser Vanni et le condamné à mort Nicolas Tuldi. Elle réprimande les magistrats de Bologne et de Sienne, et même le maître de Milan, Barnabé Visconti. Les affaires de l'Église l'intéressent de plus en plus. Elle s'enhardit à écrire à Gérard de Marmoutiers, nonce en Toscane, son avis sur la conduite du souverain Pontife : « Il ferait bien de réformer deux choses... la trop vive affection et sollicitude pour les parents et la trop grande douceur fondée sur trop d'indulgence ». Elle ose demander une croisade au pape Grégoire XI. Ce dernier décrète en effet cette croisade en 1373. La promulgation en Italie est confiée à Raymond, le confesseur de la sainte. Elle embauche déjà pour cette guerre sainte des compagnies de soudards de différentes nations. Mais une guerre blâmable entre Florence et le Saint-Siège rend la croisade impossible. Catherine voudrait procurer la paix; mais ses propositions pacifiques reçoivent moins bon accueil des Florentins que du Pontife. Celui-ci faisait souvent parler Catherine en plein consistoire; et il arriva qu'on entendit des cardinaux enthousiastes s'écrier : « Jamais homme n'a parlé de la sorte; ce n'est pas cette femme qui parle, c'est le Saint-Esprit lui-même ».

Un jour, à Avignon, on vit arriver Catherine de Sienne suivie de vingt-deux disciples. Elle venait demander au pape qu'il retournât à Rome. Elle fut exaucée le 13 septembre 1376. Malgré ses répugnances personnelles et l'état troublé de l'Italie, le vieux pape Grégoire XI n'avait pas cru pouvoir résister à la mission de Catherine.

Les phénomènes mystiques devenaient de plus en plus merveilleux dans la vie de la sainte : visions, extases, communion miraculeuse (*Année Dominicaine*, p. 864-865).

En 1378, Catherine dicte presque tout le temps en extase le *Dialogue* à ses secrétaires. Plus elle se rapproche de Dieu, plus l'humanité lui est chère, plus

elle souffre de ce qui divise les hommes. Or c'est le moment où le grand schisme d'Occident commence. Catherine prend parti pour le pape de Rome contre le prétendant avignonnais. Elle conseille Urbain VI et lui trouve des partisans dévoués. Une bataille a lieu à Marino entre les soldats des deux partis. La victoire est aux Romains; et ceux-ci, qui admirent sainte Catherine de Sienne, attribuent ce succès à ses prières.

Le corps de la Sainte ne pouvait plus accepter de nourriture. Consumée par une sorte de pieuse et paisible exaltation, elle exhortait ses disciples. Elle faisait des prières à la Trinité; elle s'infligea l'humiliation d'une confession publique. Enfin, le 29 avril 1380, elle bénit ses disciples et mourut.

II. — POSSIBILITÉ D'UNE ÉTUDE SCIENTIFIQUE.

Les merveilles ainsi décrites par l'hagiographie peuvent laisser parfois perplexe. Et cependant elles se présentent souvent avec quelque cachet d'authenticité : on ne peut mettre systématiquement en doute le témoignage du Bienheureux Raymond de Capoue, l'une des gloires de l'ordre de saint Dominique, le propre confesseur de la sainte. Ce ne sont pourtant pas seulement des épisodes comme celui de l'échange des cœurs qui peuvent étonner de prime abord. C'est l'ensemble même de cette mission divine d'une importance considérable pour l'Église qui peut paraître, aux esprits mal intentionnés, peu conforme à l'humilité requise d'une petite religieuse tertiaire. Toutefois, il est exact que Catherine a entrepris de faire rentrer à Rome le pape d'Avignon; et il semble bien que ce retour de Grégoire XI en Italie soit effectivement son œuvre. Ici l'histoire générale corrobore l'histoire hagiographique. D'autre part, les écrits qu'elle aurait, selon les hagiographes, dictés pendant ses extases, nous les possédons; et ils constituent entre eux une unité de doctrine théologique parfaitement conforme à ce qu'assurait l'hagiographie.

Le moyen serait trop simple, trop facilement élégant qui consisterait pour se tirer d'embarras à déclarer que la plupart des merveilles attribuées à sainte Catherine de Sienne relèvent de la légende bien plutôt que de l'histoire de la spiritualité. Ainsi toutefois pensa R. Fawtier dans une série de travaux, pourtant considérables, consacrés à sainte Catherine de Sienne. Sa thèse principale pour le doctorat ès lettres : *Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique des sources I. Sources hagiographiques*, Paris, 1921, est le plus caractéristique et aussi le plus hostile aux hagiographes parmi ces ouvrages. L'auteur s'y efforce de rabaisser l'autorité de la *Légende Majeure* du Bienheureux Raymond de Capoue qui constituait jusqu'à présent, il faut bien le dire, le fond des biographies d'esprit classique et traditionnel consacrés à la Sainte. Il est exact, et il faut le concéder à R. Fawtier, que ce témoignage de Raymond de Capoue méritait d'être passé au crible de la critique, car il appartient à un genre littéraire bien défini, le genre hagiographique, qui par sa tendance à faire ressembler toutes les vies de saints et à multiplier les miracles édifiants, soulève dans bien des cas de justes soupçons. Pour ce qui est du bienheureux biographe de Catherine de Sienne on pouvait même avoir à priori de tels soupçons. Il semblait qu'entre Catherine de Sienne et François d'Assise, et même Catherine de Sienne et le Christ, le pieux auteur n'avait guère hésité à instituer plus d'une comparaison, soit que les épisodes de la vie de la sainte imitassent très directement les conditions de l'existence de Jésus, soit qu'ils constituassent par rapport aux faits mémorables qui illustrèrent le Poverello d'Assise, des merveilles identiques sinon supérieures. N'y avait-il pas, à ce propos, chez le biographe officiel de sainte Catherine une tendance systématique ayant moins pour but de proclamer la vérité que de rapprocher l'héroïne du Maître divin, et même, si l'on peut dire, de « surclasser » le fondateur de l'ordre « rival » par une simple tertiaire dominicaine? Ainsi, non seulement Catherine de Sienne aurait eu les stigmates comme saint François, mais elle serait morte à trentre-trois ans, âge du Christ!

Cet âge de trente-trois ans semblait avoir été trop bien calculé pour faire mourir Catherine de Sienne. R. Fawtier chercha la fraude de l'hagiographe et crut l'avoir décelée en examinant une liste des tertiaires dominicaines de Sienne. Il donne la photographie de cette pièce à la page 234 de sa thèse. Le document prouverait, selon le critique, qu'à une date où les tertiaires siennoises ont signé leurs noms, Catherine qui y figure en effet, devait être déjà une personne d'un certain âge. D'où la conclusion que la sainte serait morte au moins après la quarantaine, et non point à trentre-trois ans.

Mais le P. Mandonnet, *Sainte Catherine de Sienne et la critique historique*, dans *Année Dominicaine*, 1923, p. 6-17 et 43-52, a facilement raison des allégations de R. Fawtier. La liste des tertiaires de Sienne est une liste continuée à plusieurs reprises après des années d'interruption. Elle ne comporte qu'un petit nombre d'écritures différentes, chacune se continuant sur une série de noms. Ce n'est donc pas chaque tertiaire qui a écrit son nom, mais le secrétaire en charge au moment de chaque groupe d'inscriptions.

Il y a mieux. Ce que dit l'hagiographe Raymond de Capoue est corroboré par le dire d'un anonyme florentin qui connut la sainte en 1374 et dont le manuscrit, les *Miracoli*, n'est pas postérieur à l'année 1400.

Cet anonyme florentin permet de fixer par deux dates la chronologie de sainte Catherine de Sienne : « Catherine a quinze ans quand sa mère et les siens veulent la marier et qu'elle coupe sa chevelure. Après un certain temps, Catherine se retire dans une chambre à l'écart de sa famille et cela dure environ sept ans. Si l'on y ajoute ce petit laps de temps entre les deux dates dont parlent les *Miracoli* et si l'on tient compte de l'approximation des sept ans environ, cela donne les vingt-trois ans que les *Miracoli* attribuent à Catherine en 1370 et cela implique de nouveau qu'elle est née en 1347. Tout est remarquablement d'accord » (Mandonnet, *op. cit.*, p. 15). On pourrait tout au plus relever contre ces *Miracoli* une erreur d'intérêt secondaire concernant la date de la mort du père de Catherine.

Un second document vient appuyer ces conclusions touchant la chronologie de Catherine de Sienne : « Un des disciples de la sainte, Guillaume Flete, à qui Catherine en mourant remit les intérêts de sa famille spirituelle, nous a laissé un sermon panégyrique composé à l'occasion de l'anniversaire de la mort de la grande tertiaire dominicaine. M. Fawtier a publié jadis cette pièce dans ses *Catheriniana* (Rome, 1914). Il cherche aujourd'hui à jeter quelque suspicion sur ce document; mais, à mon avis, sans de sérieux fondements. Or Flete nous dit dans son éloge de Catherine, que M. Fawtier date avec raison d'une

année ou deux après la mort de la sainte, qu'elle avait en mourant quelque trentre-trois ans : *quasi trigesimo tertio aetatis suae anno* (*Catheriniana*, p. 40). En ne donnant pas une formule absolue à son affirmation, Flete témoigne qu'il n'a aucune préoccupation de vouloir identifier l'âge de Catherine avec celui du Christ, mais seulement de dire la chose comme il la sait. Cela démontre aussi que ce document n'est ni l'œuvre de Caffarini ni le produit de son inspiration comme l'insinue M. Fawtier parce que, dans ce cas, l'ardent propagateur du culte de Catherine qu'était Caffarini et qui ne tolérait pas, d'après Fawtier, qu'on s'éloignât d'un iota des données de la *Légende Majeure*, ne se serait pas exprimé de cette façon. Il aurait dit ou fait dire, car le panégyrique de Flete est l'antipode de la manière d'écrire et de penser de Caffarini, il aurait dit trente-trois ans et non pas quelque trente-trois » (Mandonnet, *op. cit.*, p. 17).

Dans un second volume : *Sainte Catherine de Sienne. Essai de critique des sources. Tome II. Les œuvres de Sainte Catherine de Sienne*, Paris, 1930, M. Fawtier est mieux disposé pour les écrits de la sainte que pour ceux de ses hagiographes. Il est même disposé à admettre *grosso modo* l'authenticité des écrits attribués à Catherine par la tradition. Il s'ensuit que sans revenir sur le contenu de son premier volume, M. Fawtier fait beaucoup moins figure d'hypercritique. En effet, comme on le verra dans la suite du présent article, les écrits de sainte Catherine de Sienne et les écrits hagiographiques des compagnons de Catherine appartiennent à la même mentalité et s'appuient les uns sur les autres beaucoup plus que ne le reconnait M. Fawtier. Du fait qu'il réhabilite les écrits de la sainte, nous conclurons qu'il réhabilite sans le vouloir ses hagiographes, du moins dans une certaine mesure.

D'ailleurs, entre ces deux publications de M. Fawtier sur les sources de l'histoire de sainte Catherine, M. Édouard Jordan dans les *Analecta Bollandiana*, t.XL (1922), p. 365 et svv., avait étudié, comme le P. Mandonnet, *La date de naissance de sainte Catherine*. Il avait réfuté, lui aussi, l'argument de M. Fawtier basé sur une interprétation, toute conjecturale et en fait inexacte, de la liste des tertiaires de Sienne. M. Jordan avait remarqué que la *Légende Majeure* n'est pas un document isolé. Si tous les autres documents avaient péri, on serait peut-être tenté de mettre en doute sa sincérité, de considérer comme légendaires fioritures une foule d'anecdotes. Or cette interprétation pessimiste serait téméraire. En tous cas elle est impossible parce que d'autres documents subsistent, contemporains de la sainte, indépendants de Raymond de Capoue et de Caffarini. Il est difficile de mettre en doute les *Miracoli* de l'anonyme florentin. Or non seulement ils confirment, comme on l'a vu, la date traditionnelle de la naissance de Catherine, mais ils fournissent absolument le même portrait spirituel de la sainte dans le même cadre chronologique. C'est ce cadre chronologique que M. Jordan s'est occupé d'abord de fixer une fois pour toutes (*Anal. Bol.*, p. 402-403), en particulier pour ce qui concerne les événements de la jeunesse de Catherine de Sienne plus particulièrement contestés par la critique outrancière. Catherine est née en 1347. A sept ans elle eut sa première vision, ayant pour conséquence un vœu de virginité ; à douze ans, Catherine est tourmentée par ses parents qui veulent la marier et elle se laisse d'abord aller à une période de coquetterie. Sa sœur Bonaventura meurt en 1362 ; on continue à vouloir marier Catherine, mais elle a quinze ans, elle a réfléchi et pris sa résolution. Elle coupe sa chevelure. Sa famille résiste d'abord puis cède aux desseins de la jeune sainte. Celle-ci s'établit dans une retraite qui se poursuit pendant sept ans. C'est au cours de cette retraite qu'elle prend l'habit de tertiaire de saint Dominique. Alors son père Jacopo Benincasa meurt en 1368. Catherine prend l'habitude de la communion fréquente et se mêle décidément à la vie civique de son temps. C'est bien dès l'âge de vingt-trois ans que la sainte se passe de nourriture et elle ne meurt que dix ans plus tard.

Voilà qui ramène aux récits des hagiographes. D'ailleurs le P. Mandonnet en reconnait formellement la valeur (*op. cit.*, p. 6-7) : « La vie de sainte Catherine de Sienne ou pour parler plus exactement l'autorité de la documentation historique de sa vie reste après ces nouvelles recherches ce qu'elle était auparavant... Bien plus, la critique faible et arbitraire à mon avis que vient de subir la documentation historique n'en fait que mieux ressortir la valeur et la solidité. Je ne crois pas qu'il existe au XIVe siècle, dans toute l'hagiographie, une personnalité dont la vie se présente dans son ensemble et son détail avec semblables garanties d'historicité ».

Si l'on veut critiquer Catherine de Sienne, il faut critiquer non ses historiens mais ses faits et gestes. D'ailleurs ces critiques-là n'ont jamais fait défaut, même à l'époque de la sainte. On lui a reproché vivement son grand rôle historique, ce qui est une façon de le confirmer. On a dit qu'en faisant rentrer le pape à Rome elle a été partiellement responsable du grand schisme d'Occident qui s'ensuivit. On alla, dans le parti avignonnais, jusqu'à ranger Catherine parmi le troupeau des *mulierculae*, des femmes à sornettes. Gerson rapporte sans aménité ce prétendu propos du pape Grégoire XI (cité par Pourrat, *La spiritualité chrétienne, Moyen Age*, p. 145) : « Le pape Grégoire XI a reconnu mais trop tard la vérité de ce que je dis. Sur le point de quitter ce monde, tenant entre ses mains le corps du Christ, il a recommandé aux assistants de se méfier de ces hommes et de ces femmes qui, sous le couvert de la piété, vous disent leurs visions imaginaires. Lui-même s'y était laissé prendre et, dédaignant les sages avis de ses conseillers, il avait agi de façon à exposer l'Église à un schisme qui est imminent si le Christ miséricordieux n'y pourvoit. Hélas ! l'horrible réalité du schisme n'a que trop prouvé la vérité des paroles du pape ». Mais on n'a pas le droit de porter sur ces événements des jugements de cette sorte. Non seulement Catherine de Sienne n'avait pas voulu le schisme, mais le schisme, si long et si cruel qu'il ait paru, n'a été après tout dans l'histoire de l'Église universelle qu'un épisode tragique heureusement terminé. D'ailleurs le schisme s'est achevé de telle manière que le pape reste désormais fixé à Rome comme il est naturel puisque là est le siège de son évêché ; et l'on ne voit pas comment ce rétablissement aurait été réalisé si au point de départ il n'y avait pas eu l'énergique action de Catherine de Sienne ramenant Grégoire XI d'Avignon dans la Ville Éternelle.

C'est à bon escient que l'Église catholique a consacré à Catherine de Sienne une vive reconnaissance. Elle avait, du reste, formé de nombreux disciples qui avaient d'abord été les familiers de son existence. Non seulement ils gardèrent précieusement son souvenir, mais ils continuèrent son apostolat et diffusèrent son esprit.

Aussi, après la fin du grand schisme, le pape Pie II était-il très bien fondé à canoniser Catherine de Sienne, le 29 juin 1461. Plus tard Benoit XIII autorisa une fête en l'honneur des stigmates de la sainte, et la fixa au 3 août. Le jeudi avant la quinquagésime fut assigné comme fête du mariage mystique de sainte Catherine avec le Christ. En 1855, des cérémonies solennelles furent ordonnées par Pie IX pour transporter au maître-autel de l'église de la Minerve le corps de la sainte. Enfin, quelques années plus tard, le 17 avril 1866, le même pape déclarait Catherine de Sienne, qui fit rentrer la cour pontificale dans la Ville Éternelle, patronne *secondaire* de Rome, ou plus exactement patronne de la ville après les apôtres Pierre et Paul. — Tous ces honneurs ont été rendus à Catherine de Sienne non point d'après des dires d'hagiographes, mais en considération de témoignages parfaitement historiques.

III. — LES LETTRES.

Tandis que M. Fawtier dans le tome I de son ouvrage semblait un grand pourfendeur de l'histoire traditionnelle de la sainte parce qu'il se méfiait des hagiographes Caffarini et Raymond de Capoue, dans le tome II du même ouvrage, tome où il étudie les œuvres de sainte Catherine et spécialement sa volumineuse correspondance, il donne une impression tout à fait contraire. Par malheur, on ne possède pas encore une édition des lettres de Catherine de Sienne qui soit absolument critique. Il s'ensuit que dans l'état actuel des études catheriniennes il est très difficile, et même réellement impossible de fournir une preuve apodictique de l'authenticité de chaque morceau d'un grand nombre des lettres imprimées sous le nom de Catherine de Sienne. Elles forment un total de 373, tandis qu'il ne reste plus que huit textes originaux ou plutôt huit des lettres dictées par Catherine à l'un ou l'autre de ses secrétaires bénévoles. On peut même constater, grâce à ces huit textes privilégiés, que les éditeurs de la correspondance de la sainte, dès le début, n'ont pas hésité à mutiler les textes qui étaient en leur possession. La première opinion risquerait donc d'être pessimiste concernant la valeur d'authenticité de cet ensemble épistolaire dans l'état où il nous est parvenu. Mais c'est alors que l'œuvre de M. R. Fawtier empêche que la critique ne s'exerce de façon outrancière. Étudiant de près les mutilations subies, et cela grâce aux huit textes originaux, M. Fawtier a remarqué qu'elles n'entachent aucunement la valeur authentique des parties publiées. D'autre part il a pu dénombrer, classer, dater, suivre dans les péripéties de leurs dépendances ou indépendances mutuelles les quelque vingt-six manuscrits qui dès le XVe siècle, avant les collections imprimées, constituent les collections partielles de l'ensemble en train de se grouper. Et si l'on n'a plus ces textes originaux, on a de bonnes raisons de se fier à ces très anciens groupes de lettres manuscrites.

Au reste, il circule d'un bout à l'autre de la correspondance de Catherine de Sienne un souffle merveilleux, une psychologie surnaturelle, un ton inimitable qui ne trompent point, non certes l'aveugle érudition du philologue, mais les fines antennes de l'intuition du philosophe. J'entends ici par philosophe non le remueur d'idées générales mais le psychologue qui sait décrire les cas concrets, c'est-à-dire historiques. Aussi M. Fawtier, qui ne manque pas de cette finesse, n'hésite point à déclarer que c'est surtout dans les lettres qu'il découvre l'âme de sainte Catherine de Sienne, p. 235-236 : « Les hagiographes nous montrent dans sainte Catherine une incarnation divine, un être dont tous les actes laissent apparaitre derrière eux la puissance de l'Éternel dans toute sa majesté. Si elle parle, Dieu parle par sa bouche, si elle ordonne, c'est à peu de choses près la voix sur le Sinaï. A son appel, les grands s'humilient, les guerres s'apaisent, le souverain pontife lui-même, le vicaire de Jésus-Christ, a recours à elle et obéit à ses inspirations. Elle n'échoue jamais dans ses entreprises; si la croisade n'a pas eu lieu, c'est qu'elle n'en a jamais fixé la date; si l'Église est divisée par le schisme, c'est que Dieu le voulait ainsi et parce qu'elle l'avait prédit. Catherine devient une sainte autoritaire et presque sans aucune grâce. Son aspect fait trembler, elle n'attire pas ». Il faut laisser à M. Fawtier, la responsabilité de ce jugement caricatural porté contre les hagiographes. Mais il est bien évident que leur genre littéraire aboutit à créer en série des personnages hiératiques, stéréotypés et que ce qui est spécialement remarquable est que Caffarini et Raymond de Capoue, malgré leur piété classiquement hagiographique, aient laissé des portraits si vivants de leur sainte. Mais là où M. Fawtier a pleinement raison, c'est lorsqu'il demande de chercher non plus dans Raymond de Capoue et Caffarini, mais dans la correspondance, les plus fines notations psychologiques qui permettront de rendre encore plus vivante et réelle la physionomie spirituelle de Catherine. « Si nous lisons sa correspondance, écrit R. Fawtier, nous trouvons une petite religieuse à l'âme haute, dévorée du désir de servir l'Église, s'y efforçant bien avant que Raymond de Capoue n'ait été chargé de sa direction. Si son cœur est grand, ses moyens sont faibles, purement humains. Elle ne commande nullement aux grands de ce monde, elle les prie et ils ne l'écoutent pas. Elle a voulu la croisade, elle l'a crue toute proche, et la croisade ne s'est pas faite; et, en réponse à ses sollicitations, elle n'a obtenu que de bonnes paroles et encore parce que sa requête coïncidait avec les bulles pontificales... ». Cependant il ne faudrait pas minimiser, à cause des difficultés avec lesquelles les lettres nous la montrent aux prises, la courageuse action spirituelle de Catherine. Si les lettres montrent une âme en butte aux misères, cette âme ne se décourage pas malgré les échecs et les incompréhensions. Un extraordinaire optimisme divin la meut toujours en avant. Les lettres nous font atteindre l'intimité spirituelle de la sainte avec ses familiers, « avec eux elle est profondément humaine et c'est pour cela qu'elle est une véritable sainte ».

L'impression qu'on retire de la lecture des lettres n'est d'ailleurs aucunement celle d'une personne suppliante ou larmoyante. Qu'elle s'occupe de politique religieuse ou de direction mystique, cette correspondance qui s'adresse à des hommes d'état ou à des moines, à des cardinaux, ou à des humbles, est le fait d'une âme volontaire, d'une âme d'acier. On y lit souvent « *io voglio* », je veux. Elle n'use pas d'atermoiements et là où il s'agit de se convertir elle dit à Étienne Maconi : « Je t'écris avec le désir de te voir trancher et non pas dénouer... afin que tu puisses plus vite courir ». Elle déteste les mièvreries et réclame de ses disciples qu'ils « se détachent du lait des consolations mentales et actuelles pour manger le pain dur et moisi des tribulations spirituelles et temporelles, qu'ils

aient en horreur les œuvres de l'enfance, que le chien de leur conscience aboie et morde » (Voir de Boissieu, *Sainte Catherine dans ses lettres*, p. 93-122, dans *Catherine de Sienne, sa vie, son œuvre et sa doctrine*, par Bernadot, etc...).

Ces lettres joignent les préoccupations de ce monde aux préoccupations essentiellement spirituelles, mais de telle manière que le temporel n'y est plus qu'annexé au spirituel. Rien n'est plus instructif en ce sens qu'une lettre que Catherine écrit à un ami de Pétrarque, le cardinal Bonaventure de Padoue (Édit. Gigli, t. I, p. 217). On y voit, comblé par l'examen de soi-même et la comparaison de soi-même avec Dieu, tout l'entre-deux qu'il y a entre la vie de chaque jour et les vérités éternelles :

« Au nom de Jésus crucifié et de la douce Marie, Très Révérend Père dans le Christ, le doux Jésus, moi Catherine la servante et l'esclave des serviteurs de Jésus-Christ, je vous écris dans son précieux sang, avec le désir de vous voir une colonne ferme et stable dans le jardin de la sainte Église... en vous fortifiant dans les vraies et solides vertus par la connaissance de vous-même, afin que vous puissiez faire parfaitement dans la sainte Église ce que vous êtes appelé à y faire. Si vous ne le faites pas, Dieu vous reprendra rigoureusement... O mon très cher Père, ne dormons plus, maintenant qu'il faut veiller, mais appliquons-nous avec ardeur à nous connaître et à connaître l'infinie bonté de Dieu en nous, afin de travailler comme de bons ouvriers dans le jardin de la sainte Église, chacun selon ce qu'il nous est donné de faire pour l'honneur de Dieu, le salut des âmes, la réforme de la sainte Église et pour le progrès de la cause d'Urbain VI le véritable Souverain Pontife. Soyons humbles et patients, et reconnaissons-nous dignes de la peine et indignes de la récompense qui suivra la peine. Anéantissons notre volonté perverse dans le sang de Jésus crucifié, et suivons sa douce doctrine. Je ne vous en dis pas davantage. Demeurez dans la sainte et douce dilection de Dieu. Doux Jésus. Jésus amour ».

Ainsi la sainte procède par un développement où l'on reconnaîtrait comme des strophes rythmées, l'inspiration religieuse y entraînant comme une inspiration lyrique. Le mot inspiration n'est pas trop fort. Ces lettres ne sont pas des raisonnements à froid. Si la raison y parle c'est par des cris du cœur. Catherine dictait au nom de Dieu et ce qu'elle dictait confinait déjà à son oraison. Il y a dans les lettres des morceaux privilégiés qui rappellent de très près le contenu de l'ouvrage écrit par Catherine dans une sorte d'extase, le célèbre *Dialogue*.

IV. — LE DIALOGUE.

On sait, grâce aux témoins du procès de canonisation, grâce aussi à Raymond de Capoue, que le *Dialogue* de sainte Catherine de Sienne est fait de l'ensemble des propos qu'elle tenait devant ses familiers, propos tenus à l'interlocuteur divin alors qu'elle se trouvait en un certain état d'exaltation extatique, propos qu'elle trouvait pourtant la force et la liberté de dicter tantôt à Barduccio Carrigiani, tantôt à Étienne Maconi, ou à Veri di Landoccio (Fawtier, *op. cit.*, t. II. *Les Œuvres de sainte Catherine de Sienne*, p. 338-352).

A la fin du *Dialogue*, le Dieu de Vérité qui instruisait la sainte a résumé lui-même l'œuvre et la doctrine (édit. Hurtaud, t. II, p. 321-324). Catherine lui avait adressé quatre demandes auxquelles il fournit quatre réponses en précisant en quoi consiste exactement l'obéissance spirituelle. Les quatre souhaits de la sainte peuvent se formuler ainsi : connaître pour elle la vérité, que Dieu fasse miséricorde au monde, qu'il vienne en aide à l'Église, que sa Providence s'étende à tout. Bien entendu le Père Céleste prend de tels désirs en pleine considération. Ne sont-ils pas ses propres volontés ? Ne constituent-ils pas ses propres œuvres réalisées jusqu'au bout et toujours, du moins pour ce qui est des trois derniers vœux ? Aussi a-t-on bien résumé le *Dialogue* en détachant comme pour la mettre en exergue la phrase très connue : « Sache, ma fille, que je suis celui qui est et que tu es celle qui n'est pas ». Savoir qu'on n'est rien, que péché, savoir que Dieu est tout, voilà l'essentiel : « Je suis celui qui suis et sans moi rien n'a été fait sinon le péché qui n'est pas ». Évidemment, dans une telle mystique, le sentiment de l'humilité se manifeste directement au premier plan de la conscience. Cette humilité n'est pas une simple attitude : elle est suprême connaissance, fruit de l'intelligence parfaite, primordial jugement de valeur. Savoir pour être humble, être humble pour déborder de la divine charité, telle est la voie qu'indique sainte Catherine de Sienne, qui se donne non seulement comme docteur mais comme écho de Dieu dans une révélation privée.

La charité, née de l'humilité et de la connaissance, sera menacée au contact du monde. Mais son premier fruit sera la patience. On distinguera même les progrès de l'âme à ce que cette patience deviendra à son tour de plus en plus une joie. C'est que la vie intérieure commencée dans la crainte peut grandir dès ce monde jusqu'au ravissement de l'extase. Pour ce passage de la terre au ciel, il n'est qu'un « pont », le Verbe incarné. D'autre part si elle est poussée vers le ciel, l'âme fervente ne néglige pas pour cela la terre. Elle a un rôle d'apostolat à jouer dans l'Église : « Prends tes sueurs, dit le Père Éternel à la sainte, prends tes larmes, puise-les à la source de ma divine charité et avec elles, en union à mes autres serviteurs lave la face de mon épouse. Je te promets que ce remède lui rendra sa beauté ». L'épouse du Père dans ce langage, c'est l'Église. Ainsi l'ascension mystique n'existe pas si elle n'a pour corollaire un zèle apostolique au service de l'Église. Mais à la base de cette ascension, comme pour chacune de ses étapes, la source du sentiment religieux est la connaissance dogmatique. « Revêtez-moi, Vérité Éternelle, implore la sainte, revêtez-moi de vous-même afin que je passe cette vie mortelle dans la véritable obéissance et dans la lumière de la foi très sainte dont vous avez à nouveau enivré mon âme » (Voir Cathala, *La doctrine du Dialogue*, p. 66-93, dans *Sainte Catherine de Sienne, sa vie, son œuvre et sa doctrine*, par Bernadot, etc...).

Cette mystique vécue reste une théorie de la connaissance religieuse ; et c'est peut-être ce qui est le plus caractéristique dans la doctrine du *Dialogue*. Mais Catherine, qui distingue avec l'orthodoxie catholique divers degrés dans la perfection humaine (par exemple cinq degrés avec le don des larmes, voir la dernière partie du *Dialogue*), ne fait aucunement de ces degrés de perfection des degrés de vision ou même simplement d'éclairement contemplatif. Elle ne confond pas la profondeur métaphysique et spirituelle avec l'affleurement psychologique. On connaît la petite « scène » où elle reproche presque au Christ de l'avoir abandonnée dans sa prière. Où était-il ? Et le Christ de répondre qu'il n'était pas absent, encore qu'il ne manifestât point sa présence. Pour le plus grand bien de

l'âme, Dieu, si l'on ose dire, joue « à cache-cache » avec elle. C'est une grave imperfection que le dépit mystique de l'âme insatisfaite :

« Cet amour-propre spirituel cause parfois à l'âme un plus grand dommage, lorsqu'elle s'attache uniquement aux consolations intérieures et à ces visions dont souvent je favorise mes serviteurs. Dès qu'elle s'en voit privée, elle tombe dans la tristesse et l'ennui. Il lui semble qu'elle a perdu la grâce quand je me retire ainsi de son esprit. Comme je te l'ai dit, je m'en vais et je reviens dans l'âme, non que je lui retire la grâce, mais seulement le sentiment qu'elle en a, pour la conduire à la perfection ».

Catherine de Sienne considère donc la nuit mystique comme un phénomène nullement exceptionnel. C'est une épreuve nécessaire à l'âme vraiment chrétienne :

« C'est alors qu'elle se désole ; elle croit être descendue en enfer en se sentant sevrée de la joie qu'elle éprouvait, et exposée aux attaques de nombreuses tentations. Quelle ignorance en ce jugement, et comme elle se laisse abuser par son amour-propre spirituel !.. Comme elle connaît peu la vérité! Elle ne doit pas ignorer cependant que je suis en elle, que moi seul suis le Souverain Bien, que c'est moi qui garde sa volonté dans le bien au temps de la lutte et l'empêche de courir en arrière à la recherche de son plaisir ».

La grâce du Christ est ainsi décrite comme une activité du Christ, perpétuelle présence et non simple dépôt abandonné au libre arbitre humain. La grâce est d'autant plus active que l'âme se croit plus abandonnée :

« Bien plutôt l'âme doit-elle s'abaisser, s'estimer indigne de la paix et du repos de l'esprit. C'est à cette fin que je me retire d'elle. Je désire l'amener à s'humilier et à reconnaître ma charité envers elle, dans cette bonne volonté que je lui conserve au milieu des tentations. Je ne veux pas qu'elle se contente du lait de la douceur dont j'asperge son visage : il faut qu'elle s'attache au sein de ma vérité et qu'elle en tire la chair en même temps que le lait. Elle y trouvera le lait de ma charité, mais par la chair du Christ crucifié, par sa doctrine dont je vous ai fait un pont par lequel on peut arriver jusqu'à moi » (*Dialogue*, ch. 70).

Bref c'est la vérité théologique qui sauve, et non pas l'expérience religieuse immédiatement ressentie, encore que les dogmes doivent être expérimentés en un sens par la méditation, et comme vécus. La vie spirituelle est faite d'actes de charité qui supposent des actes de foi.

Il doit être bien entendu que, si pure que soit sa doctrine, les révélations de sainte Catherine de Sienne ne sont que des révélations particulières. On ne doit pas les mettre sur le même pied que l'Évangile, le dogme ou la tradition patristique. Ainsi, si l'on a allégué (Hauck, *Real Encyclopädie*, t. XII, p. 322, repris par F. Sartiaux, *Foi et science au Moyen Age*, p. 167) que la Vierge révèle à sainte Catherine de Sienne qu'elle n'a pas le privilège de l'Immaculée Conception (tandis qu'elle aurait assuré le contraire à sainte Brigitte), il ne faut tirer aucune conclusion de telles particularités; à supposer d'ailleurs que les textes incriminés soient authentiques; pour ce qui concerne les œuvres de sainte Catherine il n'en existe pas actuellement d'éditions critiques auxquelles on puisse se fier.

Au *Dialogue* il faut ajouter les *Oraisons*, au nombre de vingt-quatre. Ces oraisons ont été prononcées par sainte Catherine et recueillies par ses disciples. On en possède un manuscrit antérieur à 1398 (Fawtier, II, p. 353, on peut les dater de 1376 à 1380). Elles sont donc, comme le *Dialogue*, contemporaines des dernières années de la sainte. Ce sont comme les points culminants parmi ces dictées de Catherine dont un certain nombre ont formé le *Dialogue*. Tout le pathétique de l'existence extraordinaire que mène la sainte à cette période de sa vie trouve dans les *Oraisons* son épanchement. On dirait que Catherine, tout en restant chaudement dévouée à la cause du pape à Rome, surtout maintenant que le schisme se prépare ou commence, se rend compte de plus en plus que les misères humaines, répandues partout, n'épargnent pas l'Église de la terre. De plus en plus elle ne met son espérance qu'en Dieu. Les *Oraisons* représentent comme une suprême conversion, une nouvelle ascension, parce qu'un ultime détachement. Quant à la doctrine qu'on y trouve, c'est un appel toujours plus ardent à la lumière divine, un regret de l'avoir longtemps trop méconnue, d'autant plus vif que maintenant la sainte entrevoit davantage cette lumière. Le *leit-motiv* est souvent : « Je ne t'ai pas connu, toi, la vraie lumière ». Ainsi se produit-il que ces effusions brûlantes des *Oraisons* plus engagées encore dans l'extase de la sainte que ne l'étaient bien des passages du *Dialogue*, ne constituent pourtant que l'aboutissement de la même doctrine et comme son faite vécu. C'est, de plus en plus transposé au plein de la prière, le thème, tant de fois esquissé dans un passage d'une lettre ou développé dans le *Dialogue* avec le Dieu de la vérité, de « la double connaissance de Dieu et de soi-même » (Voir Bernadot, *Les Oraisons*, p. 133-140, dans *Sainte Catherine de Sienne, sa vie, son œuvre, sa doctrine*).

Quel est donc le secret de Catherine, du moins le message essentiel qui rend compte à la fois de son intellectualisme doctrinal, de ses épanchements affectifs riches en images et en symboles, de son activité presque dévorante? Les historiens de la spiritualité catherinienne se le sont bien des fois demandé ; et de plus en plus ils se mettent d'accord : l'essentiel de cette spiritualité, commune richesse des derniers écrits doctrinaux et de la vie tout entière de sainte Catherine, est une doctrine de la foi vive intellectuelle.

V. — LA DOCTRINE DE LA FOI VIVE INTELLECTUELLE

Le P. Deman a bien posé le problème (*La vie théologique chez Catherine de Sienne*, V S., supplém., octobre 1934). « Sainte Catherine fut une créatrice. Sa vie fut de réaliser. Sous prétexte que sa pensée fut de la meilleure qualité théologique, rien ne serait paradoxal comme de voir en elle une femme savante à qui les idées sont la raison de vivre... Catherine est une volonté. Catherine est un feu. Elle commande, elle domine, elle subjugue». Il n'est guère possible de mieux vérifier jusqu'ici l'idée que s'est faite M. Bergson des grands mystiques. Or dans une telle vie, quelle est la place de la pensée, puisque la pensée en Catherine est si caractéristique? Quelle est dans cette sainteté et dans cet apostolat le rôle de la théorie, puisque la pensée de Catherine est essentiellement théologique? La vie spirituelle en général, celle de Catherine en particulier, apparaîtront-elles comme affaires d'émotions utilisant simplement des vérités religieuses, ou bien s'agit-il d'une idée centrale qui s'incarnerait des choses de ce monde et ferait vibrer tout l'orchestre des émotions mystiques?

Le P. Garrigou-Lagrange formule en termes excel-

lents la solution du problème. L'idée animatrice, dans la doctrine de sainte Catherine comme dans sa vie, c'est la foi (*La foi selon sainte Catherine de Sienne*, V S., décembre 1935, p. 237). On pourrait citer, à l'appui, des textes du *Dialogue*, ch. 167 : « Dans la lumière de la foi, y confie la sainte, je suis forte, constante et persévérante. Dans la lumière de la foi, j'espère ; elle ne me laisse pas défaillir dans le chemin ; cette lumière m'enseigne la voie, et sans elle j'irais dans les ténèbres ». La connaissance de Dieu dans la foi aide à la connaissance corrélative de soi-même. Ainsi le miracle de l'Incarnation nous convie-t-il à l'humilité. Le péché apparait surtout à Catherine comme un aveuglement de l'âme.

« L'âme qui se tient dans cette douce retraite de la connaissance de soi-même et de la bonté de Dieu, s'humilie intérieurement car ce qui n'est pas ne peut s'enorgueillir. Elle voit qu'elle n'est pas pour elle, mais pour Dieu, et le feu de sa charité augmente en reconnaissant qu'elle tient de Dieu l'être et toutes les grâces qui y sont ajoutées... L'âme conçoit alors une sainte haine contre la sensualité, et elle s'unit par l'amour de Dieu, qui est la force suprême, au moyen des vraies solides vertus ».

La foi est l'âme de l'apostolat. « Il en est comme du vase que l'on remplit à la fontaine. Si on le retire de la source pour boire, il est bientôt vide. Mais si on le tient plongé dans la source, on peut y boire toujours, il demeure toujours plein. Ainsi en est-il pour l'amour du prochain, spirituel ou temporel » (*Dialogue*, ch. 64).

La fausse incompatibilité entre la vie active et la vie contemplative n'est jamais mise en avant par sainte Catherine de Sienne. Sa théorie est au contraire celle de la « cellule intérieure » qu'on transporte jusque dans les pires voyages de ce monde. Son état religieux est l'état mixte, à la fois actif et contemplatif, vanté par saint Thomas d'Aquin comme supérieur à un état de vie qui serait seulement contemplatif. Bref, l'école d'ancienne spiritualité dominicaine, où sainte Catherine est au premier rang, ne diffère pas par l'essence de ses doctrines de l'école nouvelle (voir l'article ARINTERO). Il est remarquable que les psychologues modernes, E. Seillière, H. Bergson, se bornant à des constatations relativement positives, aboutissent aussi à cette conclusion que le plus contemplatif peut souvent être le plus actif. Cependant dans le cas de sainte Catherine de Sienne, ce qui semble extraordinaire c'est le mélange des données dogmatiques en apparence revêtues encore de leur vêtement scolastique, abstrait, didactique, avec des sentiments ardents à l'extrême, exprimés dans un vocabulaire qu'on pourrait appeler « romantique ».

C'est que la foi, selon sainte Catherine, est dynamogénique comme l'idée est dynamogénique. La foi est, pour elle, bien moins un énoncé mystérieux qu'une vérité émouvante. C'est parce que sa foi est intellectuelle de cette manière-là qu'elle meut.

« La foi, dit la sainte (*Dialogue*, ch. 29), est une lumière que nous avons reçue par le baptême et qui nous montre la route qui conduit à la vie éternelle ». Elle dit encore (*Dialogue*, ch. 45) : « La foi est la pupille de l'œil de l'intelligence : sa lumière fait discerner, connaitre et suivre la voie et la doctrine de la vérité, le Verbe incarné. Sans cette pupille de la foi, l'âme ne saurait voir. Elle ressemblerait à un homme qui aurait bien des yeux mais dont la pupille, par laquelle l'œil voit, serait recouverte d'un voile. L'intelligence est l'œil de l'âme, et la pupille de cet œil, c'est la foi ». En rapportant cette définition, le P. Garrigou-Lagrange (*op. cit.*, p. 238) ne peut s'empêcher de compléter une de ses phrases par une parenthèse : « Sans cette pupille de la foi l'âme ne saurait voir (dans l'ordre du salut) ». Certes sainte Catherine de Sienne souscrirait à cette addition, ou plutôt à cette sourdine... Il n'en reste pas moins vrai que cette sourdine n'a pas été mise par Catherine elle-même.

Selon Catherine, le propre de l'homme est la raison. La grâce, qui ne détruit pas la nature, est une intussusception, une augmentation vitale et interne de la raison. C'est la raison humaine élevée au niveau du surnaturel, qui gouverne les vertus, non seulement à partir de l'humaine prudence, mais à partir des actes de foi, d'espérance et de charité, lesquels sont les premiers principes de la raison chrétienne. Là-dessus, Catherine de Sienne s'est exprimée clairement (*Dialogue*, ch. 98) : « Le Dieu Éternel lui dit... Tu sais pour l'avoir appris de moi que, sans la lumière de la raison nul ne peut trouver la voie de la vérité et que cette lumière de la raison vous la tenez de moi la Vraie Lumière. Elle est en vous par l'intelligence et par la clarté de la foi que je vous ai communiquées dans le saint baptême, si vous ne vous en êtes pas privés par vos défauts ». L'ordre des sacrements de l'Église est nécessaire à cette amélioration lumineuse des cœurs. « Dans le baptême par la vertu du sang de mon Fils unique vous recevrez la forme de la foi et cette foi s'exerce et produit des actes en union avec la lumière de la raison ». Raison et foi se complètent en réalité et c'est bien à tort qu'on s'emploie le plus souvent à les opposer.

« La raison est éclairée par cette lumière de la foi qui vous donne vie et vous fait marcher dans la voie de la vérité. Avec cette lumière, vous parvenez à moi, la vraie Lumière ; sans elle, vous iriez vous perdre dans les ténèbres. — Deux illuminations issues de cette lumière vous sont nécessaires ; et même à ces deux j'en ajouterai une troisième. — La première illumination doit vous faire connaître la fragilité des choses du monde qui passent comme le vent. Mais vous ne la pourrez bien comprendre si vous ne prenez conscience tout d'abord de votre propre fragilité et combien elle est inclinée par une loi perverse, imprimée dans vos membres, à se révolter contre moi, votre Créateur... ».

Il est ainsi des degrés plus ou moins élevés dans la double lumière de la foi et de la raison. Il est des clartés qui poussent aux raffinements de l'ascèse. Il en est d'autres, plus précieuses encore qui invitent impérieusement à l'amour de Dieu et au renoncement à sa volonté propre. Voir Lemonnyer, *Notre Vie spirituelle à l'école de sainte Catherine de Sienne*, p. 105-138.

Mais ce qui est le plus délicat dans la doctrine de sainte Catherine de Sienne, ce n'est pas de suivre le développement de la grâce surnaturelle dans la vie de l'âme, c'est de préciser les conditions de l'insertion de la lumière surnaturelle, là où elle commence à se mêler à la lumière purement naturelle de la raison. La sainte donne à ce sujet une précision intéressante dans une lettre au Florentin Ristoro Carrigliani (lettre 242) :

« Il faut exciter, dit-elle, la lumière naturelle pour mépriser le monde et embrasser la vertu, et chercher avec cette lumière le bien où il est ; en le cherchant ainsi nous le trouverons en Dieu, et nous verrons l'amour ineffable qu'il nous a montré par le moyen de son Fils, et son Fils, par son sang répandu pour nous avec tant d'amour. Avec cette première lumière naturelle qui est imparfaite, nous acquerrons une lumière surnaturelle parfaite, répandue par la grâce dans nos âmes et qui nous attachera à la vertu en nous fortifiant dans tous les lieux, dans tous les temps, dans toutes les positions où Dieu nous placera, nous confor-

mant toujours à sa douce volonté que nous verrons ne vouloir autre chose que notre sanctification. Ainsi la première lumière, si nous la développons, nous prépare et la seconde nous lie et nous unit à la vertu ».

Bref, c'est dans la connaissance de nous-même que le surnaturel vient se mêler au naturel, faisant de nos jugements de valeur : humilité, discernement, patience, force, des actes tout baignés de charité en même temps que de prudence.

La doctrine catherinienne, qui fait la part si grande à l'intellectualisme, ne se borne pas à un socratisme simpliste. La connaissance n'entraîne pas la vertu. C'est que Socrate avait ignoré ces réalités essentielles que sont le péché originel et l'égoïsme humain. Mais, une fois le lien rompu avec le péché humain, la lumière accomplira dans l'âme son œuvre d'assainissement et de bonification. Il s'agit du reste d'une sorte de connaissance profonde, vitale qui constitue le fond de l'âme et ne se borne pas à des propositions formulées du bout des lèvres. Cette remarque doit faire pressentir que Catherine de Sienne a été une très grande théologienne. En effet, ce qui était à expliquer métaphysiquement et spirituellement, ce n'était pas le bien qui est de l'être, c'était le mal, en particulier ce mal moral, si étrangement greffé sur ce bien. Comme le note le P. Deman (*Op. cit.*, p. 11) : « Selon des conceptions plus répandues, ce qui demande explication c'est que l'homme fasse le bien ; selon Catherine, il faut expliquer qu'il en vienne à faire le mal. Là, on recherche les causes du bien parce qu'on estime que naturellement l'homme incline plutôt vers le mal. Ici, persuadé qu'en son fond et à l'origine de sa vie morale l'homme veut le bien, on recherche les causes du mal. D'où le fameux *amour-propre* de Catherine, principe de la déviation d'une tendance naturelle. Encore dira-t-elle qu'il nous fait chercher le bien où il n'est pas, non qu'il nous incline au mal. Ôté l'obstacle, la nature joue. Et pourvu que l'on ait connu le bien, naturellement on l'aimera. Catherine s'est expliquée là-dessus dans un texte qu'aurait pu écrire le philosophe le plus attentif à ses mots : « L'âme, de sa nature, toujours désire bien et chose bonne ; mais son erreur consiste en ceci que, la ténèbre de l'amour-propre lui ayant ôté la lumière, elle ne cherche pas le bien où il est ».

Un miracle seul, il est vrai, peut alerter la lourde ignorance humaine : c'est le miracle de Jésus et de son sang. Mais une fois le cycle miraculeux commencé, il se poursuit dans la logique de la charité (*ibid.*, p. 8) : « L'homme est ainsi fait qu'il est ému de se voir aimé et que bientôt il aime de retour celui qui l'aima le premier. C'est ainsi que naît l'amour de Dieu dans le cœur de l'homme : *dall' amore col lume s'acquista l'amore* ». Catherine écrit au cardinal Pierre de Lune, le futur antipape Benoit XIII :

« C'est dans le sang du Rédempteur que nous connaissons la vérité à la lumière de la Très sainte Foi, qui éclaire l'œil de l'intelligence. Alors l'âme s'embrase et se nourrit dans l'amour de cette vérité ; et par amour de la vérité elle préférerait la mort à l'oubli de la vérité. Elle ne tait pas la vérité quand il est temps de parler, car elle ne craint pas les hommes du monde ; elle ne craint pas de perdre la vie, puisqu'elle est disposée à la donner par amour de la vérité. Elle ne craint que Dieu seul. La vérité reprend hautement parce que la vérité a pour compagne la sainte justice, qui est une perle précieuse qui doit briller en toute créature raisonnable, mais surtout dans un prélat. La vérité se tait quand il est temps de se taire ; et en se taisant, elle crie par la patience, car elle n'ignore pas, mais elle discerne et elle connaît où se trouve plus l'honneur de Dieu et le salut des âmes... Cher Père, passionnez-vous pour cette vérité, afin que vous soyiez une colonne dans le corps mystique de la sainte Église, où il faut répandre la vérité ; car la vérité est en elle, et parce qu'elle est en elle, elle veut qu'elle soit administrée par des personnes qui en soient passionnées et éclairées, et non par des ignorants qui sont séparés de la vérité ».

Certes, ce dogme d'où naîtra l'amour n'a pas à se présenter sous les détails d'une scolastique disputeuse. Il a sa logique cependant ; et si ce n'est pas la logique de la spéculation sèche, c'est la logique du développement de la charité. Il existe un ordre (ou même sans doute plusieurs ordres) pour prier et pour vivre la vérité catholique. Dans ses *Lettres*, la sainte répète souvent que le résumé de ce dogme d'où jaillit l'amour : c'est le *sang* de Jésus. C'est aussi la *miséricorde* du Christ. D'une manière ou d'une autre c'est ce qui se symbolise dans l'*Agnus Dei*. Quant au développement de cette dogmatique de l'amour, n'est-ce pas celui même du célèbre *Dialogue?* L'autre titre de cet ouvrage peut paraître à cet égard suggestif : *Le livre de la Miséricorde*. Catherine n'a nullement la prétention de réduire tous les dogmes (qui ont chacun leur mystère et leur merveille irréductibles) à un seul dogme qui serait par exemple celui de la Rédemption par Jésus-Christ. Mais c'est spécialement autour de ce dernier dogme que sa piété s'organise, aimant en Jésus le Sacré Cœur penché sur la misère humaine et saignant pour l'humanité. La dogmatique de l'Eucharistie, celles de l'Esprit-Saint et de la Trinité, viennent alors prendre place à leur tour dans la méditation et dans la vie, au fur et à mesure que la contemplation amoureuse du *sang* de Jésus discernera d'autres merveilles, et sur chacun des sujets, progressera.

Sainte Catherine de Sienne en vient, si l'on peut dire, à « mimer » la théologie à force de la vivre. Plus adéquat que le geste du prédicateur, l'attitude de son corps devient pendant toute sa vie celle du mystère de Jésus, jusqu'aux stigmates y compris. N'est-ce pas un fait acquis en psychologie positive que toute pensée se joue et esquisse une action? C'est pour cela que la plus vive des pensées, celle du mystique, va jusqu'aux ultimes réalisations temporelles et aussi jusqu'à l'imprégnation des traits du visage par une attitude foncière qui dépasse de beaucoup les tâches banales et transitoires de l'existence. Il importe d'avertir que cette « mimique » d'une sainteté authentique ne saurait être comparée avec la mythomanie des êtres puérils ou hystériques chez qui l'imagination dégénérée et débridée n'est plus exactement au service d'une intelligence personnelle prudemment dominatrice. Certes l'imagination du mystique est vive, abondante, osée ; et il suffit de lire quelques pages du *Dialogue* de sainte Catherine de Sienne pour s'en convaincre. Mais le symbolisme le plus ardent reste dans les écrits de la mystique siennoise un moyen d'expression : la juste orchestration d'une idée dogmatique. L'hystérique au contraire vit un rêve stupide, décousu, tandis que le mystique vit un dogme (voir Dide, *L'hystérie et l'évolution humaine*, Paris, 1935). Sainte Catherine de Sienne vit son dogme avec une si parfaite santé spirituelle qu'on ne rencontre chez elle aucune complication dogmatique surérogatoire. Elle n'a pas écrit des dizaines de volumes ; et si ses lettres sont nombreuses (encore que beaucoup soient

perdues pour nous) c'est qu'elle avait à répéter à beaucoup de correspondants les mêmes vérités qui sauvent. Aussi cette catholique, cette dominicaine, cette thomiste, qui a reçu — bien sûr! — son instruction dogmatique d'un entourage dominicain, n'est-elle pas confinée dans un esprit d'école. Cependant elle est si précise et si personnelle dans sa doctrine mystique qu'elle mérite d'être caractérisée comme chef d'une école ou plutôt comme l'un des chefs de la grande spiritualité catholique. Que représente-t-elle donc de spécifiquement original par rapport aux spiritualités qui l'ont précédé et dont elle a profité?

VI. — SOURCES, APPARENTEMENTS, ORIGINALITÉ DE CETTE DOCTRINE.

Catherine de Sienne, avant même d'être considérée comme tertiaire dominicaine, doit-être considérée comme faisant partie d'une sorte de vaste famille spirituelle de pieuses femmes que l'on retrouve pendant tout le moyen âge (Pourrat, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. II, p. 140 sq.). Parmi ces pieuses femmes, dont le rayonnement historique a souvent été considérable, on trouve surtout des bénédictines, puis des cisterciennes héritières d'une piété bénédictine. On y trouverait dès le XIIe siècle sainte Hildegarde, la visionnaire prophète de Disibodenberg. Certes, il ne peut être question de comparer trop directement ces deux saintes. Mais Hildegarde dictait en langue vulgaire à un secrétaire. Et c'est parce que les langues vulgaires étaient moins reçues au XIIe siècle qu'au XIVe siècle, que le secrétaire d'Hildegarde prenait soin de rédiger ensuite en latin. Outre ses écrits mystiques, la sainte de Disibodenberg dicta une immense correspondance adressée aux papes, aux empereurs, aux évêques, aux chefs d'ordres, abbés, etc... C'est que comme Catherine de Sienne elle avait une mission à remplir pour le salut de l'Église. Au XIIIe siècle, sainte Gertrude-la-Grande, au couvent d'Helfta, vit une mystique où le Sacré-Cœur et l'Eucharistie sont à l'honneur de la même manière que dans la mystique de la sainte siennoise. Selon ses *Révélations*, Gertrude éprouve dans sa poitrine les battements du Cœur de Jésus, et voilà qui rappelle un peu l'échange des deux cœurs raconté par Raymond de Capoue, l'hagiographe de Catherine. Dans le même monastère d'Helfta, à la fin du XIIIe siècle, sainte Mechtilde de Magdebourg médite aussi sur l'Eucharistie et le Cœur de Jésus. Comme Catherine de Sienne, elle aura les stigmates, invisibles il est vrai. La première moitié du XIVe siècle, époque toute proche de celle de sainte Catherine de Sienne, présente un cas encore plus comparable : celui de Sainte Brigitte de Suède. Cette dernière se rattache à l'école cistercienne de Gertrude et de Mechtilde. Ses extases, comme il adviendra à Catherine, lui donnent une grande autorité. Brigitte se rendit à Avignon en 1346, et, ainsi que le fera trente ans plus tard et avec plus de succès sainte Catherine de Sienne, elle préconisa avec ardeur le retour du pape à Rome. Lorsqu'elle se déclare chargée de purifier l'Église, lorsqu'elle reprend les prélats coupables ou simplement relâchés dans leur zèle, on ne peut s'empêcher de voir en elle l'exemple que suivit Catherine. Il ne faut d'ailleurs pas oublier que Brigitte meurt seulement en décembre 1373. A cette date, les deux saintes travaillent à la même cause du retour du pape à Rome. Or, c'est dès janvier 1377 que le pape Grégoire XI, le même auquel s'était adressée sainte Brigitte, rentre dans la ville éternelle sur les instances de sainte Catherine de Sienne. Toutefois il serait dangereux de vouloir préciser la part directe d'imitation qu'il y a dans la conduite de Catherine de Sienne, qui connaissait très bien les démarches et les pensées de sainte Brigitte. Parce qu'à une même époque il se rencontre des destinées semblables, on aurait facilement tendance à exagérer leurs dépendances mutuelles ou même leurs ressemblances réelles.

Au reste, sainte Catherine de Sienne n'appartient pas seulement à la famille des grandes mystiques de l'école de Gertrude et de Brigitte. Elle appartient à l'époque où dominent les Ordres mendiants. Et de ce point de vue, elle est à la fois très dépendante et très indépendante. Par les sommets de sa pensée, en effet, la sainte réussit à mettre d'accord saint Thomas d'Aquin et saint Bonaventure.

Elle fait de la foi un tel accroissement d'intelligence, une telle connexion à l'intelligence dans l'acte de charité que l'on comprend grâce à sa théorie de la foi « pupille de l'œil de l'intelligence » tout ce qu'il y avait de justifié dans la position du Docteur séraphique. Encore faut-il remarquer que dans le système de sainte Catherine de Sienne c'est l'esprit de saint Bonaventure qui est annexé à l'esprit de saint Thomas d'Aquin.

Le caractère intellectualiste de la doctrine catherinienne provient bien entendu de l'influence dominicaine et thomiste. Mais le caractère affectif qui se remarque dans les écrits de la sainte n'est pas non plus étranger à l'Ordre de saint Dominique, parce qu'il se rattache aussi à l'intellectualisme thomiste. Selon sainte Catherine (*Dialogue*, ch. 85) la foi vive suppose et engendre l'amour : « Avec cette lumière l'on m'aime, dit Dieu, parce que l'amour suit l'intelligence. Plus on connaît, plus on aime et plus on aime, plus on connaît ». Amour et connaissance s'alimentent ainsi l'un l'autre. On trouverait bien aussi chez saint Bonaventure une analyse de cette sorte concernant l'acte humain à la fois intellectuel et volontaire. Cependant, comme le fait remarquer le P. Garrigou-Lagrange (*La foi selon sainte Catherine de Sienne*, p. 243), cette doctrine est de tout point conforme à celle de saint Thomas : « La plus haute de nos facultés est l'intelligence qui dirige la volonté; mais la plus haute des vertus est la charité qui est le principe de tout mérite ».

Par ailleurs, si l'on veut apprécier jusqu'où sainte Catherine de Sienne se rattache à la spiritualité dominicaine, il ne suffit pas de rechercher comme le tenta Esser, l'usage qu'elle faisait de patenôtres, lesquelles constituaient réellement à cette époque et en Italie des instruments à réciter le rosaire. Voir Gorce, *Le Rosaire et ses antécédents historiques*, p. 90. Il faut relire dans le *Dialogue* le chapitre 158, où Catherine décrit la religion de saint Dominique, fondée par l'intermédiaire de la Vierge Marie : « Religion joyeuse », « fleur », « jardin de délices ». C'est toute la mystique mariale fleurie qui est résumée là, telle que la reprendra, moins d'un siècle plus tard, l'apôtre du rosaire, Alain de la Roche, telle que l'avait chantée, cinquante ans plus tôt l'auteur du *Rosarius*, telle que l'avait établie, deux siècles auparavant, saint Dominique, non seulement dans son ordre, mais dans la milice des *Chevaliers joyeux*, véritable origine de ces confréries de Tiers Ordre dont faisait partie sainte Catherine de Sienne. C'est cette mystique aussi active que contem-

plative, chevaleresque et fleurie, forte et heureuse, que la sainte siennoise a vécue, à sa manière, avec une originalité qui en fait une des grandes gloires religieuses du catholicisme. Voir Federici, *Istoria del Cavalieri gaudenti*, 2 vol., Venise, 1781.

L'édition fondamentale, encore qu'imparfaite est *L'opere della serafica santa Caterina da Siena*, par G. Gigli, 4 vol., Sienne, 1707. Les *lettres* se trouvent au tome II et III. Elles ont été rééditées (Tommaseo, 4 vol., Florence, 1860, Misciati, Sienne, 1912, Ferreti, Sienne, 1918). Il existe une traduction française (Cartier, Paris, 1860). L'édition vraiment critique reste à faire. Le *Dialogue* se trouve au tome IV de Gigli. Une meilleure édition a été donnée par M. Fiorilli, Bari, 1912. Cartier l'avait traduit (Paris, 1861). Il a été retraduit et précédé d'une importante introduction par le P. Hurtaud (2 vol., Paris, 1913). Les *Oraisons* ont été publiées à part (Taurisano, Rome, 1920; traduction Art Catholique, Paris. s. d.). Des extraits de l'œuvre de sainte Catherine de Sienne ont été réunis : *Les plus belles lettres de sainte Catherine de Sienne*, traduites par P. H. Michel, Paris, 1927.

La *Legenda Major* du B^x^. Raymond de Capoue a été maintes fois publiée (en français trad. Cartier, Paris, 1867 et trad. Hugueny, Paris, 1909). La *Leggenda Minore* de Caffarini a été publiée par Grottanelli, Bologne, 1868.

Quantité de biographies de sainte Catherine de Sienne ont été publiées (par exemple : Chavin de Malan, Paris, 1846; Capecelatro, Naples, 1856; Comtesse de Flavigny, Paris, 1895; A. T. Drane, London, 1880; Gardner, Londres, 1907; Joergensen, Paris, 1917; Leclercq, Bruxelles, 1922; Vallery-Radot, Marseille, 1930; Zeller, Paris, 1931; Lemonnyer, Paris, 1934).

Outre ses deux thèses mentionnées au cours du présent article R. Fawtier a publié : *La légende mineure de sainte Catherine de Sienne*, Rome, 1913; *Catheriniana*, Rome, 1914. On a annoncé une thèse de E. Delaruelle sur les idées politico-religieuses de sainte Catherine de Sienne.

Les études particulières et les monographiques concernant sainte Catherine sont si diverses et si intéressantes qu'elles légitiment la publication à intervalles malheureusement trop espacés de *Studi Cateriniani, Bullettino della Società Internazionale di Studi Cateriniani*, Sienne, à partir de septembre 1923. Parmi divers autres travaux, à signaler : E. Lazzareschi, *Santa Caterina da Siena in Val d'Orcia*, Florence, 1915. — L. Lazzareschi et Niccolo Zuchelli, *Santa Caterina da Siena e i Pisani*, Florence, 1917. —A. Scholz, *Die Ruckkehr Gregor's XI von Avignon nach Rom im Jahre 1377*, dans *Königliches gymnasium zu Kirscheberg* ,1884. — J. Bainvel, *La dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, 1921. — E. Lazzareschi, *S. Caterina da Siena ed i Lucchesi*, Florence, 1912. — B. Sorio, *Intorno ad un codice antico di epistole di S. Caterina da Siena, opusculi religiosi letterari e morali*, t. VIII, série II, Modène, 1866. — L. Ferrero, *Di un codice delle lettere di Sancta Caterina da Siena*, Turin, 1880. — R. Martin, *La vie mystique de sainte Catherine de Sienne*, Gand, s. d. — D. Toncelli, *La Casa di Santa Caterina*, Rome, 1909. — P. Misciatelli, *Mistici senesi*, s. d. — H. Cormier, *Le B^x^. Raymond de Capoue*, Rome, 1901. — H. Cormier, *Beati Raymvndi Capuani opuscula et Litterae*, Rome, 1895. — A. Auvray, *Les deux versions italiennes de la légende de sainte Catherine de Sienne*, Paris, 1910. — T. Lalande-Jeanroy, *Les mystiques italiens*, Paris, 1929. — V. Hostachy, *Joie et sainteté*, T. I., Paris, 1928. — Lemonnyer, *Notre vie spirituelle à l'école de sainte Catherine de Sienne*, Paris, 1934. Nous avons cité au cours du présent article des travaux des Pères Garrigou-Lagrange et Deman, parus dans la revue, *La Vie spirituelle*, et aussi l'opuscule des édit. de la *Vie spirituelle : Sainte Catherine de Sienne, sa vie son œuvre et sa doctrine.*

Il convient enfin de signaler que par une allusion de son *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. VI, p. 166, Henri Bremond paraît ne pas avoir vraiment connu la spiritualité catherinienne. Il préfère la courageuse Marie de l'Incarnation et écrit : « Catherine de Sienne, pâmée entre les bras de ses compagnes, ne nous scandalise point, mais nous l'aimerions mieux debout. *Stabat mater dolorosa* ». C'est ignorer à la fois l'ascèse et l'activité apostolique si extraordinairement courageuses de Catherine. Les extériorisations affectives dérivaient chez la sainte des contemplations dogmatiques, en sorte qu'en leur temps et lieu les maxima de contemplation de l'extase produisaient les maxima d'œuvres charitables. Peut-être H. Bremond s'est-il borné à lire d'honorables hagiographes. Les *Lettres* et le *Dialogue* lui ont sûrement fait défaut.

Maxime GORCE.

CATHERINE DE GUEBERSCHWIHR, Dominicaine à Colmar (1260? — † vers 1330?). — 1. *L'auteur des Vitae.* — 2. *Les Vitae.* — 3. *Doctrine.*

I. **L'auteur des Vitae.** — L'auteur des *Vitae sororum* d'Unterlinden (à Colmar) a été nommée Catherine de Geweswiler ou Gebeswiler (Guebwiller) par Thanner qui a publié le premier son texte en 1625, et par Pez, qui a reproduit ce même texte dans son édition de 1725 (*Bibliotheca ascetica antiquo-nova...*, t. VIII). Ces auteurs ont également fait d'elle une prieure du monastère et, par la suite, on a pris l'habitude de la désigner ainsi. Or le texte lui-même nous apprend qu'elle s'appelait sœur Catherine, rien de plus. C'est peut-être en s'appuyant sur la lettre de Venturino de Bergame qui parle d'une « Catherina priorissa » (Quétif-Echard, I, 622) que Pez lui a donné ce titre. D'autre part, la liste des moniales que renferment les deux Obituaires (ms 575 et ms 302 de Colmar) ne connaît pas de Catherine de Guebwiller, mais bien une Catherine de Gelbiswilr, aujourd'hui Gueberschwihr, bourg situé entre Rouffach et Colmar. C'est sans doute en s'autorisant de ce document que Pez, confondant les noms des deux localités, a identifié sœur Catherine, auteur des *Vitae*, avec cette moniale. Peut-être cependant les premiers éditeurs ont-ils eu entre les mains d'autres manuscrits aujourd'hui perdus. Ce qui est sûr, c'est que le nom de sœur Catherine n'est suivi dans aucun manuscrit de la mention « priorissa » et, ce qui est plus grave, il ne se trouve pas dans la liste des prieures du ms 576. Rien ne s'oppose absolument à ce que, laissant à Catherine de Gueberschwihr (et non de Guebwiller) le bénéfice du doute, nous reconnaissions en elle sœur Catherine, auteur des *Vies*, mais il n'est guère possible de croire qu'elle fut une des prieures du monastère.

Sœur Catherine nous dit dans le prologue qu'elle rédigea son œuvre « iam senescens... propriis manibus oculisque caligantibus » et l'*explicit* nous apprend qu'elle était venue au monastère dès son enfance. Elle a été en correspondance avec le dominicain Venturino de Bergame (1304-1346) (Quétif-Echard, *loc. cit.*). Si c'est bien d'elle que parle Henri de Nördlingen dans une lettre à Margaretha Ebner (Philipp Strauch, *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen*, Freiburg und Tübingen, 1882, p. 238), elle serait morte en 1345 ou peu auparavant, mais il n'est pas certain que ce texte se rapporte à elle. Pez donne 1330 comme date approximative de sa mort, mais cette approximation vaut pour une ou deux décades. Si d'autre part nous rapprochons ces dates de la mention « iam senescens », nous devons, pour rester prudents, situer son œuvre au début du XIVe siècle, sans autre précision.

II. **Les Vitae.** — 1. *Leur caractère.* Les *Vitae* sont écrites en latin. Le seul manuscrit qui les contient,

celui qui a été utilisé par les éditeurs, est le ms 508 de Colmar, écrit en une belle gothique du XVe siècle. (Les cinq derniers chapitres ont été ajoutés par d'autres moniales au texte de sœur Catherine). Il existe encore un autre exemplaire des *Vitae* (Bibl. Nationale de Paris, fonds latin, n° 5642) mais il est postérieur et sans valeur, n'offrant qu'un texte abrégé de Colmar 508 dont il n'est probablement qu'une mauvaise copie.

Les *Vitae* font allusion à un assez grand nombre de personnages soit laïques, soit religieux (dominicains en particulier) et fournissent aussi des renseignements d'histoire locale, mais elles sont surtout, avec les œuvres analogues rédigées dans les monastères d'Adelhausen, de Diessenhofen, d'Ottenbach, de Töss, un document capital pour l'histoire du grand mouvement mystique qui souleva l'Allemagne du Sud au XIIIe et au XIVe siècle, et dans lequel l'Ordre dominicain joua un rôle essentiel.

2. *Les débuts du monastère d'Unterlinden.* — Nous apprenons par divers textes que deux nobles veuves résidant à Colmar, Agnès de Mittelheim et Agnès de Herencheim, décidèrent de fonder un monastère sur le conseil de Frère Walther, lecteur des dominicains de Strasbourg. Elles allèrent s'établir dans un faubourg de la ville dit « sub Tilia ». En 1232, d'autres veuves s'étant jointes à elles, elles transportèrent leur résidence hors de la ville et cette année même, au nombre de huit, elles reçurent l'habit religieux des mains de Frère Walther. En 1245 elles furent canoniquement incorporées à l'Ordre dominicain. En 1252, des bandes armées faisant sans cesse des incursions vers Colmar, les bourgeois de la ville élevèrent autour des faubourgs un mur et un fossé qui isolaient complètement le monastère. Les religieuses revinrent donc à leur ancienne demeure de « sub Tilia ». En 1269, Maître Albert, alors évêque de Ratisbonne, vint consacrer le chœur de leur nouvelle église. Après avoir été successivement dirigées par les dominicains de Strasbourg, de Bâle et de Fribourg, elles furent confiées en 1278 aux dominicains de Colmar qui, cette même année, avaient commencé à construire leur couvent.

III. **La doctrine spirituelle des « Vitae sororum ».** — Ainsi qu'elle l'explique dans son prologue, sœur Catherine a utilisé les souvenirs des religieuses anciennes et, on le sent bien souvent aussi au cours du récit, ses propres souvenirs. Elle a écrit dans un dessein d'édification et de piété « ne in oblivionem aliquando veniant tam excellentes sorores ». C'est ainsi qu'après une introduction en huit chapitres où elle donne un tableau d'ensemble des vertus qui fleurissaient au monastère, elle évoque, en quarante chapitres, trente-neuf religieuses qui furent comme des exemples vivants de ces mêmes vertus, et que Dieu favorisa de ses grâces.

Parmi les veuves, plusieurs avaient eu dès leur jeune âge le désir de se consacrer à Dieu et, empêchées par leur famille, entrèrent au cloître dès qu'elles furent libres. Parmi les jeunes filles, dont beaucoup étaient riches et nobles, certaines étaient venues toutes petites, amenées par leur mère ou entrées avec elle. Le cas est fréquent, et se rencontre d'ailleurs à la même époque dans les annales d'autres couvents, d'époux se séparant pour se consacrer à Dieu. L'exemple de la famille seigneuriale de Bissegg est assez caractéristique : avec ses deux fils, le père entre dans l'Ordre teutonique, les six filles sont placées dans divers couvents de dominicaines, la mère vient à Unterlinden avec deux d'entre elles : « in solacium sibi retinuit ».

La ferveur de ces âmes toutes préoccupées de l'unique nécessaire se retrouve dans leur charité mutuelle, dans l'austérité de leur vie et l'ardeur de leurs pénitences. Quoique le monastère soit pauvre et la nourriture sans délicatesse, la plupart trouvent encore le moyen de retrancher sur le menu. Elles prennent de rudes disciplines. La loi de silence est jalousement gardée. Elles s'appliquent à l'office divin. Par désir d'ascèse en même temps que par amour de la prière, elles sont assidues au chœur. Sœur Catherine en cite qui, aux jours de solennité comme Noël et Pâques, ne quittent pas le chœur. Elle rapporte de Bertha de Rouffach que pendant quarante ans, même malade, elle ne retourna pas se reposer après Matines.

Leur piété s'attache à Jésus enfant, à Jésus dans sa Passion. Bien que cette dévotion à Jésus souffrant soit, semble-t-il, moins exclusive, moins passionnée qu'à Töss où l'on sent partout l'influence du tendre et douloureux Suso, l'amour n'est pas moindre. Quant à la ferveur pour Jésus-Hostie, elle sera caractérisée par ce mot d'Agnès Wallaria. Alors qu'elle vivait encore dans le siècle, elle avait été injustement dépouillée de tous ses biens. Comme le prêtre hésitait à lui donner la communion, craignant qu'elle n'eût pas encore pardonné, elle répondit : « Si toutes les richesses du monde m'appartenaient, j'y renoncerais volontiers plutôt que de retarder d'un seul instant mon union avec mon Dieu bien-aimé ».

Les moniales ont pour la Sainte Vierge la respectueuse tendresse propre à toute cette époque. Elles lui exposent leurs besoins, chantent ses louanges, récitent en son honneur des milliers d'*Ave Maria*.

En récompense de tant d'amour, Dieu comble de grâces ses servantes, mais on ne trouve pas dans les *Vitae* de spéculations sur la nature de ces grâces. Sœur Catherine les rapporte avec toute sa foi ardente sans digressions théologiques et, il va sans dire, sans esprit critique. Il lui arrive fréquemment de donner comme motif de crédibilité que telle vision a été vue par les yeux du corps, telles paroles entendues par les oreilles du corps. Les religieuses sont en commerce continuel avec la Sainte Vierge, l'enfant Jésus, les anges, les saints, les âmes souffrantes qui, en remerciement des prières faites pour leur délivrance, leur apparaissent ensuite dans la gloire. C'est là l'occasion de bien des scènes charmantes ou émouvantes que les spécialistes passeraient au crible d'un jugement plus sévère si elles étaient rapportées de mystiques contemporaines, mais à tant de siècles de distance, comment distinguer une grâce extraordinaire d'une pieuse imagination? Tout ce qu'on peut dire, c'est que la pureté de leur âme et la sainteté de leur vie ont rendu ces moniales dignes de ces faveurs. Le temps des discriminations et des classifications n'est pas encore venu; cependant on devine parfois, sous la maladresse des termes, les épreuves et les très hautes faveurs — comme la vision de la Sainte Trinité contemplée dans l'extase — que les mystiques des âges suivants sauront mieux décrire. Nos moniales sont tout amour, toute ardeur, et toute simplicité. Loin du langage hardi de Maître Eckart, loin aussi des considérations métaphysiques et des analyses méthodiques, elles éprouvent un désir d'union à Dieu qui est la base même de leur ascèse comme de leur prière. La faveur

qu'elles sollicitent le plus souvent, c'est la certitude du salut que Dieu leur donne par grâce spéciale; parfois même il leur promet qu'elles lui seront unies à l'instant de leur mort. Quoique Adelheid de Rheinfelden ait reçu l'assurance que ses péchés lui sont remis « tam ad poenam quam ad culpam », elle supplie Dieu de multiplier ses souffrances en ce monde pour que le bienheureux moment où elle le contemplera face à face ne soit pas retardé.

Comme titre de son ouvrage sur les moniales d'Unterlinden, qui fut fort en honneur en France au siècle dernier, le vicomte de Bussierre avait choisi : « Fleurs dominicaines ». Bien que sœur Catherine l'emploie tout naturellement en parlant de ce jardin clos, le mot est usé, trop « joli » pour notre goût. On est tenté de le reprendre, cependant, pour qualifier ces âmes si pures, dans toute la fraîcheur de ce printemps mystique, si largement épanouies au soleil divin.

Il est impossible de nommer ici tous les ouvrages consacrés à Unterlinden. Dans sa *Bibliographie de la ville de Colmar* (Colmar, 1902) André Waltz ne signale pas moins de trente-six ouvrages qui traitent d'Unterlinden. Voici quelques indications sommaires. Éditions : Thanner (pratiquement introuvable), Pez (cf. plus haut). — J. Ancelet-Hustache, Les *Vitae sororum d'Unterlinden, édition critique du manuscrit 508 de la bibliothèque de Colmar* (*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, Paris, 1930). — Documents : A. M. P. Ingold, *Le monastère des Unterlinden au XIIIe siècle*, Strasbourg-Paris, 1896. — Parmi les ouvrages les plus populaires : Ludwig Clarus, *Lebensbeschreibungen der ersten Schwestern des Klosters der Dominikanerinnen zu Unterlinden von deren Priorin Catharina von Gebsweiler*. Aus dem Lateinischen übersetzt und eingeleitet, Regensburg, 1863 (*Reliquien aus dem Mittelalter*, IV). — Vicomte de Bussierre, *Fleurs dominicaines ou les mystiques d'Unterlinden à Colmar*, Paris, 1864. Voir aussi les divers ouvrages sur le mysticisme allemand au moyen âge de Schmidt, Greith, Preger, Grabmann, Wilms, etc. (Cf. ci-dessus la bibliographie de l'article *Spiritualité allemande*, 350-351).

Jeanne ANCELET-HUSTACHE.

CATHERINE DE JÉSUS — Mlle de Nicolas naquit à Bordeaux le 5 avril 1589. Dès huit ans, elle s'adonna assidûment à l'oraison mentale. C'est vers la même époque qu'elle fit le vœu de virginité. Favorisée dès ce moment d'un sentiment très profond et très actif de la présence de Dieu, elle s'absorbe de longues heures dans la prière sans éprouver de distractions. Sa vie intérieure s'accompagne de grandes austérités corporelles, de veilles prolongées Elle visite et secourt les pauvres. Elle rejette les parures autant que l'autorité maternelle le lui permet. Sa vocation à la vie religieuse se heurta longtemps à l'opposition de sa mère. Le consentement ayant été enfin obtenu, Catherine se rendit à Paris où se trouvait l'unique Carmel thérésien alors existant en France. Arrivée au début d'août 1608, elle passa quelques semaines chez Mme Acarie qui la prépara à la vie qu'elle désirait embrasser. L'entrée au Carmel eut lieu le 25 du même mois; un an après, le 28 août 1609, Catherine faisait profession. Le progrès de cette âme dans les voies de Dieu la fit remarquer parmi ses compagnes. Sa vie d'oraison s'épanouit et s'accompagna de nombreuses faveurs extraordinaires : extases, visions, révélations, connaissance du secret des cœurs, don de prophétie. Parmi ses dévotions privilégiées, il faut citer l'enfance du Sauveur. De fréquentes maladies, des épreuves intérieures très rigoureuses jointes aux pratiques d'une ardente austérité accusèrent d'ailleurs en elle la ressemblance au Christ crucifié. La fin de sa vie la montra de plus en plus absorbée en Dieu. Elle mourut à Paris le 19 février 1623 en odeur de sainteté, laissant chez ses contemporains la conviction d'une innocence baptismale victorieusement gardée. Quelques lettres et notes spirituelles furent publiées à la suite de sa biographie dès 1628.

La Vie de Sœur Catherine de Jésus... par la bienheureuse Mère Magdeleine de saint Joseph..., Paris, 1656 ; réédition par J.-B. Erieu, Paris, 1929. — Philippe de la Trinité, *Decor Carmeli*, Lyon, 1665, 3e partie, p. 49-51. — Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca script. Carm. Excalc.*, Bordeaux, 1730, p. 76-77. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752 et Rome, 1927, t. I, col. 321-322.

P. JEAN-MARIE DE L'ENFANT-JÉSUS, O. C. D.

CATHREIN (VICTOR), jésuite (1845-1931). — La petite ville suisse de Brigue, sur la route du Simplon, patrie de Maurice Meschler, un des auteurs spirituels les plus importants du début du XXe siècle, a aussi donné le jour à Victor Cathrein, moraliste et sociologue renommé, et, par quelques-uns de ses ouvrages, auteur ascétique de talent. Né le 8 mai 1845, après avoir fait de très bonnes études au collège de Brigue, Victor Cathrein entra en 1863 au noviciat de Gorheim (Sigmaringen). Dès la fin de ses études théologiques, il se consacrait tout entier à la philosophie morale et pendant 50 ans il allait fournir une très brillante carrière d'écrivain et de professeur de morale (dans les scolasticats de Blijenbeek, Exaten, Valkenburg). Il est mort à Aix-la-Chapelle le 10 septembre 1931, après une très courte maladie.

Nous n'avons point à parler ici de ses ouvrages de morale. Mais par goût, sous la poussée d'une vie intérieure intense, l'éminent religieux en traitant, avec la profondeur que l'on sait, les problèmes de sociologie et de morale qui intéressaient les catholiques de son temps, considérait volontiers le côté spirituel de ces problèmes. Quelques-uns mêmes de ses derniers ouvrages intéressent directement la spiritualité : *Die Verheissungen das göttlichen Herzens Jesu*, Freiburg, 1919; *Die Christliche Demut*, Freiburg, 1919, qui a eu plusieurs rééditions; *Eucharistische Konvertitenbilder*, Leipzig, 1923; *Die lässliche Sünde*, Freiburg, 1926; *Lust und Freude, ihr Wesen, ihr sittlicher Charakter*, Innsbruck, 1931. Ajoutons les deux éditions de l'harmonie évangélique de Lohmann : *Vita D. N. J.-C.*, Paderborn, 1897 et Ratisbonne 1921 (2e éd. min.). De plus quelques articles parus dans la ZAM., depuis 1926 et dont certains complètent la doctrine déjà exposée dans ses livres, p. e. : *Unvollkommenheit und lässliche Sünde* (t. III, 1928, p. 115-137 et 221-239) où, utilisant à la fois sa science spéculative et historique, il sépare nettement les deux notions de péché véniel et imperfection. La morale chrétienne et l'ascèse que le P. Cathrein avait exposées dans ses ouvrages, il les a pleinement vécues. Par sa modestie incomparable, sa charité très ardente, il fut toute sa vie le type du religieux fervent.

W. Rauch, art. *Cathrein*, dans le *Staatslexikon*, 5e éd., t. I, p. 1197-1199. — L. Koch, *Jesuitenlexikon*, Paderborn, 1934, c. 307. — J. G., *Das Schriftentum des P. V. Cathrein*, dans la *Köln. Volkszeitung*, 15 mai 1925.

Emmerich RAITZ VON FRENTZ.

CATTANEO (Charles-Ambroise), jésuite italien, 1645-1705. — Né à Milan le 7 décembre 1645, entré dans la Compagnie de Jésus le 1er novembre 1661, Charles-Ambroise Cattaneo se livra surtout au ministère de la prédication et passa presque toute sa vie à Milan, où il mourut le 19 décembre 1705. Il avait été cependant recteur du collège de Lecce. Directeur réputé de congrégations de la Sainte-Vierge et habile commentateur des Exercices de saint Ignace, il a laissé quelques ouvrages ascétiques estimés, qui ont été édités après sa mort. Avec une retraite qui a eu un très grand nombre d'éditions (*Esercizii di S. Ignazio*, Venise, 1711) et qui a été traduite en français, il faut signaler : *Esercizio delle buona morte*, Milano, 1713; *Lezioni Sacre*, Milano, 1713-1714; *Massime eterne*, Roma, 1724; *Pensieri divoti di Gesù Cristo appassionato*, Torino, 1834. Réunies en collection, toutes ces œuvres ont été plusieurs fois réimprimées (Milan, 1719; Venise, 1735 et 1829; Milan, 1881).

Sommervogel, t. II, col. 890-896; t. IX, p. 12-13. — Hurter, *Nomenclator*, t. V, col. 900.

Pietro Pirri.

CATTANEO (Marc), dominicain italien († 1546). — Né à Gênes, il prend l'habit de S. Dominique le 2 juin 1496 dans le couvent de sa ville natale S. Maria di Castello, dont il fut plus tard prieur (1524-1527). Maître en sacrée théologie, prédicateur célèbre, il collabore avec l'amiral André Doria à la pacification et au gouvernement de Gênes. Créé archevêque de Colosses dans l'île de Rhodes le 24 août 1529 (C. Eubel, *Hierarchia catholica medii ævi*, t. III, p. 188, Monasterii, 1910, donne comme date le 24 janvier 1530) par Clément VII, il exerça les fonctions de vicaire général du cardinal de Gênes, Innocent Cibo. Il reçut de Paul III la charge de réformer tous les monastères féminins de la République de Gênes. Il mourut en mai 1546.

Il laissa deux ouvrages spirituels : 1. *Della vera perfezione* (appelé aussi par ses biographes *Institutione della vita cristiana*). C'est un traité adressé à sa sœur Geronime, dominicaine, dans lequel, après avoir rappelé la notion de la perfection, qui consiste dans la charité unitive, il expose les trois voies qui y conduisent : purgative, illuminative, unitive. Parlant de cette dernière sur les traces du Pseudo-Denys, il insiste longuement et de façon intéressante sur le complet dépouillement et la parfaite nudité de l'intelligence, comme de dispositions immédiates nécessaires à l'union mystique, dans la réalisation de laquelle se fait l'inversion des puissances; la volonté précède et l'intelligence, avec la contemplation qui s'y rapporte, suit. Il résulte de l'ensemble du traité que la contemplation infuse est le terme normal de la vie chrétienne.

2. *Dell'amor di Dio* (généralement appelé par les biographes *Cinquefoglio del divin amore*) adressé à une autre de ses sœurs, la marquise Caterina Spinola, expose brièvement et sans grand intérêt quelques moyens et conditions pour aimer vraiment Dieu.

Les deux traités furent édités pour la première fois à Gênes, en 1863, par le P. Raimondo A. Vigna O. P. dans sa *Biblioteca Ascetica Dominicana d'Opere inedite o rare*, t. II, avec quelques indications historiques (p. IX-XVIII).

R. A. Vigna O. P., *I Dominicani illustri del conv. di S. Maria di Castello*, Genova, 1886, p. 71-72, 114, 186, 283-285, 380, 436-438; *I vescovi, domenicani liguri*, Genova, 1887, p. 225-232. — U. Foglietta, *Clarorum Ligurum Elogia*, Romae, 1577, p. 242. — Quétif-Echard, *Script. O. P.*, t. II, p. 130. — Oldoini, *Athenaeum ligusticum*, Perusiae, 1680, p. 416. — *Vita Cristiana*, IX (1437), p. 402-415.

Innocenzo Colosio, O. P.

CATTELLANI (Vincent). — Né à Reggio d'Émilie en 1742, mort en 1804. D'abord prêtre séculier, il entra ensuite à l'Oratoire et fut plusieurs fois supérieur de la communauté. Prêtre pieux et zélé, écrivain et poète délicat, membre de diverses académies, lié d'amitié avec les meilleurs écrivains de son temps, il laissa une œuvre variée.

Outre des cantiques pour les circonstances les plus diverses, des poèmes sacrés ou profanes, des paraphrases de cantiques bibliques, on peut citer parmi ses œuvres :

1° *Vita della serva di Dio Rosa Maria Martini, giovinetta secolare fiorentina, morta li 20 febbraio 1769 in eta di 22 anni*, Florence, 1773, in-16, 230 p.

2° Une neuvaine préparatoire à la fête de Noël; des neuvaines au Saint-Esprit et à saint Antoine de Padoue.

3° Un recueil de *Orazioni al SS. Sacramento invocando l'intercessione di S. Filippo Neri.*

4° *Divote pratiche religiose, tute dedotte dal linguaggio di S. Chiesa.*

Villarosa, *Memorie degli scrittori filippini*, Naples 1837-1842, II, p. 38-42. — E. Manzini, *Memorie storiche dei Reggiani più illustri... dal 1768 al 1877*, Reggio, 1878, p. 9 à 13.

Paul Auvray.

CAUPIN (Henri), frère mineur du couvent d'Abbeville qui est l'auteur d'un opuscule anonyme intitulé : *Le désert de dévotion qui est ung traité plaisant, utile et prouffitable à toutes manières de gens, dévotz ou curieulx, séculiers ou réguliers nouvellement composé pour inciter les cuers à ferventement aimer Dieu et apeter les biens eternelz*, s. l. n. d. [Paris, vers 1530], en vers et prose mêlés.

J. C. Brunet, *Manuel du libraire*, 5e édition, Paris, 1861, t. II, col. 623. — A. Barbier, *Dictionnaire des ouvrages anonymes*, Paris, 1882, t. I, col. 409. — H. Perennès, *Dict. de bibliographie*, Paris, 1850, t. II, col. 139.

Matthieu Verjans, O. F. M.

CAUSSADE (Jean-Pierre de). — *1. Vie. — 2. Œuvres. — 3. Doctrine. — 4. Influence.*

I. — VIE

Né le 7 mars 1675 dans le Quercy, Jean-Pierre de Caussade se donne à la Compagnie de Jésus le 16 avril 1693 à Toulouse. Après sa profession, le 15 août 1708, il est six années professeur à Aurillac et à Toulouse. Sa vie itinérante de prédicateur commence en 1715. Les résidences de Rodez, Montauban, Auch, Clermont, Saint-Flour l'inscrivent successivement sur leur catalogue. Il est au Puy en 1724, à Beauvais en 1725. De 1729 à 1731 un premier séjour en Lorraine le met en contact avec les Visitandines de Nancy qui nous ont conservé sa correspondance, et le meilleur de sa pensée. Son nom figure parmi les « directeurs » du séminaire d'Albi en 1731. Mais dès

1733 on le rappelle en Lorraine où il prend la direction de la maison de retraites de Nancy fondée en 1726 (E. Bocquillion, *Une maison de Retraites fermées à Nancy au XVIIIe siècle* dans *Bibliothèque des Exercices* (Watrigant) n° 28, août 1910, p. 60). Les troubles politiques entravèrent le développement de ces retraites, mais les Visitandines bénéficièrent des loisirs forcés du P. de Caussade. Il leur faisait de fréquents « entretiens » et suivait de près quelques-unes des religieuses qui s'adressaient à lui pour leur direction spirituelle. Son influence coïncide avec le supériorat de la Mère Louise-Françoise de Rosen, femme intelligente, cultivée et d'une vie hautement mystique (R. Daeschler, *La spiritualité de Bourdaloue*, Louvain, 1927, p. 186, note 2. A. Ingold, *Moines et religieuses d'Alsace. La Mère de Rosen Visitandine*, Colmar, 1904). Les lettres du P. de Caussade aussi bien que l'*Année Sainte* de la Visitation (t. IV, p. 678) nous laissent soupçonner, au sein de la communauté, certaines divergences de spiritualité. La Mère de Rottenbourg élue supérieure en 1738 groupe en une « sainte ligue » les dirigées du P. de Caussade, qui toutes se sentent un attrait spécial pour la vie intérieure (*Lettre* 17, édit. Ramière, 1928, livre 2, t. I, p. 253). On reprochait à leur directeur de trop pousser à la passivité (*Lettre* 9, L. 2, t. 1, p. 220; *Lettre* 10, L. 1, t. 1, p. 195). Sans doute est-ce là un des motifs pour lesquels il étudia avec soin, outre saint François de Sales, la doctrine de Fénelon et de Bossuet. Il rédigea des notes en forme de dialogues sur la querelle semi-quiétiste. Le P. Gabriel Antoine en eut connaissance (cf. l'art. ANTOINE, I, 723) et s'entremit auprès du P. C. de Lamotte, provincial de Champagne, pour obtenir le permis d'imprimer (3 août 1738). Le P. de Caussade ne paraît pas très empressé à publier son manuscrit. Il quitte Nancy en 1739 et le 20 mai 1740 il est nommé recteur du collège de Perpignan. En cette ville, l'année suivante, sont imprimées par Jean-Baptiste Reynier les *Instructions spirituelles*.

L'existence relativement mouvementée du P. de Caussade contraste avec ses aspirations profondes. Ses lettres datées de 1740, 1741, 1742, nous le montrent admirablement résigné à des fonctions de supérieur pour lesquelles il ne sent que répugnances. Il accepte de même une cécité dont il est menacé. Après être passé par Albi en qualité de supérieur, il meurt au séminaire de Toulouse en 1751.

En dehors de sa direction spirituelle, l'activité du P. de Caussade a laissé peu de trace. Ses contemporains, sauf les Visitandines de Nancy, ne nous ont rien transmis. Au ménologe de la Compagnie de Jésus, son nom est cité une fois, par allusion, dans la notice du P. Antoine.

II. — ŒUVRES

Les œuvres du P. de Caussade ont chacune leur histoire.

1. La première de ces œuvres est éditée par ses soins en 1741 sous le titre : *Instructions spirituelles en forme de dialogues sur les divers états d'oraison, suivant la doctrine de M. Bossuet, évesque de Meaux*, par un Père de la Compagnie de Jésus, docteur en Théologie. A Perpignan, chez Jean-Baptiste Reynier Imp. et se vend à Toulouse, chès Forest. A Lyon, chès les Frères Deville. A Nancy, chez la Veuve Balthazar.

La permission d'imprimer est accordée par le provincial au P. Paul-Gabriel Antoine. Une autre permission datée du 28 décembre 1740 émane du Procureur général du Roi au conseil souverain de Roussillon. Les docteurs en théologie qui ont examiné le manuscrit au nom du chancelier de l'Université de Perpignan sont M. Saunier, grand vicaire et le R. P. Amanrich, prieur des Frères Prêcheurs. Les premiers exemplaires ne portaient pas le « privilège du roi ». Le chroniqueur des *Nouvelles ecclésiastiques*, en 1752, fit remarquer cette absence avec acrimonie. En fait, dès 1743, le privilège fut concédé « au P. Caussade, Jésuite » sur l'approbation d'un réviseur parisien. Aux exemplaires non encore vendus fut adjoint le feuillet complémentaire qui donna lieu par la suite à l'hypothèse d'une seconde édition datée de cette époque. Ainsi l'attribution du livre au P. de Caussade est-elle hors de conteste, bien que le P. Gabriel Antoine « semble en avoir accepté la paternité devant le public ». Nous serions porté à croire que ce théologien fort en vue fut le véritable instigateur de la publication. Il avait des raisons d'y tenir, car ses idées sur la mystique sont celles du P. de Caussade (art. ANTOINE, I, 723). Ils eurent manifestement l'occasion de se rencontrer ; le P. Antoine fut recteur du collège de Nancy jusqu'en 1733, l'année même où le P. de Caussade revint pour la seconde fois en Lorraine. Pourquoi celui-ci attendit-il deux ans avant de faire imprimer son œuvre approuvée par le provincial de Champagne? Ses lettres nous le montrent assez ami du silence et de l'obscurité pour nous permettre de soupçonner qu'il n'eût point songé de lui-même à livrer ses notes au public.

Rien ne témoigne du succès des *Instructions spirituelles* à leur début. En 1745, le *Journal de Trévoux* ne connaît l'auteur que par le privilège du roi. L'éloge est mesuré ; « Ce n'est point un dialogue artistement composé; demandes et réponses, catéchisme pur, c'est toute la méthode de l'ouvrage » (p. 2088). Après la mort du P. de Caussade, en 1752 seulement, les *Nouvelles ecclésiastiques* ont vent que « les Jésuites répandent (à Toulouse) et en beaucoup d'autres endroits... un livre de leur façon ». Les attaques jansénistes ne semblent pas avoir eu d'écho, car en 1758 on supprime dans une nouvelle édition la première partie destinée aux théologiens et considérée comme inutile puisque la doctrine enseignée n'avait point trouvé de contradicteur véritable parmi eux. Nouvelle réédition abrégée à Paris, en 1810, à Anvers, en 1824. Mais en 1825, le libraire Seguin d'Avignon lance une réimpression intégrale précédée d'une préface qui est signée de l'initiale G. On voit reparaître l'édition abrégée en 1890 et 1892, chez Lecoffre, sur l'initiative du chanoine Bussenot, ancien aumônier des Carmélites de Reims. Mais le P. Ludovic de Besse fait tenir un exemplaire de l'édition complète au chanoine rémois qui, en attendant un tirage du volume entier, en publie séparément la première partie.

Henri Bremond se chargea en 1931 de restituer le texte intégral. Il intitula : *Bossuet Maitre d'oraison* (Bloud et Gay) le volume qui reproduisait l'édition princeps accompagnée des notes de l'éditeur de 1825 et précédée d'une introduction étincelante de verve, mais quelque peu fantaisiste.

La première partie des *Instructions spirituelles* comprend un Dialogue préliminaire suivi de seize autres qui précisent la doctrine spirituelle de Bossuet

telle qu'elle est exposée dans l'*Instruction sur les états d'oraison*. Le P. de Caussade, pour sauvegarder les droits de la vraie mystique, veut déterminer avec exactitude quels sont les abus que l'évêque de Meaux reproche aux quiétistes. Nous verrons ce qu'il faut penser de son interprétation. Il examine successivement les circonstances et les buts de l'ouvrage de Bossuet (D. Prél.); la fausse doctrine des quiétistes sur l'oraison (D. I et II), sur la passivité (D. III et IV); la doctrine de Bossuet sur l'imperceptibilité des actes spirituels (D. V et VI); sur l'oraison passive (D. VII et VIII); sur le désintéressement de l'amour (D. IX); sur la doctrine de saint François de Sales opposée à l'indifférence quiétiste (D. X); sur l'oraison de la Mère de Chantal (D. XI et XII); sur les « suppositions impossibles » (D. XIII); sur l'acte d'abandon des âmes éprouvées (D. XIV); il examine enfin les actes de la condamnation des quiétistes ajoutés par Bossuet à son *Introduction* (D. XV) et d'autres documents du même évêque sur le sujet (D.VI).

Le second livre des *Instructions spirituelles* se compose d'un Dialogue préliminaire et de onze autres Dialogues auxquels s'ajoute un document précieux qui nous est parvenu seulement par le P. de Caussade : la *Manière courte et facile pour faire oraison en foi et de simple présence de Dieu par Bossuet, évêque de Meaux.*

Le titre précise le contenu de cette seconde partie : *Livre second des Dialogues spirituels qui regarde la pratique où l'on parle des moyens de parvenir aux oraisons mystiques et de s'y bien conduire, selon le plan indiqué par M. de Meaux au commencement de sa préface; mais qui lui parut, ajoute-t-il, trop vaste, et devoir céder au dessein particulier et plus pressant qu'il était obligé de traiter alors, et qu'il a en effet si bien traité.*

Le Dialogue préliminaire traite des « actes directs qui forment les oraisons mystiques »; les quatre premiers dialogues concernent la pureté de conscience, de cœur, d'esprit et d'action; suit un cinquième sur les « dispositions prochaines au recueillement »; les autres Dialogues précisent les règles de direction propres aux trois degrés des commençants, des personnes avancées et des « personnes qui ont fait de grands progrès » : il y est surtout question des épreuves que traversent les âmes aux différentes étapes de leur vie spirituelle.

2. Le P. de Caussade fut un remarquable épistolier. L'abondance et la facilité de sa plume nous valent de posséder en assez grand nombre les lettres de direction qu'il écrivait même lorsqu'il se trouvait à proximité de leurs destinataires. Il répondait point par point, souvent en les numérotant, aux difficultés qui lui étaient proposées. Ou bien ce sont de véritables petits traités qu'il rédige en vue des besoins particuliers de ses correspondantes. L'usage de la Visitation l'autorisait à permettre qu'elles se communiquassent ces petits écrits. Ainsi furent-ils recopiés souvent par fragments et reliés en livrets dont nous avons consulté deux exemplaires, indépendants pour une partie de leur contenu. L'un, un « gros et court in-18 de 762 pages » nous est venu par la sœur Cailhau, probablement visitandine à Toulouse; l'autre, beaucoup moins volumineux, appartenait encore récemment au monastère de Nancy. Une note des Archives de ce monastère nous apprend que la sœur Anne-Thérèse de Rosen avait elle-même réuni cent deux lettres autographes. Frappée de cécité vers 1746, elle donna son recueil à la sœur de Vioménil dirigée elle aussi par le Père. Copie fut faite de ce recueil afin de respecter l'anonymat des correspondantes. Selon la note qui nous a été communiquée, ce travail aurait été confié à une religieuse infirme qui en fit deux cahiers, l'un de trente-et-une lettres, l'autre de soixante-et-onze. Ces cahiers ont aujourd'hui disparu aussi bien que ceux dont le P. Ramière se servait en 1862, renfermant l'un cent quatre et l'autre vingt-quatre lettres et datés de 1744 (cf. Avant-propos de la cinquième édition p. 10, note).

Le traité de *L'Abandon à la Providence divine,* livré au public par le P. Ramière en 1861, fut probablement composé avec des lettres adressées à la Mère de Rottembourg et peut-être aussi avec les fragments des « entretiens » faits à la communauté (*Année Sainte,* VI, p. 160). Une copie parvint au 3e monastère de la Visitation à Paris qui s'en dessaisit en faveur des Dames de Nazareth. Cette copie fut examinée avec soin par le P. Hilaire, leur directeur; il hésitait à la publier; c'est elle qui fut soumise au P. Ramière vers 1860. Théologien, celui-ci prit la responsabilité de la publication mais il modifia la disposition suivant laquelle avaient été groupés arbitrairement ces morceaux de correspondance.

L'Abandon à la Providence divine envisagé comme le moyen le plus facile de sanctification, ouvrage inédit du R. P. J. Pierre Caussade parut en 1861 chez Régis Ruffet à Paris. D'après la préface de l'éditeur, le P. Ramière reproduit le manuscrit de Montmirail dont le titre portait : *Traité où l'on découvre la vraie science de la perfection du salut,* mais il y fait des « suppressions » et des « soudures ». Il partagea l'ouvrage en deux livres : 1. De la vertu d'abandon (il y groupait tous les textes pouvant convenir à tous les chrétiens). 2. De l'état d'abandon, (il s'agit de l'état des âmes dont Dieu « prend en main la conduite spéciale », d'âmes entrées dans les voies de la contemplation).

L'accueil fait à cette publication imposa une réédition en 1862. Mais entre temps le monastère de Nancy avait communiqué au P. Ramière les deux cahiers de lettres dont nous avons parlé. Empêché d'en faire usage sur le champ, il donna au public une réédition abrégée en annonçant la publication projetée de la correspondance inédite. Deux nouveaux tirages se succédèrent en 1863 et 1864. Le texte abrégé était cette fois accompagné de trois lettres. Les Visitandines de Nancy en découvraient de nouvelles, si bien que la 5e édition, en 1867 comprenait le Traité entier, plus cent vingt-huit lettres et un *Discours de l'éditeur sur les fondements et la vraie nature de la vertu d'abandon pour expliquer et défendre la doctrine du P. de Caussade.* Dans les éditions postérieures s'ajoutèrent quelques inédits : Lettres et Avis, certaines précisions de dates et de destinataires. La 21e édition parut en 1928 (cf. R A M., 1930, p. 70).

Sous sa forme définitive, l'édition du P. Ramière comporte donc le Traité de l'*Abandon à la Providence,* puis cinq fragments intitulés *Avis spirituels du P. de Caussade* et deux *Prières.* La correspondance est répartie en sept Livres. Les trois premiers livres traitent de l'estime et amour de l'abandon; de l'exercice de la vertu d'abandon; des obstacles à l'abandon. Les quatre derniers envisagent les épreuves de l'état d'abandon.

Les deux manuscrits mentionnés plus haut et les citations de lettres faites par l'*Année Sainte* permettent

de contrôler le travail de l'éditeur. Le P. Ramière a respecté la pensée de l'auteur, mais ses corrections de style sans être très importantes, sont nombreuses là où l'expression eût pu prêter à quelque équivoque et la composition à quelque obscurité. Les textes inédits que nous possédons méritent de voir le jour, mais n'ajouteraient rien d'essentiel à l'édition du P. Ramière.

Un appendice donne la dissertation du P. Ramière sur l'abandon; puis divers documents de Bossuet, de Surin, de saint François de Sales et de sainte Jeanne de Chantal. Il s'y trouve aussi un « acte d'abandon » attribué au bienheureux Pignatelli. C'est celui que Mme Elisabeth répétait durant sa captivité au Temple. Le P. de Caussade lui-même semble bien en être l'auteur. En effet, dans le manuscrit de la sœur Cailhau et dans celui de Nancy, l'acte faisait partie des *Maximes* laissées par le Père à ses dirigées. On l'imprime pour la première fois à Nancy en 1732, après son premier séjour, dans un recueil intitulé : *La dévotion au Sacré-Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ établie dans les Communautés des religieuses de la Visitation*. D'où il est passé dans d'autres ouvrages (cf. RAM., 1934, p. 103).

Le P. Sommervogel signale un manuscrit intitulé : *Petit traité sur l'oraison pour les âmes avancées dans ce saint exercice*. Il est relié avec le Traité dans le manuscrit de Montmirail; c'est le commentaire du *Cantique des Cantiques* composé avec des lettres du P. de Caussade par Mme de Lézen, religieuse annonciade. L'authenticité parut au P. Ramière trop sujette à caution : il n'osa le publier sous le nom du Père de Caussade qui, pourtant, avait effectivement dirigé cette religieuse.

Le style du P. de Caussade a des qualités peu communes. Il est « ferme et animé », disent les *Remarques* manuscrites du P. Hilaire. « L'œuvre est de génie; et plusieurs de ses pages sont d'une sublimité, d'une magnificence de vues, d'une profondeur de sentiments qui ravit ceux qui savent les comprendre ».

III. — DOCTRINE

Le P. de Caussade n'innove pas. L'histoire de la doctrine de l'abandon commence bien avant lui. Son mérite est d'avoir vécu cette doctrine, d'avoir compris qu'elle offrait un centre à toute une synthèse spirituelle profondément cohérente et souple, d'en avoir dégagé les applications essentielles. Par là, il se montre disciple authentique de saint Ignace et de saint François de Sales.

Du premier, il dépend par sa formation religieuse ; et par son tempérament, il rejoint Lallemant, Surin, Rigoleuc, dans leur interprétation théologique de la spiritualité des *Exercices* et des *Constitutions* de la Compagnie de Jésus. Les besoins de la direction lui ont fait étudier de près Guilloré qu'il recommande volontiers, surtout aux âmes tentées. Le meilleur de ce qu'enseigne cet écrivain prolixe sur l'*esprit d'abandon* (*Maxime X*, édit. 1684, p. 98) est passé dans les écrits du P. de Caussade.

Ses rapports avec la Visitation l'ont mis en contact intime avec saint François de Sales qu'il possédait à fond. Il s'y réfère sans cesse dans sa correspondance; son étude du semi-quiétisme avait contribué à lui donner une connaissance très précise des écrits salésiens. L'abandon à la Providence joue un rôle primordial dans la spiritualité visitandine. Les épreuves intérieures avaient acquis à sainte Jeanne de Chantal comme un don particulier pour en parler à ses filles selon l'esprit de son saint directeur. La tradition s'est si bien répandue dans les monastères, qu'au début du XVIIIe siècle un jésuite, spirituel éminent dont la correspondance mériterait d'être publiée, le P. Milley († 1720), est initié par la supérieure de la Visitation d'Apt, la Mère de Siry, à cette spiritualité caractéristique.

Les auteurs que recommande le P. de Caussade sont tous des partisans de l'abandon : Boudon, Mgr Languet, le Livre de l'*Espérance chrétienne* qui est de Dom Robert Morel. Il renvoie souvent à sainte Thérèse et au *Combat spirituel*. Il connait aussi saint Jean de la Croix, sainte Catherine de Sienne, sainte Catherine de Gênes; il est indulgent pour le *Chrétien intérieur* de Bernières-Louvigny. Bossuet le met à l'abri des « abus des nouveaux Mystiques » et l'interprétation qu'il donne de l'*Instruction sur les états d'oraison* lui accorde le droit de sympathiser avec Fénelon qu'il ne craint pas de citer dans sa correspondance.

La doctrine du P. de Caussade n'est donc point foncièrement nouvelle, mais elle a pris chez lui une forme et des visées pratiques éminemment personnelles.

1. La voie d'abandon. — La « Voie d'Abandon » convient à toutes les âmes (Tr. *Livre* 1, c. 1, § 3 p. 7; L. 8, du *Livre* 1, p. 187. Nous renvoyons à la dernière (21e) édition Gabalda, 1928 ; Tr. = *Traité de l'Abandon;* L. = *Lettres;* A. S. = *Avis spirituels;* I. S. = *Instructions spirituelles* (éd. Bloud et Gay, 1931). Le P. de Caussade s'en fait le « missionnaire » parce qu'il y reconnait la voie même de la sainteté à laquelle Dieu appelle toutes les âmes, mais surtout les plus simples et les plus ignorantes (*Tr.* 2, 1, 7, p. 68; 1, 2, 11, p. 51; 2, 3, 1, p. 95). Ce serait pourtant faire injure à la Providence que de négliger ses intentions sur chaque âme. Les moyens de tendre à la perfection sont particuliers. Le mérite de l'abandon est de ne jamais préjuger des volontés divines (*Tr.* 2, 2, 5, p. 85). Méthode universelle, la voie d'abandon doit s'adapter aux besoins et aux capacités des individus.

Elle est éminemment théocentrique puisqu'elle s'appuie sur le dogme de la Providence. La foi profonde du P. de Caussade semble avoir acclimaté sa pensée aux plus hauts mystères de la liberté divine. Non qu'il s'intéresse à la spéculation pour elle-même (*L.* 32, l. 2, p. 284), mais il a une si vivante idée des attributs de Dieu qu'il en reconnait partout les reflets. Sa Toute-Puissance et sa Bonté sont les deux principes fondamentaux qui expliquent l'histoire de l'Univers et celle de chaque être en particulier (*L.* 10, l. 1, p. 193; *L.* 8, l. 1, p. 187; *L.* 4, l. 2, p. 208; *L.* 3, l. 4, p. 13 etc.). Le *Traité de l'Abandon* contient des pages admirables sur les Personnes divines, sur le rôle qu'on leur attribue respectivement dans l'œuvre du salut et le progrès de l'Église (*Tr.* 1, 2, 4, p. 31; *ibid.*, 5, p. 33 et passim).

La perfection ne consiste donc que dans « l'ordre de Dieu ». Elle s'exprime uniquement par la simple « adhérence » aux volontés divines et la conformité aux bons plaisirs de Dieu (*L.* 7, l. 4, p. 32; *ibid. L.* 14, p. 62; *A. S.* 1, p. 184 etc).

La conséquence pratique est qu'on ne peut présenter d'une manière identique à toutes les âmes la

doctrine de l'abandon. Dieu se réserve d'en conduire certaines par des voies où l'abandon s'impose avec un caractère exclusif qui serait dangereux pour d'autres. Le P. de Caussade l'a bien dit. Aussi le P. Ramière n'a-t-il point faussé sa doctrine en divisant le traité en deux parties : vertu, état.

2. — Spiritualité de l'action. — Bien qu'elle convienne à toutes les âmes ses lignes essentielles sont celles que saint Ignace inculque à ses fils en vue de l'action apostolique : 1° foi en l'omniprésence de Dieu, 2° indifférence, 3° fécondité de l'union divine.

1° « Chercher Dieu en tout » (*Constit. S. J.*, P. 3, c. 1, n. 26), le P. de Caussade n'a pas attendu d'autre mot d'ordre pour préconiser ce que nous appellerions : la dévotion au moment présent.

Elle est d'abord exercice de la vertu de foi. Les beaux textes groupés par le P. Ramière dans le *Traité*, chapitre 2 du 1er Livre, définissent la connaissance de foi par rapport à la connaissance sensible : elle « divinise (toutes choses), ôte le voile et découvre la vérité éternelle » (*Tr.* 1, 2, 1, p. 24).

Cette vérité n'est pas la vérité abstraite, celle que poursuit la « curieuse spéculation ». Elle s'inscrit dans les « événements du monde » qui nous livrent la « Parole » de Dieu « exécutée » (*Tr.* 1, 2, 4. p. 31) et que trop peu cherchent à découvrir (*ibid.* 6, p. 36). Elle n'est autre que l'« ordre de Dieu » exigeant la « coopération fidèle de l'âme ». « Elle est Dieu travaillant à rendre l'âme semblable à lui » (*Tr.* 1, 1, 4 p. 8; cf. Saint Ignace, *Exercices, ad amorem*).

L'abandon prétend assurer la coopération de l'âme avec Dieu. Il n'est point passivité pure : « Quand l'ordre divin fait agir, la sainteté est dans l'activité » (*Tr.* 1, 1, 8, p. 17 (glose du P. Ramière). Il est à la fois actif et passif : actif parce qu'il fait accomplir les devoirs imposés; passif par « l'acceptation amoureuse de tout ce que Dieu nous envoie » (*Tr.* 1, 1, 3, p. 5 cf. 2, 2, 3, p. 79).

Le P. de Caussade distingue trois sortes de devoirs : les devoirs de précepte, les devoirs de nécessité, les devoirs d'inspiration. Les premiers sont d'obligation : « rien ne leur doit être préféré »; les seconds regardent les « choses de pure Providence » qu'il est nécessaire d'accepter; les troisièmes sont ceux « auxquels l'esprit de Dieu incline par son onction » (*Tr.* 2, 2, 3, p. 79; cf. 1, 2, 7, p. 39). Ainsi donc toutes les créatures et tous les événements sont comme les espèces eucharistiques qui nous révèlent et donnent Dieu si nous sommes dans les dispositions de foi requises (*Tr.* 1, 2, 7, p. 39). « Paroles que Dieu prononce exprès pour nous » : la sainteté se mesure à l'amour avec lequel nous nous y rendons attentifs et dociles (*Tr.* 1, 2, 8, p. 41; 1, 1, 8, p. 19).

La dévotion au moment présent, c'est-à-dire la foi vive en la présence actuelle de Dieu, réclame l'abandon de tout le reste à la Providence. Telle était aussi la doctrine du P. Lallemant (*Doctrine Spirituelle*, Second Principe. S. I, ch. 1, a. 1).

2° C'est dire qu'elle suppose l'indifférence (cf. Guilloré, *Maxime* X, 2, p. 93). Cette disponibilité intérieure est, au fond, identique avec la pureté de cœur. L'optimisme qu'elle reflète ne va pas sans une ascèse rigoureuse (*Tr.* 1, 2, 1, p. 23; 2, 10, p. 44; *Tr.* 2, 2, 2, p. 77 etc.). Les sens et la raison protestent contre les exigences de la foi (*Tr.* 1, 2, 3, p. 30). Cependant le P. de Caussade s'attache davantage au côté positif, au don de Dieu et à son « action en chaque moment » (*Tr.* 2, 1, 2, p. 58). Le seul choix de ce qui conduit le mieux aux fins de la création, ainsi que le recommande saint Ignace dans la *Méditation fondamentale*, se réalise en perfection dans cette recherche de Dieu « qui prend au-dessous des choses la motion divine et ne prend pas les choses ».

3° On conçoit la valeur d'action d'une doctrine qui fait de l'âme « l'instrument de la divine Providence » (*L.* 1, 5, p. 183). La confiance en Dieu est le ressort de l'abandon; elle remplit l'âme vidée de la confiance qu'elle pouvait avoir en elle-même (*Tr.* 1, 1, 6, p. 13). Nous retrouvons ici encore un thème bien ignatien. Le P. Ramière a réuni dans le *Traité*, ch. 4 du 2e Livre, les textes où le P. de Caussade exalte l'« assistance dont Dieu entoure les âmes qui s'abandonnent à lui ». Il parlait d'expérience (*L.* 1, 3, p. 178). L'influence apostolique des âmes abandonnées lui rappelait la « vertu secrète qui sortait de Jésus et guérissait les autres » (*Tr.* 2, 1, p. 57). Les plus humiliées étaient à ses yeux les seuls véritables « instruments » de Dieu (*Tr.* 2, 4, 10, p. 139). On ne saurait mieux commenter le texte de saint Ignace appelant l'apôtre « instrumentum cum Deo conjunctum ».

3. — L'état d'abandon. — Les principes généraux de la « voie d'abandon » s'appliquent à toutes les âmes. Ils n'en conduisent pas moins à discerner la « voie » propre à chacune. Le P. de Caussade distingue lui-même « un temps auquel l'âme vit en Dieu et un temps auquel Dieu vit en l'âme » (*Tr.* 2, 1, 1, p. 55). C'est marquer en termes johanniques deux étapes de la vie spirituelle qui appellent une conduite très différente. L'une comporte une ascèse réglée, un contrôle assidu, une direction précise; le devoir d'état y est le signe ordinaire du bon plaisir divin. L'autre suppose un régime d'« inspirations » intérieures qui suppléent aux précisions élémentaires de la loi extérieure. : « Point de provisions, plus de chemin tracé; c'est comme un enfant qu'on mène où l'on veut et qui n'a que le seul sentiment pour distinguer les choses qu'on lui présente » (*ibid.*). Le devoir d'état subsiste nécessairement, mais les « motions » spéciales de la grâce l'éclairent et le manifestent. D'elles désormais plus que de tout autre motif dépend une âme que Dieu prend ainsi sous sa conduite immédiate. L'acte d'abandon ne se produit plus dans sa vie par intermittence seulement. Il devient une habitude, il crée une « disposition » permanente, un « état » que Dieu transforme parfois en une « voie » où l'âme devient moralement impuissante à produire d'autres actes que celui d'abandon (cf. *Tr.* 2, 4, 4, p. 124; L. 6, 14, p. 174).

1° — **L'amour pur.** — L'état d'abandon est une synthèse. Il parait simple parce que l'acte dans lequel il s'exprime est simple psychologiquement; il suppose en fait l'exercice des trois vertus théologales (*Tr.* 2, 1, 3 p. 59). Bossuet l'appelait un « amas et un composé d'actes » dont l'unité psychologique lui paraissait indéfinissable (*I. S.* I, D. 14, p. 124). « Cela peut s'appeler avec une égale justesse un pur amour, une pure espérance, une pure foi; et si le plus souvent on désigne par la pure foi l'état dont nous parlons, ce n'est pas pour exclure les autres vertus théologales, c'est plutôt pour faire entendre que dans cet état ces vertus s'exercent dans l'obscurité » (*Tr.* 2, 1, 3,

p. 60). Les vertus théologales ne se présentent plus ici selon le mode connaturel à notre psychologie ordinaire. La « simple touche » que l'Esprit divin produit dans le cœur est une « onction du nom de Dieu », une « révélation mystique » qui est un « gage de prédestination » et se diversifie par ses effets. « Cette touche, dans les âmes embrasées, s'appelle pur amour, à cause du torrent de volupté qui déborde en toutes les facultés avec une plénitude de confiance et de lumière. Mais dans les âmes enivrées d'absinthe, cette touche s'appelle pure foi, parce que l'obscurité et les ombres de la nuit y sont toutes pures. Le pur amour voit, sent et croit. La pure foi croit sans voir ni sentir » (*ibid.*). La doctrine de l'abandon ne met pas plus l'accent sur l'un que sur l'autre. (*Tr.* 2. 1, 3, p. 62). Sa formule rappelle à l'homme son devoir de coopérateur; elle ne dicte rien à l'« opération divine » : « Laisser faire Dieu et faire ce qu'Il exige de nous : voilà l'Évangile. » (*Tr.* 2, 2, 7, p. 93). Le pur amour ne consiste donc pas à se désintéresser de son salut ou de sa perfection mais à avoir en vue la gloire de Dieu plus que sa propre félicité (*L.* 5, 2, p. 211). Le P. de Caussade ne cesse de démasquer les faux prétextes spirituels qui préoccupent les âmes et leur enlèvent la flexibilité parfaite aux « impressions » de Dieu (*L.* 4, 3, p. 314; *L.* 1, 2, p. 201 etc.).

On ne sous-estimera donc pas les œuvres, les pratiques, les méthodes, mais lorsqu'une âme « a trouvé la motion divine », elle les quitte temporairement « afin d'être sous la seule conduite de Dieu, en s'abandonnant à cette motion qui devient l'unique principe de la perfection » (*Tr.* 2, 1, 2, p. 57). Comprenons qu'il s'agit d'un état où la docilité au devoir présent répond à un appel intérieur, à un « choix de Dieu » qui se substitue à notre réflexion contrainte ou intéressée (*Tr.* 2, 2, 5, p. 85). L'abandon est ici une disposition générale d'abnégation, d'obéissance et d'amour ne préjugeant en rien de l'objet auquel la volonté divine l'appliquera : « Si cet amour ne se termine dans les facultés qu'à ceci ou cela, c'est que la volonté de Dieu s'y termine elle-même; c'est qu'elle se raccourcit, pour ainsi dire, et qu'elle s'abrège dans la qualité du moment présent et passe ainsi dans les facultés et de là dans les choses » (*Tr.* 2, 1, 6, p. 65).

Cette communion constante à la volonté de Dieu dans les choses, c'était ce que Bossuet appelait, en souvenir de Cassien : la « prière perpétuelle » (*I. S.* 2, D. 8, p. 212, cf. *ibid.* 1, D. 6, p. 52). Disposition d'amour, elle prend une valeur nouvelle dans *l'état de foi pure* que traversaient le plupart des correspondantes du P. de Caussade.

2° — **L'état de foi pure.** — C'est au sens fort l'état propre des « âmes abandonnées ». La Mère de Chantal en reste l'exemple le plus remarquable, et nous en devons la description à la psychologie surnaturelle de son saint directeur. Saint François de Sales est ici le principal maître du P. de Caussade : nous retrouverons chez celui-ci l'optimisme et la sérénité de l'évêque de Genève.

L'amour-propre est le grand obstacle à l'amour de Dieu; la confiance en soi, le plus redoutable adversaire de la confiance en Dieu.

« Hydre à plusieurs têtes », l'amour-propre ne se laisse jamais complètement anéantir ici-bas. Détruit dans ses formes les plus grossières, il subsiste chez les plus avancés sous des espèces subtiles et tenaces qu'il appartient au directeur de démasquer. C'est, en effet, au « sensible de la piété », qu'il s'attache alors par une complaisance d'autant plus nocive qu'elle peut paraître plus légitime (*L.* 7, 14, p. 26; cf. *L.* 2, 12, p. 133; *L.* 3, 5, p. 21, etc.).

Le P. de Caussade s'applique donc à souligner non seulement en général, mais pour les cas particuliers de ses dirigées, la malice de ces « réflexions » inutiles dont Dieu travaille à les purifier par les épreuves intérieures. Il ne condamne pas en bloc — comme le faisait Mme Guyon — toute espèce de réflexions. Il reconnait un degré de la vie spirituelle « où l'on doit beaucoup réfléchir pour se tirer de la dissipation et rentrer sérieusement en soi-même » (*I. S.* 1, D. 4, p. 36); mais il vient un temps où « l'on doit sortir de soi-même pour entrer en Dieu », chose impossible si l'on ne supprime ces réflexions sur soi condamnables parce qu'elles empêchent de ne penser qu'à Dieu en s'oubliant soi-même » (Cf. *I. S.* 1, D. 6, p. 50; *Tr.* 2, 2, 1, p. 75).

Toute la correspondance du P. de Caussade va donc à réprimer, non les réflexions nécessaires, mais les plus subtils retours d'amour-propre. Or les faveurs sensibles de la grâce leur offrent un appât dangereux : « Durant cette vie, nous sommes si misérables que tout don connu est bientôt changé en poison par notre amour-propre. C'est ce qui force Dieu, en quelque sorte, de nous cacher les grâces qu'il nous accorde » (*L.* 6, 8, p. 163).

Le directeur des Visitandines de Nancy rend manifeste à travers ses lettres cette admirable pédagogie divine où nous retrouvons dans son infinie variété la gamme des purifications passives. La P. Ramière s'est appliqué à les grouper par catégories afin d'ordonner les documents qu'il livrait au public. Que ne possédons-nous les dates de la plupart! On aimerait à suivre, selon leur chronologie, l'évolution des âmes auxquelles ils sont adressés : on apprécierait mieux encore l'art du directeur à nous faire découvrir le fil de la conduite divine en même temps qu'il enseigne à s'y rendre docile.

Le P. de Caussade, en effet, excelle à discerner les « signes » d'un appel prochain à l'état d'abandon (I. S. 2, D. 8, p. 212; *L.* 12, 4, p. 52; *L.* 14, 2, p. 243; *L.* 2, 20, p. 260, etc.). C'est au milieu d'obscurités, d'insensibilités, de craintes, d'agonies intérieures qu'il faut rendre courage à des consciences accablées par les états qu'elles rencontrent. Le P. de Caussade leur apprend à discerner les « actes directs et simples ». Toute la psychologie de la « fine pointe de l'esprit », de la « cime de l'âme » est ici engagée en des termes directement empruntés de l'Évêque de Genève. A ce travail de purification que Dieu opère lui-même dans l'âme, l'abandon s'adapte exactement. Disons mieux, il est la seule attitude pratique, car tout autre acte devient parfois moralement impossible : « Dans cet état, on se trouve être à Dieu par une cession pleine et entière de tous ses droits sur soi-même, sur ses paroles, sur ses actions, ses pensées, ses démarches, sur l'emploi de ses moments et sur tous les rapports qu'il peut y avoir. Il ne reste qu'un seul désir à remplir : c'est d'avoir toujours les yeux arrêtés sur le Maître qu'on s'est donné et d'être sans cesse aux écoutes pour deviner et entendre sa volonté et l'exécuter sur le champ » (*Tr.* 2, 3, 3, p. 103; cf. *Tr.* 2, 4, 1, p. 115). Tel est le secret de cette obscurité bien-

faisante : obliger l'âme à une totale remise de soi à Dieu, à un complet renoncement à la vue du chemin par où il la dirige. « Quand on est conduit par un guide qui mène dans un pays inconnu, de nuit, à travers des champs sans routes frayées, selon son génie, sans prendre avis de personne et sans vouloir découvrir ses desseins peut-on prendre un autre parti que celui de l'abandon? » (*Tr.* 2, 2, 7, p. 92).

« Laisser tomber » l'agitation, les inquiétudes, les empressements, les vaines craintes, c'est le conseil et l'ordre qui reviennent sans cesse sous la plume du P. de Caussade. Il dit aussi où il faut en venir : à la paix dans l'unité de Dieu. C'est là que la pureté de cœur trouve son couronnement, que se consomme l'abandon à la Providence puisque tout le créé remonte ainsi vers Dieu qui ne se trouve que dans la paix. Le directeur, alors, n'a plus à craindre d'être mal compris quand il conseille de supprimer certaines pratiques de dévotion et de « tendre à simplifier l'intérieur » : « Réduisons-nous à l'Unité qui est Dieu. Tout ce qui n'est point cela n'est point ce que nous voulons. Si nous savions bien nous contenter de cette éminente Unité, nous ne nous inquiéterions plus de tout le reste. Oh! que cette vérité bien entendue et bien pratiquée retranche de choses, même de celles qui nous semblent bonnes, saintes et nécessaires et qui, au fond, nous nuisent au lieu de nous aider à arriver où nous aspirons, savoir, être faits une même chose avec la suprême Unité... » (*A. S.*, 3, p. 160).

4. — L'oraison. — La « voie d'abandon » n'exclut pourtant ni les prières vocales, ni l'oraison méthodique. Elle reconnaît leur nécessité dans les préambules de l'union divine et lorsque l'inspiration y porte (*Tr.* 2, 3, 1, p. 96; *Tr.* 2, 2, 5 p. 85). Il n'en reste pas moins que l'oraison de quiétude est la forme de prière propre à cette voie. Le P. de Caussade avait pour lui les meilleurs maîtres, quand il revendiquait le droit d'enseigner à se disposer par la pureté et le détachement aux visites éventuelles de la grâce (*L.* 9, 2, p. 221). Mais si sa correspondance s'occupe presque exclusivement de cette oraison, c'est qu'elle s'adressait à des âmes déjà rompues à la piété méthodique des débutants (*L*, 22, 2, p. 266; *L.* 2, 24, p. 271, etc.). Le P. de Caussade dans son enseignement pratique en cette matière suit de près saint François de Sales. Il doit aussi à Fénelon et à Bossuet.

L'oraison de quiétude est une « oraison non commune et spéciale ». Cela veut dire qu'elle suppose une « motion spéciale » de la grâce et donc qu'elle est passive (*I. S.*, 2, D. prél. p. 151; cf. *ibid.* 1, D. 7, p. 59). En principe, la simple fidélité à la grâce ordinaire suffirait à acquérir une certaine facilité à une « vraie oraison de simple regard »; le « recueillement » qu'elle implique, dit encore le P. de Caussade, peut résulter de la « seule volonté aidée de la grâce ordinaire » (*I. S.* 2, D. prél. p. 148, 149; *ibid.* D. 5, p. 188; cf. *ibid.* D. 1, p. 153). En fait, il est persuadé que la « grâce spéciale » est donnée habituellement, Dieu la conférant d'ordinaire à ceux qui se disposent à la recevoir par le bon usage de l'oraison commune (*I. S.* 1, D. 7, p. 66; cf. *ibid.* D. 6, p. 55). La rareté de l'oraison de quiétude a pour cause le manque de générosité des âmes et non une moindre libéralité divine (*Tr.* 1, 2, 11, p. 50).

On peut parvenir à la perfection sans l'oraison de quiétude; elle n'en est pas moins un « puissant secours » que Dieu accorde parfois à des âmes imparfaites (*I. S.* 1, D. 7, p. 66; *L.* 9, 1, p. 221). Le P. de Caussade invoquait sur ce point le témoignage catégorique de l'Évêque de Genève et du P. Surin.

Sur la nature de cette oraison sa pensée a oscillé. En pratique, il la spécifie par les « actes simples et directs » qui composent le « langage du cœur » auquel il ne cesse d'initier ses disciples.

L'oraison de recueillement procède plus du cœur que de l'esprit, leur enseigne-t-il : « Le cœur reposant doucement en Dieu, l'aime sans bien savoir ce qu'il aime, ni comment se produit en lui cet amour » (*L.* 10, 2, p. 223). A qui lui demande le moyen de fixer ses pensées, il répond : « C'est un avis important de nourrir le cœur et de faire jeûner l'esprit : c'est-à-dire désirer Dieu, soupirer après Dieu, aspirer au saint amour de Dieu, à une intime union avec Dieu, sans s'amuser à tant de pensées et de réflexions de l'esprit qui souvent dessèchent le cœur et se tournent en une espèce de dissipation, en un pur amusement et en de vaines complaisances sur ses propres pensées et ses réflexions » (*L.* 13, 2, p. 236).

Ce désir de Dieu lui paraissait l'essentiel de la prière. Il aimait à répéter le mot de Bossuet : « Nos désirs sont à l'égard de Dieu ce que la voix est à l'égard de l'homme » (*A. S.* 5, p. 169; *L.* 3, 3, p. 308; cf. *L.* 1, 1, p. 199). L'évêque de Meaux s'était longuement expliqué sur la valeur méritoire de cette intention générale et foncière dont les saints désirs font la trame. Il appelait cela : « prier par la seule disposition actuelle du cœur et de la volonté », demander « non par acte signifié », mais « par acte pratiqué » (*I. S.* I, D. 5, p. 45; *ibid.* I, D. 8, p. 75). Pour le P. de Caussade, ces désirs étaient l'expression même des « actes directs et simples » qui sont les fruits de la charité la plus pure. Il insiste d'abord sur leur réalité, car l'erreur des âmes est de se croire oisives parce qu'elles ne se « sentent » pas agir. Il aime à répéter avec le P. Lallemant : « Le sensible de la grâce n'en est pour ainsi dire que le marc » (*L.* 2, 17, p. 254).

L'exercice de la charité subsiste dans la simplicité soit d'un acte qui persévère soit d'une « succession d'actes suivis, uniformes, sans interruptions et sans nulles secousses dans l'intérieur » (*I. S.* 2, *D. prél.* p. 147). Mais il faut pour l'y reconnaître maîtriser cette agitation d'esprit que le démon favorise en excitant les inclinations inquiètes de la nature. De là découle la nécessité de la préparation éloignée à l'oraison que le P. de Caussade développe en quatre Dialogues sur la pureté de conscience, de cœur, d'esprit et d'action (*I. S.*, 2, D. 1, 2, 3, 4). C'est ici que la doctrine de l'abandon trouve son application la plus efficace. Les idées salésiennes se groupent autour de thèmes qui reviennent sans cesse dans la correspondance du P. de Caussade : il faut « laisser tomber comme on laisse tomber une pierre des mains » les pensées frivoles, les réflexions inutiles, les préoccupations vaines; il faut utiliser nos fautes elles-mêmes en acceptant l'humiliation voulue de Dieu pour notre progrès; il faut d'un mot : « laisser faire Dieu ». L'expression n'est pas rare sous la plume de notre auteur. Elle ne condamne pas toute activité, mais elle rappelle avec insistance le primat de « l'opération divine » (cf. art. ABANDON, 16).

Comment donc la reconnaît-on? Le P. de Caussade a merveilleusement analysé la psychologie de l'« attrait » surnaturel.

Il le distinguait avec soin des grâces qui constituent l'oraison passive « extraordinaire » et l'« oraison purement passive et par état » (*I. S.* 2, *D. prél.* 151; *ibid.* D. 5, p. 180; *ibid.* 1, D. 7, p. 62). L'oraison de quiétude suspend le discours, mais elle ne comporte aucun phénomène apparent. Les « inspirations » dont elle relève sont si subtiles et parfois si inaperçues que certaines âmes de bonne volonté possèdent sans le savoir le don de « la contemplation qu'on appelle ordinaire » (*I. S.* 1, D. 6, p. 53).

L'attrait divin, en effet, se manifeste obscurément par « une certaine ardeur qu'on ressent continuellement dans le cœur », par une « tendance constante vers ce centre divin qu'on poursuit sans en avoir une vue distincte », par une « attraction » à laquelle « on cède sans que rien ne puisse en distraire » (*L.* 10, 2, p. 223). L'expérience des âmes apprenait au P. de Caussade à respecter une grande diversité dans les dons de Dieu. Mais les plus « simples », les « plus éloignés des sens », les plus « spirituels » sont à ses yeux d'un plus grand prix (*L.* 16, 2, p. 248; *ibid.* 21, p. 262; *I. S.* 2, D. 6, p. 198).

L'oraison de quiétude suppose que l'« attrait » dure et soutient le regard intérieur un certain temps (*I. S.* 1, D. 7, p. 63; *ibid.* 2, *D. prél.* p. 148). Mais il est fréquent qu'avant d'établir une âme dans cette oraison, Dieu intervienne par des « touches passagères », l'habituant par degrés au recueillement de la quiétude. Le P. de Caussade avait appris que parmi les personnes fidèles à l'oraison « il y en a fort peu qui n'aient éprouvé souvent quelques touches passagères ou de ce doux repos en Dieu, ou de ce goût de Dieu ou de simple recueillement ou de silence d'admiration » (*I. S.* 1, D. 7, p. 67). C'est en particulier par ce « goût » infus que Dieu rend insipide à l'âme fidèle tout ce qui n'est pas lui et la dispose, en détachant son cœur, au saint recueillement (*I. S.* 2, D. 2, p. 162).

On ne forcera pas sans doute la main divine, mais ces « impressions » fugitives de la grâce imposent une attitude d'attente paisible. D'où la pratique recommandée par Bossuet des « pauses attentives ». C'est l'une des pratiques favorites de la direction de Caussade. Après la préparation éloignée, voici donc maintenant la préparation prochaine. Au cours de l'oraison méthodique, dans les lectures, faire des « pauses » afin « d'être à portée d'entrer dans le saint recueillement selon qu'il plaira à Dieu » (*I. S.* 2, D. 5, p. 186; *L.* 10, 3, p. 330; *L.* 35, 2, p. 288; *L.* 3, 3, p. 307, etc.). De là aussi l'importance de l'« esprit pacifique », c'est-à-dire de l'attitude expectante d'une âme qui sait combien soudaines sont parfois les visites de l'Esprit-Saint (*L.* 2, 17, p. 255; *I. S.* 2, D. 6, p. 192).

La direction du P. de Caussade passait pour être trop « simple ». Il ne craignait pas d'écrire, en effet, à une âme « droite et simple dans ses pensées » : « Tant que vous irez à l'oraison et que vous en sortirez avec votre esprit tranquille, recueilli et bien disposé, vous en tirerez toujours du fruit d'une manière ou d'une autre. Ne multipliez pas vos actes dans l'oraison; faites-en peu, fort doucement, dans le plus grand repos d'esprit et de cœur et la plus grande quiétude que vous pourrez » (*L.* 2, 20, p. 261). N'était-ce point condamner les *résolutions?* Il ne le pensait pas : « Il y a d'autres temps pour les faire », disait-il (*I. S.*, 2, D. 5, p. 188). Il était persuadé qu'en employant ce genre d'oraison, « on fait le bien beaucoup mieux que si on l'avait résolu dans la méditation ». Grâce à elle, l'opération même du Saint-Esprit intervient dans les occasions. L'auteur des *Avis* formulait lui-même en une brève prière une demande générale de secours qui lui paraissait l'emporter sur des résolutions plus précises (*L.* 4, 8, p. 36, *A.S.* 5, p. 268).

Quant aux épreuves de l'oraison de quiétude, le P. de Caussade a eu souvent à en parler. On trouvera l'essentiel de sa doctrine dans les Dialogues qu'il consacre à la fin de ses *Instructions spirituelles* aux trois degrés : des commençants, des « personnes avancées » et de celles qui « ont fait de grands progrès ». Rien qui ne soit puisé chez les meilleurs maîtres, surtout chez sainte Thérèse, en ce qui concerne les sécheresses, les distractions et les tentations violentes.

5. — L'antiquiétisme du P. de Caussade. — Un *Avis* et un *Avant-Propos* des Religieuses qui ont compilé et recopié les écrits du P. de Caussade mettent en garde contre l'interprétation quiétiste qu'on pourrait donner à la doctrine du traité. On n'oubliera pas, en effet, qu'elle « s'adresse à des âmes déjà avancées dans la vertu et accoutumées, non seulement à accomplir fidèlement les préceptes essentiels du christianisme, mais encore à observer les prescriptions de la discipline religieuse » (P. Ramière, *Dissertation,* t. 2, p. 306).

Dans ses *Remarques,* le P. Hilaire déclarait illusoire la recommandation de rester passif pour tout ce qui n'est pas « devoir signifié ».

La glose du P. Ramière sur ce point (*Tr.* 2, 2, 3, p. 79 début) nous paraît conforme à la pensée de Caussade. Les « devoirs d'inspiration » appartiennent encore à la « fidélité active », tandis que la « volonté de pure Providence » est déterminée par les circonstances dans lesquelles elle doit s'exercer. L'illusion serait de considérer comme toujours et nécessairement passive l'attente de l'inspiration. Certains textes pourraient le donner à croire, mais il s'agit alors du cas singulier d'« âmes d'abandon », dont il précise par ailleurs l'appel prochain à un état qui n'est jamais définitif (cf. *Tr.* 2, 3, 1, p. 98).

Une autre critique du P. Hilaire porte sur le fait que Caussade semble minimiser l'importance et la nécessité de la direction spirituelle. Sur ce point, pourtant, les correctifs se trouvent assez nombreux. Caussade affirme que si certaines âmes ont moins besoin de direction, c'est parce qu'elles ont « de très grands et excellents directeurs » (*ibid.* p. 99). Il combat, à bon droit, l'attachement exagéré des pénitentes à leur guide spirituel (*L.* 14, 5, p. 11), mais il se serait condamné lui-même s'il avait diminué le rôle du directeur auprès d'âmes très parfaites (cf. *A. S.* 5, p. 166).

L'auteur des *Instructions spirituelles* était trop averti pour donner dans les « abus des nouveaux mystiques ». Il entend toutefois sauvegarder toutes les nuances de la doctrine orthodoxe. Il n'aime pas qu'on décrie les formules dont les contemplatifs authentiques ont usé. Sa lettre sur les « suppositions impossibles », à propos du *Chrétien intérieur* de Bernières, est à ce sujet significative. Il voit en elles « un excès de confiance d'autant plus méritoire qu'il est moins aperçu dans le moment de transport où une âme parle de la sorte » (*L.* 16, 7, p. 270). Ainsi ne veut-il point y reconnaître l'abandon *absolu* condamné chez Mme Guyon.

6. — L'interprète de Bossuet. — *Les Instructions spirituelles* prétendent mettre la doctrine exposée sous le patronage de l'évêque de Meaux. Ce que nous en avons dit montre assez que les tendances personnelles de Caussade allaient davantage vers Fénelon. En face des critiques dont il était l'objet, son étude attentive de l'enseignement des deux évêques le rassurait puisqu'elle aboutissait à reconnaître la parenté sinon l'identité de leurs positions essentielles. Le P. de Caussade se révélait-il ainsi plus habile que véritablement objectif?

Tenter la réconciliation foncière d'esprits aussi différents que l'étaient les deux prélats est une gageure que le P. de Caussade n'a point soutenue. Il s'est contenté de suivre pas à pas *l'Instruction sur les états d'oraison* et d'y relever tout ce qu'il y trouvait à l'actif de la « vraie mystique ». C'était son droit et s'il a « forcé » la pensée de Bossuet c'est uniquement par esprit de conciliation; on ne peut nier cependant qu'il ait voulu faire une synthèse des propositions dirigées contre les « abus » du faux mysticisme.

Sur les points contestables, il s'en rapporte aux textes où s'exprime une opinion qui ne fut pas toujours celle de Bossuet. Ainsi, pour la nature de la charité. *L'Instruction sur les États d'oraison* annonçait (Additions, VIII) un ample travail sur la tradition relative à l'amour nécessairement intéressé dont Bossuet s'était fait l'avocat. Le P. de Caussade se garde de le suivre sur cette voie et dans son Dialogue IX : *Du vrai et du faux désintéressement de l'amour,* il se réfère à la *Préface sur l'Instruction pastorale de M. de Cambrai,* où l'opinion de Bossuet est sensiblement édulcorée.

On a reproché aux *Instructions spirituelles* (cf. Gossellin, *Analyse de la Controverse du quiétisme,* art. 3, parag. 2, n. 144) une certaine incohérence dans la définition de l'oraison passive. Le *Dialogue préliminaire* du Livre second (p. 146) la définit par les actes directs et simples dont nous avons parlé plus haut. D'autre part, il accepte l'opinion de Bossuet pour qui l'« état passif » consiste dans la ligature des facultés (*ibid.* p. 151) et ailleurs (Livre 1, D. 7, p. 59) il ne voit dans l'effet de la « motion spéciale » qu'une « heureuse facilité » à produire les actes directs et simples. Nous touchons ici à l'un des problèmes les plus délicats de la théologie mystique et cette obscurité est peut-être aussi dans la pensée de Bossuet pour qui l'oraison de simplicité est imparfaitement passive, nous dirions mixte, c'est-à-dire à la frontière des oraisons passives proprement dites (cf. J. Devroye, *Bossuet, directeur d'âmes,* Castermann, 1937, p. 136).

IV. — L'INFLUENCE

Le nombre des exemplaires publiés de l'*Abandon* s'élevait en 1930 à 78.100. Ce détail suffit à nous faire mesurer l'influence qu'exerce l'ouvrage qu'a édité le P. Ramière. Grâce à ce théologien averti et consciencieux, le P. de Caussade compte parmi les maîtres classiques de l'abandon. On s'en assure aisément en parcourant les écrivains spirituels qui ont repris depuis la fin du XIXe siècle le thème de l'abandon. Mgr Gay ne le cite pas, mais pouvait-il l'ignorer quand il écrivait son chapitre *De l'Abandon à Dieu* (*De la Vie et des Vertus chrétiennes,* t. 3, 3e édit., 1875)? Dom Lehodey et le chanoine Bernies lui empruntent des pages entières, le premier dans *Le saint Abandon* et le second dans son *Essai de Théologie mystique : Amour et Abandon,* où le P. de Caussade figure à côté du P. Piny et de Mgr Gay pour éclairer la doctrine de Tauler et de Suso.

Il peut se trouver des dangers dans la lecture indiscrète de l'ouvrage du P. de Caussade. Le P. Poulain s'est montré plutôt sévère à son égard. Il n'approuvait guère la méthode des « pauses » dans l'oraison (*Grâces d'oraison,* 10e édit., Paris, 1922, ch. 2, n. 63, note 2); il ne souscrivait pas à la confiance du P. Ramière laissant au lecteur le soin de rectifier certains passages inexacts aux yeux de réviseurs compétents. Des réserves faites par ces derniers, nous croyons que le P. Ramière a suffisamment tenu compte par l'ordre qu'il a mis dans les pensées de Caussade.

Des écrivains d'une autre tendance spirituelle ont trouvé en Caussade, jésuite fénelonien, un maître derrière lequel s'abriter. Henri Bremond, par exemple, n'a pas caché ses sympathies pour l'auteur des *Instructions spirituelles* auquel il avait emprunté « les plus beaux soleils » de son *Apologie pour Fénelon.*

Il se réservait de célébrer dans son *Histoire littéraire* cet « ami de toutes les heures ». L'usage qu'il en fit dans l'*Apologie* ne doit pas laisser croire que Caussade ait songé à justifier la doctrine du livre des *Maximes des saints.* En suivant Bossuet, il n'avait d'autre but que de mettre lui-même sa propre doctrine à l'abri des critiques.

D'autres ont voulu placer sous ses auspices une spiritualité passive pour le moins équivoque. Contre eux, le P. Watrigant (*L'école de la spiritualité simplifiée et le laisser-faire Dieu,* Paris, 1903, p. 160 sq.) dans une mise au point prudente rappelle les principaux éclaircissements donnés par le P. Ramière et qui nous paraissent conformes à la pensée du P. de Caussade lui-même.

Sommervogel, *Bibliothèque,* 2, 900-902. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne,* IV, 341 sq. — H. Bremond, *Apologie pour Fénelon,* Paris, 1909. Conclusion, *passim; Histoire littéraire du sentiment religieux, Index alphabétique* (Charles Grolleau) sub verbo. — P. Dudon, *Notes sur les éditions du P. de Caussade,* RAM., 1930, 63-71. — F. Cavallera, *Caussade auteur des Instructions spirituelles* RAM., 1931, 179-180; *L'acte d'abandon du P. de Caussade,* 1934, p. 103. — *Année Sainte des Religieuses de la Visitation...* Annecy-Lyon, 1867-1871 (voir Tables au t. XII, p. 809).

Michel OLPHE-GALLIARD.

CAUSSEL (PIERRE). — Né en 1651, l'abbé Pierre Caussel dirigea l'Hôpital Général de Montpellier depuis 1683 jusqu'à sa mort, le 6 décembre 1728. Il jouissait d'une grande réputation de vertu. Joachim Colbert, son protecteur, le considérait comme « le plus saint prêtre du diocèse » (Lettre à Dubois, 31 juillet 1723). Il mourut janséniste impénitent, comme l'atteste son inscription au *Nécrologe* de la secte (Paris, 1760) qui résume la notice des *Nouvelles ecclésiastiques* du 4 avril 1729 (p. 69). En 1723, une lettre de cachet enjoignait à l'évêque de retirer Caussel et deux ecclésiastiques, ses collaborateurs, de l'Hôpital Général. Colbert obtint grâce pour Caussel en raison de son grand âge et de ses infirmités. Ses

funérailles furent célébrées avec éclat par le prélat janséniste.

Deux ouvrages de Pierre Caussel ont été publiés sans nom d'auteur, après sa mort :

Paraphrases sur le Pater 1° *pour servir de préparation à la communion;* 2° *pour méditer au pied du crucifix;* 3° *pour les agonisans*, Paris, Hérissant, 1733, réédition en 1736 et 1748.

De la connoissance de Jésus-Christ dans ses mystères et dans ses différentes qualités en rapport avec Dieu son Père, avec ce monde visible, avec les hommes dans leurs différents états et avec les Bienheureux dans le ciel. Avec des élévations sur chaque mystère de Jésus-Christ et sur chacune de ses qualités. A Paris, chez Jean-Thomas Hérissant. A Auxerre chez François Fournier, 1760, 2 vol. in-12, 528 et 537 pp.; réédition en 2 vol. in-8, 1762 avec à la fin du tome II : *Méditations sur les vœux du baptême par l'auteur du Livre de la Connoissance de Jésus-Christ* qui ont été republiées à part en 1877 à Ville-d'Avray (37 pp.). Nouvelles rééditions en 1763, in-8, XVI-752 pp.; 1771; 1780 à Paris chez Delalain, 2 vol. in-8; 1812 et 1822, chez Parmantier et Boiste, à Paris.

Ces deux ouvrages posthumes ont donc eu un vrai succès. L'évêque d'Angers (Charles Montault-Desilles) dans l'Avis qu'il donne pour l'édition de la *Connoissance de Jésus-Christ*, 1822, déclare que « la doctrine en est solide, profonde et lumineuse ». L'esprit de Port-Royal perce pourtant dans cette piété uniformément austère et empreinte de l'idée de pénitence. On n'y cherchera pas d'approfondissements doctrinaux, mais des élévations et des exhortations pratiques.

Les *Paraphrases sur le Pater* sont écrites en forme de prière : « On peut dire ainsi que ce n'est que l'oraison dominicale développée, mise dans la bouche des fidèles en trois circonstances des plus importantes de la vie chrétienne » (Avertissement non paginé, édit. 1748). Quant à *La Connoissance de Jésus-Christ* rédigée par demandes et par réponses, c'est « le fond et le précis » des instructions que l'abbé Caussel adressait à un public nombreux dans la chapelle de l'Hôpital : « Le dessein général de l'ouvrage est de présenter Jésus-Christ tout entier; il est divisé en deux parties. Dans la première on considère Jésus-Christ dans sa personne... Dans la seconde partie, notre auteur prend un nouvel essor et se propose de parcourir les différentes qualités de Jésus-Christ selon les différents rapports sous lesquels il peut être considéré ». (Avertissement, p. XI, édit. 1822).

Valentin Durand, *Le jansénisme au* XVIIIe *siècle et Joachim Colbert*, Toulouse, Privat, 1907, p. 119 sq. — Barbier, *Dictionnaire des Anonymes*, 2e édit., 1822, t. I, p. 210, n. 2719. — Quérard, *France Littéraire*, 1828, t. II, p. 88. — VS., 1er déc. 1931 (t. 29, p. 292-299). — RAM., 1932, 189-192 (F. Cavallera); RAM., 1933, 323-324; RAM , 1937, 97-98.

Michel Olphe-Galliard.

CAUSSIN (Nicolas). — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* —

1. — Vie. — Né le 28 mai 1583 à Troyes, Nicolas Caussin entra dans la Compagnie de Jésus le 23 septembre 1607 à Rouen. Humaniste réputé, il fut professeur à Rouen, à la Flèche et au collège de Clermont à Paris. A partir de 1620 il est affecté à la maison professe de la capitale et s'acquiert un grand renom de prédicateur. Richelieu le désigne à Louis XIII pour succéder (fin mars 1637), au P. Jacques Gordon comme confesseur du roi. Il se laissa influencer par le parti contraire au Cardinal; et il commit maladroitement des erreurs qui laissent intacte sa loyauté. Il fut exilé à Quimper (décembre 1637), où il fut traité avec quelque rigueur. A la mort du ministre et du roi, Anne d'Autriche le rappelle à Paris et il y meurt le 2 juillet 1651, pleinement rétabli dans tous ses droits.

2. — **Œuvres.** — Le P. Caussin a beaucoup écrit. Ses ouvrages de spiritualité témoignent de l'effort accompli à cette époque pour adapter la doctrine traditionnelle aux besoins de la vie dans le monde.

Le premier en date comme en réputation est *La Cour Sainte,* parue en 1624 ou 1625 qui connut du vivant de l'auteur quatorze réimpressions. La plupart comportent des remaniements et des augmentations. Celle de 1664 est due au P. Labbe qui la fit précéder d'une notice élogieuse sur l'auteur. L'ouvrage définitif comprend trois tomes répartis sur un nombre de volumes qui diffère selon les éditions (la dernière est de 1680). Ces trois tomes ont chacun leur titre : I. De l'institution chrétienne; II. Des maximes de la foi; III. De l'empire de la raison sur les passions. Le succès étonnant de *La Cour Sainte,* traduite en plusieurs langues, prouve à sa manière l'intense esprit de foi qui animait la contre-réforme et très spécialement la France au moment où la main vigoureuse du Cardinal la ressaisissait. L'auteur se défend d'avoir donné dans la flatterie des grands; il critique avec force les défauts du style de son temps (cf. *Le dessein et l'ordre du livre*). On ne lui reprochera pas d'avoir estompé les vices de la société qu'il voulait atteindre. Quant au style, ses critiques retombent, à notre avis, sur lui-même. Comme nombre de ses confrères, les PP. de Barry, Binet, Le Moine, il partage les défauts littéraires de son époque. Ses outrances et son mauvais goût ne doivent cependant pas faire condamner certaines pages d'une fort belle venue. Le zèle et la sincérité apostolique qui animent son œuvre rangent le P. Caussin parmi les représentants qualifiés de la spiritualité optimiste en même temps que réaliste qui s'abrite sous le patronage de saint François de Sales.

Signalons encore *La journée chrétienne,* Paris, chez Sébastien Chappelet, 1628, souvent rééditée et traduite; *La sagesse évangélique pour les Sacrez entretiens du Caresme,* 1635; et surtout un *Traicté de la conduite spirituelle selon l'esprit du Bienheureux François de Sales, Evesque et Prince de Genève*, Paris, 1637. Ce dernier ouvrage est dédié au commandeur de Sillery, frère du chancelier. On y trouve comme une esquisse de cet *Esprit de saint François de Sales* qui paraîtra en 1639 et dans lequel J.-P. Camus fera passer, avec ses souvenirs sur son saint ami, quelques-unes de ses idées personnelles. Le P. Caussin n'a pas voulu écrire, en effet, une Vie de l'Évêque de Genève, mais approfondir ses « instructions » qu'il savait « universellement approuvées et estimées par la voix publique ». Cette étude assez poussée de la personnalité du saint docteur, de sa doctrine spécialement en matière de direction, reflète les préoccupations pratiques qui inspirent ses plus fervents disciples. Dans l'ouvrage du P. Caussin, les « Épitres » font l'objet d'un appendice suivi lui-même d'une *Lettre que le Bienheureux François de Sales a escrit à un Gentil-*

homme qui se disposoit d'aller suivre la Cour. L'édition d'Annecy (t. 14, p. 376) propose pour destinataire Celse-Bénigne de Chantal. Quoi qu'en disent les éditeurs d'Annecy (p. 452), l'édition qu'a faite de cette *Lettre* le P. Caussin (1637) est donc antérieure de quelques années à celle qui en a été faite dans les *Œuvres* de saint François de Sales, Paris, 1641 : les deux éditions diffèrent par quelques variantes textuelles.

Sommervogel, *Bibliothèque*, 2, 902-927 — H. Chérot, art. : *Caussin*, *DTC*. — C. de Rochemonteix, *Nicolas Caussin et Le Cardinal de Richelieu*, Paris, Picard, 1911. — H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, Paris, 1925, t. 5, p. 84-106. — G. Hanotaux et le duc de la Force, *Histoire du Cardinal de Richelieu*, Paris, Plon, 1935, t. IV p. 55-57. — *Lettres du Cardinal de Richelieu*, Paris, 1863, éd. Avenel, t. 5, p. 805 sq.

Michel OLPHE-GALLIARD.

CAUWE (FRANÇOIS). — Né vers 1625 en Flandre, Cauwe entra de bonne heure chez les Franciscains et devint Lecteur de Philosophie. Il reédita le *Fasciculus Myrrhae* du P. M. Weynsen O. F. M. et traduisit en flamand *La vie et la doctrine admirable de Ste Françoise-Claire de S. Liévin*, Dunkerque, 1677. Son principal ouvrage ascétique est *De Pelgrimagie van het Kindeken Jezus* (le pèlerinage de l'Enfant Jésus), Gand, 1673-1675, 3 vol., plusieurs fois reimprimé, qui le rendit célèbre, remarquable surtout par la méthode pratique et franciscaine de converser (dans le sens de vivre en union) familièrement et spirituellement avec le Christ, pratique d'oraison, qu'on retrouve dans les Soliloques de saint Bonaventure et les Méditations de la vie de Jésus-Christ. L'ouvrage en trois parties, traite de l'enfance, de la vie publique et de la passion et résurrection du Christ. Les autres ouvrages sont du domaine de la morale. Les deux livres que lui attribue Dirks « *Den Seraphinschen Nachtegael* » et « *Het gheestelyck opeeltjen* » ne lui appartiennent pas. Le P. Cauwe mourut à Rome en 1679.

S. Dirks, *Histoire littéraire et bibliographique des Frères Mineurs dans les Pays-Bas*, Anvers, 1885, p. 266-271. — R. L. Kerkhove O. F. M. *De pelgrimagie van het Kindeken Jesus*, 1923 (dernière édition) p. 5-38. (Cf. OGE, t. I, p. 298-316, recension du P. Poukens; t. III, p. 346-351, note du P. Parkens; t. VIII, p. 211-214, note du P. Verjans). — P. Pholian. Naessen O. F. M. *Franciscaansch Vlaanderen*, Malines, 1896, p. 92.

Matthieu VERJANS, O. F. M.

CAVALCA (DOMINIQUE), dominicain italien († 1342). — Dominique Cavalca, né à Vico Pisano, vers 1270, entra dans l'ordre de S. Dominique à une date inconnue. Il passa presque toute sa vie au couvent de S. Caterina à Pise. Il exerça un intense et fécond apostolat populaire par la prédication, et prit un soin spécial du bien-être spirituel et corporel des malades, des pauvres et des prisonniers. Il s'occupa de plusieurs monastères de femmes et fonda en 1342 celui de S. Marta dont les premières religieuses furent des pénitentes converties par lui. Il mourut à la fin de la même année. On lui a parfois dans la suite donné le titre de Bienheureux.

Il a traduit du latin le *Dialogue* de S. Grégoire; la lettre de S. Jérôme à Eustochium; les *Vies des Saints Pères*, œuvre qui fut très lue et exerça une influence considérable sur les arts figuratifs; enfin les Actes des Apôtres. Il composa le *Pungi lingua*, Rome, 1472, examen des péchés de la langue; *Frutti della lingua*, Florence, 1493, où il traite de la prédication de la parole de Dieu, de la confession des péchés, et spécialement de la prière; *Lo specchio dei peccati*, qui est un guide pour la confession; *Della Pazienza o Medecina del Cuore*, Milan. 1490; *Trenta Stoltizie*, les trente sottises que commettent les imprudents dans les batailles de l'esprit, comme : le manque de disposition pour faire pénitence, vouloir vaincre la tentation par les seules forces humaines, les fausses amitiés spirituelles; *La disciplina degli spirituali*, Florence, vers 1485, examen des principaux défauts dans lesquels tombent les personnes dévotes : vaine gloire, présomption, intolérance pour les défauts du prochain, mépris pour le travail manuel...; *Exposizione del Simbolo degli Apostoli*, Venise, 1500, resta incomplète; *Lo Specchio di Croce*, Venise, 1477, où sont exposés les enseignements de N.-S. en croix, et les fruits que nous pouvons recueillir de la Croix. Source de toutes les vertus et particulièrement de la charité, inspirateur des sept dons du Saint-Esprit, exemple des sept œuvres de miséricorde spirituelle et corporelle, modèle des huit béatitudes qui sont le faite de la perfection, voilà ce qu'est pour nous le Christ crucifié. Vraie somme de vie chrétienne, comme la Philothée du XIVe siècle, l'ouvrage est le chef-d'œuvre ascétique de Cavalca. Des autres œuvres qui lui sont attribuées, l'authenticité est incertaine. Il a écrit des poésies, dont la plupart sont insérées dans ses livres, mais de médiocre valeur.

Dans ses œuvres, et spécialement dans les premières que nous avons recensées, il exploite abondamment, parfois même en traduisant de larges extraits, la *Summa Virtutum* de Guillaume Perault O. P.

Dans le passé, on a discuté l'authenticité de quelques-unes des œuvres que nous avons rapportées, en les attribuant à l'augustin Simon Fidati da Cascia ou à Jean de Salerne. Aujourd'hui les critiques sont unanimes pour les restituer au dominicain. Les œuvres de Cavalca ont eu de très nombreuses éditions, la plupart sans grande valeur critique. La meilleure est celle de Mgr Jean Bottari, Rome, 1738-1764.

Cavalca est un écrivain presque exclusivement ascétique. De mystique, il n'est, pour ainsi dire, pas question. Essentiellement pratique, peu personnel, avec de grandes qualités d'analyse, il manque de synthèse, abuse des citations. On le regarde comme un des meilleurs prosateurs italiens, à cause de l'harmonie, de la pureté, de la fluidité de son style. Le grand nombre des manuscrits de ses œuvres suffit à montrer qu'il fut un des maîtres spirituels les plus estimés du Trecento.

Gesamtkatalog der Wiegendrucke, t. VI, n° 6396-6430, Leipzig, 1934. — F. Bonaini, *Cronica antiqua Conventus Sanctae Catharinae de Pisis* (dans l'*Archivio Storico Italiano*, t. VI, part. II, sect. III, Firenze, 1845). — C. Naselli, *Domenico Cavalca*, Città di Castello, 1925. — J. Falco, *Domenico Cavalca moralista*, Lucca, 1892. — A. Levasti, *Mistici del duecento e del trecento*, Milano-Roma, 1935. — A. Zacchi, *Di fra D. Cavalca e delle sue opere* (dans *Il Rosario, Memorie Domenicane*, t. XXXVII, 1920 et XXXVIII, 1921). — G. Volpi, *Il Trecento*, Milano, 1907, p. 320-323.

Innocenzo COLOSIO, O. P.

CÉCILE DE LA NATIVITÉ (CÉCILE SOBRINA Y MORILLAS), née à Valladolid en 1570, reçut de sa mère

une éducation peu ordinaire et, dans sa jeunesse, étudia l'Écriture Sainte, la rhétorique, la philosophie et même la peinture. Elle entra au Carmel de sa ville natale en 1588 et y mourut l'année 1646. Ce fut une grande contemplative favorisée des grâces mystiques les plus hautes. Elle les a décrites dans plusieurs traités qui ont la forme d'une autobiographie; ils demeurèrent manuscrits. Deux autres ouvrages mystiques ont été édités en 1914 par le Père Gerardo de San Juan de la Cruz dans l'édition tolédane des œuvres de saint Jean de la Croix (*Obras*, tom. III, pp. 339-458). Le plus ancien, le *Tratado de la unión del alma con Dios*, dut être composé vers 1600. C'est une brève étude des grâces d'union mystique. On se rend nettement compte que l'auteur parle d'expérience. On peut remarquer néanmoins qu'elle a dû lire les mystiques; manifestement elle connut sainte Thérèse et bien des concepts rappellent saint Jean de la Croix. Relevons en particulier l' « égalité d'amour » si typique chez le saint Docteur: « Ces âmes ne l'aiment plus seulement avec leur amour naturel, mais avec l'amour de Celui qu'elles aiment et que lui-même communique » (p. 356). La Mère Cécile a pu connaître les écrits du Saint, car à cette époque les copies manuscrites n'étaient pas rares. Les Carmélites de Valladolid possèdent encore de nos jours un manuscrit du *Cantique* qui remonte à l'époque du Saint et un autre de la *Nuit obscure* qui semble également dater de la fin du XVIe siècle. L'influence du Saint est plus manifeste encore dans le *Tratado de la transformación del alma en Dios*. La Mère Cécile y commente un cantique qui rappelle à la fois celui de la *Noche* et celui du *Cántico* du Saint. Elle le commenta même deux fois à une trentaine d'années de distance (1604?-1633) et sans avoir le premier commentaire sous les yeux quand elle élabora le second. Ils sont forts différents, mais le Père Gerardo qui a trouvé le premier plus intéressant, s'est contenté de nous donner son premier texte, mettant en note de larges extraits du second. Le premier commentaire fut rédigé par ordre du Père Thomas de Jésus. C'est une sorte d'itinéraire de l'âme vers l'union divine, mais les étapes ne sont pas nettement marquées. La trame de l'ensemble rappelle néanmoins la synthèse de saint Jean de la Croix. Abnégation fondamentale, acheminement par les vertus théologales, nuit obscure, puis union transformante et mariage spirituel dans la paix finale, tout y est; avec des nuances pourtant qui semblent trahir l'expérience personnelle. L'étude de ces écrits présente une utilité incontestable pour l'intelligence des œuvres du Docteur mystique. On y voit sa synthèse interprétée d'une façon très vivante par une âme d'élite qui appartient aux premières générations thérésiennes. Un tel témoin mérite de retenir l'attention des historiens de la mystique.

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca scriptorum Carm. Excalc.*, Bordeaux, 1730, p. 63. — Barthélemy de Saint-Ange et Henri-Marie du Saint-Sacrement, *Collectio script. Carm. Excalc.*, Savone, 1884, t. I, p. 113. — Gerardo de San Juan de la Cruz, *Obras del Mistico Doctor*, Toledo, 1914, t. III, pp. 339-47. — Crisógono de Jesús Sacramentado, *La escuela mistica carmelitana*, Madrid-Avila, 1930, p. 179-80.

P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, O. C. D.

CEINTURES ET CHAINES DE PÉNITENCE. — Une ceinture ou une corde était nécessaire aux religieux des deux sexes pour retenir leurs vêtements (Saint Basile, *Ep.* II, 6. PG, 32, 231-232; Saint Benoit, *Regula*, cap. 55). Dans l'Écriture, il est parlé des *lumbi praecincti* soit à propos d'un guerrier prêt au combat, soit à propos d'un voyageur qui se dispose à se mettre en route, ou d'une personne prête à l'action (4 Reg. 4, 29; 9, 1; Job, 28, 3; 40, 2; Ps. 17, 40; Jer. 1, 17; Luc, 12, 35-40). Cette dernière idée a été retenue par saint Benoit quand il parle du sommeil des moines : « Vestiti dormiant et cincti cingulis aut fustibus... et ut parati sint monachi semper; et facto signo absque mora surgentes, etc. » (*Regula*, cap. 22). D'autres règles prescrivent également de dormir vêtu et le corps ceint d'une ceinture ou d'une corde (*Ancren Riwle*, éd. Morton, p. 419; *Regula eremitarum Oxoniensis*, 17, éd. L. Oliger, dans *Antonianum*, III, 1928, p. 318; *Reg. eremitarum Cantabrigiensis*, 3, *ibid.*, p. 306; Règle de reclus en angl., éd. L. Oliger, *Antonianum*, IX, 1934, p. 264-265, etc.). Les *lumbi praecincti* sont encore associés, dans l'Ecriture, aux idées de justice et de fidélité (Is. 11,5), de vérité (Ephes. 6, 14) et de force (Ps. 17, 33 et 40). On a été conduit à faire du *cingulum* un symbole de continence et de virilité (Saint Basile, *Reg. fusius tract.*, 23. PG., 31, 981; Cassien, *De cœnob. Inst.*, L. I. ch. 2. PL., 49, 60-64, avec le commentaire de Gazée; Evagre, *Capita practica ad Anat.* PG, 40, 1221; Dorothée, *Doctrina*, I, 13. PG., 88, 1634; saint Grégoire, *Homil. in Ev.*, I, 13. PL., 76, 1123; Prière récitée par le prêtre en se ceignant du cordon avant la messe. Cf. Haeften, *Disquis. monast.*, p. 553-554), car, remarque saint Césaire d'Arles. « Omnis virtus diaboli contra viros in lumbis, adversus feminas in umbilico est ventris; de quo scriptum est: « Virtus eius in lumbis, et potestas in umbilico ventris eius » [Job, 40, 11] (*Epist. ad Caesariam*, en append à la *Regula sanct. virginum* de Césaire, éd. G. Morin, Bonnae, 1933, p 35).

Il n'est pas douteux que certains ascètes ont vu dans l'emploi de la ceinture de fer, instrument de pénitence, un moyen de sauvegarder la chasteté (*Historia Lausiaca*, 45, éd. Butler, II, p. 133). Suivant Dom Butler, la mortification par le port de ceintures et de chaînes de fer ne fut pas pratiquée en Égypte aux IVe et Ve siècles (*Ibid.*, I, p. 188). *L'Histoire lausiaque* renferme bien deux exemples de σιδηροφορία (le prêtre Innocent, ch. 44, p. 131; le prêtre Philoromus, ch. 45, p. 133), mais le premier de ces solitaires vécut sur le Mont des Oliviers et le second en Galatie. En revanche, cette pratique de pénitence fut très en honneur parmi les ermites et reclus de Syrie, dont Théodoret a décrit, dans la *Religiosa historia*, les effrayantes macérations. Lourdes ceintures autour des reins, colliers de fer, bracelets de fer, anneaux de fer aux jambes ou aux pieds, poids énormes sous lesquels le corps s'affaisse et dépérit, tous ces engins de torture furent employés par eux (cap. 3. PG., 82, 1337-38; c. 4, 1349-50; c. 10, 1389-90; c. 15, 1415-16; c. 11, 1393-94; c. 23, 1455-56; c. 29, 1489-90). Un ascète du nom d'Eusèbe portait une ceinture de fer reliée à un collier de fer par une troisième pièce métallique (c. 4, 1343-44). Un autre, nommé Jacobus, portait, outre des bracelets de fer, un collier et une ceinture de même métal, reliés par des chaînes qui, en se croisant, formaient un X par devant et un X par derrière (c. 21, 1435-36).

Toutes les pièces de cet arsenal de la pénitence se retrouvent en Occident (Saint Senoche † vers 576, Grégoire de Tours, *Liber vitae Patrum*, XV, I, éd.

B. Krusch, p. 721; B. Ivette de Huy † 1227, *Vita,* par Hugues de Floreffe, *Praef., AS.* Jan., II, p. 146, etc.), et aussi la *lorica* (voir l'article CUIRASSE) et le *scapulare plumbeum* (voir L. Gougaud, *Ermites et reclus,* p. 107).

Non content de se garnir le corps de poids et de chaînes, Rainer, reclus d'Osnabrück († v. 1235), avait poussé le raffinement jusqu'à se passer aux doigts de pieds des anneaux de fer et de crin. Si on lui demandait pourquoi il s'imposait de telles tortures, il répondait : « De même que N.-S. Jésus-Christ a souffert pour moi dans tous ses membres, je voudrais souffrir dans tous les miens » (*Vita Rayneri,* 2, *AS.* Apr., II, p. 61).

Dans des temps plus rapprochés du nôtre, nombre d'ascètes se sont mortifiés par de tels moyens, plus discrètement cependant. La plupart de ceux qui viennent d'être mentionnés, on l'aura remarqué, orientaux ou occidentaux, étaient des reclus ou des recluses. Ce genre d'austérités est à peu près impraticable, poussé à un tel point, pour des chrétiens vivant normalement en société. Les grosses chaînes et les poids accablants dont s'affligeaient les reclus de Syrie et leurs émules d'Occident entravaient la marche et rendaient même presque impossibles les moindres mouvements du corps (Théodoret, *Rel. hist.,* c. 29, PG., 82, 1489-90; Grégoire de Nazianze, *Carm. libri II. Historica.* II, I, vers 59, PG., 37, 1455). En outre, il était difficile de dissimuler de tels instruments de torture. Pour cette raison le moine Apollon (aussi appelé Apollonius), très réputé en Thébaïde, en condamna l'usage, au témoignage de Rufin, (*Historia monachorum,* 7, PL., 21, 419). Moyennant quelques pointes ou quelques nœuds, les chaînettes discrètes qui ont remplacé les lourdes chaînes des âges héroïques peuvent encore infliger des sensations mortifiantes aux épidermes modernes. Au sujet de l'usage des chaînes de pénitence parmi les saints modernes, voir par ex. : P. Coste, *Monsieur Vincent,* Paris, 1932, t. III, p. 343; F. Trochu, *Le Curé d'Ars, Saint J.-B. Vianney,* Lyon-Paris, 1926, p. 560.

Walter J. Dilling, art. *Girdle* ERE., p. 226-230. — E. Lucius, *Die Anfänge des Heiligenkults,* Tübingen, 1904, p. 361.

Louis GOUGAUD, O. S. B.

CÉLESTINS. — 1. *Le fondateur : Saint Pierre Célestin.* — 2. *Histoire de l'ordre.* — 3. *Doctrine et Ecrivains spirituels.* — Les Célestins, ainsi appelés du nom de leur fondateur, sont une congrégation bénédictine formée au XIIIe siècle et qui a disparu au début du XIXe siècle.

I. **LE FONDATEUR : SAINT PIERRE CÉLESTIN** (vers 1210-1296). Parmi les personnages du moyen âge, c'est un des mieux connus.

La source principale de sa biographie est la *Vita,* écrite probablement par Thomas de Sulmona, un disciple du saint, entre 1303 et 1306 (*Anal. Boll.,* t. XVI, (1897), p. 393-458) et qui a eu deux éditions remaniées (*Anal. Boll.,* t. IX (1890), p. 147-200 et t. X (1891) p. 385-392). Puis, sous sa double forme l'*Opus metricum* du cardinal Jacques Cajetan Stefaneschi, dont la composition se place entre 1291 et 1316 (édition critique dans F. X. Seppelt, *Monumenta Coelestiniana,* Paderborn, 1921, p. 3-146). L'apocryphe contemporain, qui se présente comme une *Autobiographie* (texte dans *AS,* 19 mai, p. 422-429) fournit, dans son fatras légendaire quelques données authentiques (cf. F. X. Seppelt, *o. c.,* p. XIII-LXIV et F. Baethgen, *Beiträge zur Geschichte Cölestins V,* Halle, 1934, p. 2, n. 2). Enfin, les témoins du procès de canonisation (1306-1313) dans F. X. Seppelt, *o. c.,* p. 211-334.

1. — **L'ermite.** Né, probablement en 1209 ou 1210, dans une localité des Abruzzes, Molise ou Iserynia, (*Vita,* 47 : cf. F. Baethgen, *o. c.,* p. 2 et 3), Pierre, élevé très pieusement par sa mère, fut de bonne heure destiné à l'état ecclésiastique, malgré l'opposition de ses frères (*Autobiographie* 2, p. 422 D). La vie religieuse l'attire. Il entre chez les Bénédictins de Faysoles, près de Limosano (*Vita,* 15). Bientôt, pris du désir de mener dans la solitude une vie plus austère, — cas prévu par saint Benoît dans sa *Règle,* cp. 1 — il entreprend le voyage de Rome pour faire approuver son dessein (*Autobiographie,* 5, p. 423 B). Il s'arrête, pour un premier essai de vie érémitique sur le mont Pallena (*Opus metricum,* cp. 7, v. 406) et choisit pour sa retraite une grotte tellement exiguë qu'il ne peut même pas s'y étendre. Après trois ans de solitude, il se remet en marche pour Rome où il reçoit le sacerdoce. Puis il revient dans les Abruzzes, où il établit sa retraite sur le mont Morrone, au sud-ouest de Sulmona. Il avait alors environ vingt-cinq ans (cf. F. Baethgen *o. c.,* p. 4, n. 5). Afin d'échapper aux foules désireuses de l'entendre, afin de fuir ses disciples eux-mêmes, il quitte le mont Morrone, bien qu'on ne l'appelle plus désormais que Pierre de Morrone. Le mont Maiella (*Autobiographie,* 8, p. 423 E), San Bartolomeo de Legio (*Vita,* 21), San Giovanni de Orfante (*Vita,* 22) sont les étapes de sa vie héroïque. Puis il séjourne à nouveau sur le mont Morrone (*Vita,* 23-24). Sa monotone existence d'ermite n'est coupée que par deux longs voyages : un à Lyon (1275) pour obtenir du pape Grégoire X la confirmation de son ordre (cf. *Vita,* 11) et un autre à Rome en 1280 (*Vita,* 92). Ses austérités renouvellent les prouesses de pénitence des premiers ermites d'Orient. Les cilices, qu'il se confectionne lui-même, écorchent son corps, occasionnant des plaies qui s'infectent (*Vita,* 7). Le pain dont il se nourrit est si dur qu'aucun instrument ne peut l'entamer, et parfois il est rempli d'insectes (*Vita,* 6). Durant les quatre carêmes que Pierre s'impose dans l'isolement total, il redouble de rigueur. Une fois même, il faillit y laisser la vie. Il s'était enfermé dans une caverne avec toutes les provisions de son carême, dix pains et huit oignons. Malgré le froid, qui avait repris si vif, après un dégel, que ses vêtements se collaient, rigides, à la paroi de pierre, il resta sans bouger vingt et un jours. Quand, le carême fini, ses disciples le retrouvèrent défaillant, cinq pains étaient encore intacts (*Vita,* 6). Ce fut l'occasion pour ses fils spirituels d'insister pour qu'il se ménageât désormais quelque peu.

Les génuflexions répétées sont pour lui, comme elles le furent pour saint Patrice, une pénitence favorite : il en fait d'ordinaire cinq cents par jour et autant par nuit. Il en double le nombre durant ses carêmes (Témoignage du F. Barthélemy de Trasacco, dans F. X. Seppelt, *o. c.,* p. 333). Sa prière est perpétuelle; après minuit, les heures canoniales, la récitation des psaumes, les litanies, l'oraison se succèdent sans autre interruption que soixante coups de discipline; puis vient la messe, après tierce; entre sexte et none, une lecture ou des travaux manuels; un léger repas après none. Son oraison, après vêpres et complies, se prolonge tard dans la nuit, jusqu'au moment où, tout habillé, il s'étend sur une sorte de claie en bois (*ibid.,*

p. 333; *Vita*, 4). Bien qu'affamé de solitude, le saint n'a rien d'un misanthrope. En dehors des carêmes, il accueille avec une inlassable charité tous ceux qui viennent lui demander le pain du corps ou de l'âme, consolation, soulagement ou guérison. Pour subvenir aux besoins des pauvres, il n'hésite pas à vendre les calices d'argent et les ornements de soie (*Vita*, 16 et 27). A cette charité maternelle pour tous les miséreux, à cette soif de pénitence qui le met à l'abri de toute mollesse, à cette délicatesse extrême de conscience, joignez une humilité profonde, respectueuse de l'autorité ecclésiastique (*Vita*, 19; *Autobiographie*, 8-9, p. 424 C D) et vous aurez toute l'âme du saint, le secret du charme qui pousse vers lui les foules, les princes, les évêques (*Vita*, 16).

Pour l'action il lui manquait la science et l'expérience du monde et surtout l'esprit d'organisation. C'est un peu à regret qu'il avait fait figure de fondateur. C'est tout à fait malgré lui qu'il devint pape, le 5 juillet 1294 (*Vita*, 28).

2. — **Le pape.** — Nous n'avons pas à nous étendre sur le pontificat de Célestin V : c'est le nom que prit Pierre de Morrone en montant sur le siège, pontifical.

Renvoyons aux ouvrages déjà cités de F. Baethgen, p. 12-46, de F. X. Seppelt. Voir surtout de ce dernier, *Studien zum Pontifical des Papstes Coelestins V*, Berlin-Leipzig, 1911 et aussi J. Celidonio, *Vita di S. Pietro di Morrone*, Sulmona, 1896, ou encore G. Digard, *Philippe le Bel et le Saint-Siège*, Paris, 1936, ch. VII, p. 172-206.

Plus convaincu que personne de son incapacité, il reporte sur un de ses fils le soin de diriger l'ordre naissant (*Vita*. 21). Puis, après quelques mois seulement de pontificat, le 13 décembre 1294, il laissait la dignité papale, malgré les objurgations de ses amis et de ses partisans (*Vita*, 34). Il eut voulu reprendre sa vie d'ermite qu'il n'avait pas cessé d'aimer. Boniface VIII, pour s'assurer de sa personne, l'enferma au château de Fulmone (*Vita*, 36-42). L'épreuve ne fut pas de longue durée. La mort vint délivrer le captif le 19 mai 1296 : il avait 87 ans (*Vita*, 47).

Célestin V avait profité de son court passage sur le trône de saint Pierre pour confirmer l'ordre des Célestins et lui accorder de nombreux privilèges, le 27 septembre 1294 (Potthast, *Regesta pontific. rom.*, Berolini, 1875, n° 23976; *Bullarium Romanum*, édit. de Turin. BRT.), t. IV, p. 116 et suiv.; cf. Dom Aurélien, *Saint Pierre Célestin*, Bar-le-Duc, 1873, p. 108-118.

On trouvera dans F. X. Seppelt *o., c.*, les biographies de S. Pierre Célestin par Pierre d'Ailly, p. 147-182; par Maffeus Vegius, p. 183-208. Outre les vies modernes mentionnées plus haut on peut consulter : — B. Cantera, *Cenni storici biografici riguardanti S. Pier Celestino*, Napoli, 1892. — L. Seltenhammer, *Papst Coelestin* (Progr.), Wien, 1907. — H. Schultz, *Peter von Murrhone als Papst Coelestin V*, (Diss.), Berlin, 1894 et les articles publiés par le même auteur dans *Zeitsch. f. Kirchengesch.*, t. XVII (1897). — Bonocuore, *Celestino V*, Napoli, 1924.

II. **HISTOIRE DE L'ORDRE.** — 1. — **Les origines.** — L'ermite du mont Maiella vit un jour venir à lui deux hommes désireux de partager sa vie et de pratiquer ses conseils. D'autres suivirent. Et peu à peu, une petite colonie d'ascètes se groupa autour d'un oratoire dédié au Saint-Esprit, sur le territoire de Roccamorice.

En 1259, Pierre fait construire sur les pentes du mont Morrone la petite église de Santa Maria. C'est là que plus tard s'éleva la grande abbaye S. Spirito di Sulmona, centre de l'ordre (F. Baethgen *o. c.*, p. 5-6). Urbain IV (1er juin 1263) incorpore la fondation nouvelle à l'ordre de saint Benoît (Potthast, *o. c.*, n° 18551). Le 22 mars 1275, Grégoire X prenait sous sa protection le monastère du Saint-Esprit, confirmait ses possessions et ses privilèges (Potthast, *o. c.*, n° 21006). A ce moment-là, l'ordre comptait déjà quinze maisons (B. Cantera, *o. c.*, p. 17); quand Pierre de Morrone fut élu pape en 1294, il avait 36 maisons et près de 600 membres (*Vita*, 26), en comptant les oblats.

2. — **Caractéristique générale.** — On se tromperait en ne voyant dans l'œuvre de saint Pierre Célestin qu'une tentative pour réformer l'ordre de saint Benoît, qui manifestait alors quelque relâchement (St. Hilpisch, *Geschichte des benediktinischen Mönchtums*, Freiburg im B., 1929, p. 229-250). C'est une création nouvelle, inspirée en fait par les ordres qui l'avaient précédée, et qui tient à la fois des Cisterciens, par le gouvernement et l'austérité de vie; des Franciscains, par la pratique de la pauvreté. Mais, à la différence des premiers, le supérieur général n'est point élu à vie, mais seulement pour trois ans; et, contrairement à ce qui se fait chez les Franciscains, malgré le désir exprimé par le fondateur (*Vita*, 10; cf. Ange Clareno, *Historia tribulationum*, éditée par F. Ehrle dans *Archiv für Literatur und Kirchengeschichte des Mittelalters*, t. II, Berlin, 1886, p. 308-309), le vœu de pauvreté ne s'étendait point aussi strictement à la communauté.

3. — **Après la mort du fondateur.** — Le développement de l'ordre après la mort de saint Pierre Célestin se poursuivit intense en Italie et particulièrement dans le royaume de Naples. Des monastères bénédictins acceptent la réforme, comme Valbona et Faysoles. Le XIVe siècle fut pour les Célestins d'Italie un siècle de ferveur. Au début du XVe siècle, au moment de l'apogée, ils avaient plus de 90 maisons.

Philippe le Bel les accueille en France dès 1300; le premier monastère français est celui d'Ambert. Et grâce surtout à la protection de Charles V qui, encore dauphin, fonda la maison de Paris, la province de France est bientôt si prospère qu'elle envoie des essaims en Bohême, à Oybin en 1368; en Angleterre, à Surrey, vers 1408. Elle s'installe pour un temps à Barcelone en 1410. Tout en restant attachée à l'abbé général, elle est pratiquement indépendante et a ses constitutions particulières. Sa ferveur s'étend jusqu'en Italie où elle contribuera plus d'une fois à la restauration de l'ordre et possédera longtemps les monastères de Saint-Eusèbe à Rome, et de Collemaggio, près d'Aquilée. Au XVe siècle, les Célestins sont peut-être l'ordre le plus populaire en France. En 1510 encore, le roi Louis XII, par lettre spéciale, leur demandait de prier pour que Dieu lui donnât un fils (ms. 791 de l'Arsenal). Presque tous les monastères français (une vingtaine) ont été fondés aux XIVe et XVe siècles. La dernière fondation est celle de N. D. de Verdelais (1627).

4. — **Le déclin et la suppression.** — La décadence commença en France dès la fin du XVIe siècle. En 1615, Dom Charles Champigny, après avoir essayé en

vain comme provincial, de ramener la ferveur, quitte les Célestins pour entrer dans la Congrégation de Saint-Maur. Toutefois la commission des Réguliers, présidée par Brienne, qui prépare leur suppression en France, à la fin du XVIIIe siècle, exagère manifestement leur relâchement. Au chapitre de Limay-les-Mantes (2 octobre 1770), on leur défend de recevoir des novices. Les évêques sont requis de visiter les monastères de leurs diocèses (1773). Clément XIV, pressé par le cardinal de Bernis consent en principe à leur suppression qui se fait graduellement. Deux monastères sont supprimés en 1776 (Brefs de Pie VI aux évêques d'Orléans et de Limoges, 22 mai 1786, BRT., VI. I, p. 240-242); les autres de 1777 à 1779 (Bref à l'évêque de Clermont, 8 janvier 1777, *ibid.* p. 306; à l'archevêque de Reims, 1er février 1780; p. 645). Les monastères de Paris et de Marcoussis subsisteront dix ans encore (Bref à l'archevêque de Paris, 10 novembre 1789, BRT., VI. III. p. 2125-2127). La dernière suppression atteignait surtout les pauvres de Paris, en faveur desquels la charité des Célestins n'avait jamais cessé de s'exercer (C. Gérin, *Les Bénédictins français avant 1789*, dans *Rev. des quest. hist.*, t. XIX, 1876, p. 509-511). La province de France comptait encore, en 1768, 19 maisons et 165 membres (L. Lecestre, *Abbayes, prieurés et couvents d'hommes en France*, Paris, 1902, p. 30-31).

Les maisons du royaume de Naples disparurent à leur tour en février 1807.

Les essais de restauration, tentés au temps de Pie IX n'ont eu aucun succès (A. Battandier, *Annuaire pontifical catholique*, t. XX, 1917, p. 527-528).

III. — DOCTRINE ET ÉCRIVAINS SPIRITUELS. —

Du premier érémitisme de saint Pierre Célestin, qui s'inspirait sans doute de saint Pierre Damien, il ne resta aucune trace dans la vie des Célestins. C'était des cénobites, suivant la règle de saint Benoît, d'après leurs Constitutions propres.

1. — Les Constitutions. — *Les Constitutions* que le Saint avait écrites et que lui-même, comme pape avait approuvées, fixaient à trois ans la durée des pouvoirs de l'abbé général, élu par le chapitre. Elles déterminaient trois carêmes pour se préparer aux trois grandes fêtes : Pâques, l'Assomption de la Sainte Vierge, Noël. Le jeûne était perpétuel; mais durant son pontificat, Célestin V permit aux Pères de prendre le soir un second repas les mardis et jeudis d'été. Le vin n'était permis que trois jours par semaine : le dimanche, mardi et jeudi. Saint Pierre Célestin imposait à ses fils la pénitence que lui-même avait tant pratiquée : ils devaient faire cent génuflexions par jour. Durant les carêmes de règle et tous les vendredis, il réclamait compte double : deux cents génuflexions par jour et deux cents génuflexions par nuit. Les constitutions reflétaient par ailleurs l'esprit de ses vertus préférées : humilité, pauvreté, charité. Pour vêtement, elles n'accordaient que le drap le plus vil; pour nourriture, que les aliments les plus grossiers. La règle de saint Benoît n'épargnait point les prescriptions sur l'office divin : les Constitutions s'étendaient abondamment sur le même sujet, fixant dans quelles conditions on devait réciter l'office de la Sainte Vierge, l'office de tous les Saints et l'office des morts. Elles prescrivaient en outre que, chaque semaine, chacun des frères réciterait le psautier tout entier pour les vivants et pour les morts (*Vita*, 20).

Ces Constitutions primitives, (nº. 727 de la Bibliothèque d'Avignon et ms. 968 de la Bibl .de l'Arsenal) furent plus d'une fois remaniées. La Province de France les adapta à ses besoins particuliers. De ces *Constitutiones provinciae Franciae*, complétées par les décisions des chapitres provinciaux, on trouvera les rédactions successives en particulier à la Bibliothèque de l'Arsenal qui a dans son dépôt les manuscrits du couvent des Célestins de Paris, et à la bibliothèque d'Avignon, très riche elle aussi en documents sur les Célestins : Constitutions en 26 chapitres du XVe siècle (ms. 728 d'Avignon); Constitutions révisées par le chapitre de 1414 (ms. 790 de l'Arsenal); Constitutions de 1462 (ms. 791 de l'Arsenal); Constitutions du XVIe siècle en III livres qui ont été éditées à plusieurs reprises, Paris, 1590-1630, et 1670 et qui ont elles aussi diverses rédactions (ms. 711 et 712 d'Avignon; ms. lat. 13797 de la Bibliothèque Nationale du fonds de Saint-Germain; ms. 760 de l'Arsenal).

Les Constitutiones monachorum ordinis Sancti Benedicti congregationis Coelestinorum renouvelées et approuvées par le pape Urbain VIII en 1626 comprennent 21 chapitres (Holstenius-Broeckie, *Codex Regularum*, Augustae Vind., 1759, t. IV, p. 476-596; Dom Aurélien, *o. c.*, p. 387-488). C'est dans l'ensemble, une mitigation de la vie austère d'autrefois. On y remarquera l'insistance sur l'oraison mentale quotidienne (cp. 1, nº 8), sur la recommandation expresse faite aux supérieurs de veiller à ce que tous les religieux fassent au moins une fois par an les Exercices spirituels (ibid. nº 9). Des prêtres on demande la célébration de la messe trois fois au moins par semaine (cp. 2 nº 6).

2. — Écrivains spirituels. — La pratique fervente de la Règle et de leurs constitutions a donné à l'Église quelques bienheureux. Qu'il suffise de citer les BB. Robert de la Salle († 1341), cf. *AS.*, 18 juillet, p. 495-509; Jean Bassand († 1455) qui fut le confesseur de sainte Colette, *AS.*, 26 août, p. 875-892; Jean-Baptiste de Lucques († 1590), Pierre Santucci († 1641), Benoît de Roccamorice († 1626), Théophile de Angelis († 1666).

Mais les Célestins n'ont pas négligé les études de spiritualité. Nous savons par Lefèvre d'Étaples qu'il trouvait chez eux, pour ses travaux sur les mystiques, des livres, des conseils, des encouragements et des modèles.

Ils ont quelques écrivains spirituels remarquables, surtout dans la province de France. Pierre Poquet († 1408), un des hommes les plus considérables de son temps, fit un résumé des *Conférences* de Cassien et de l'*Échelle Sainte* de saint Jean Climaque, un recueil de prières qu'a loué Jean Mombaer (*Rosetum*, Prologus, Corollarium IX, Milan, 1603, p. 11); Poquet a été provincial de son ordre et confesseur de saint Pierre de Luxembourg. Toutes ses œuvres sont restées manuscrites (ms. 485 et 754 de la Bibl. de l'Arsenal).

Philippe de Maizières († 1405) après une carrière glorieuse comme chancelier de Chypre auprès du roi Pierre de Lusignan, conseiller très écouté du roi de France, se retire en 1379 chez les Célestins de Paris. L'homme qui avait été un des principaux promoteurs de la croisade contre les Turcs pour sauver Constantinople garde dans le cloître son âme ardente. On con-

nait de lui des *Lettres* (ms. 499 de l'Arsenal analysé par N. Jorga dans *Revue historique*, 1892, p. 39-57 et 306-322) antérieures à son entrée en religion et qui ont trait aux affaires d'Orient; *le Songe du vieil pèlerin* écrit en 1397. Mais il a composé aussi *Cujusdam peccatoris contemplatio hore mortis et instrumentum agonisantis* qui nous fait bien connaître son âme religieuse, *Soliloquium peccatoris cujusdam cum Deo seu ars navigandi ad portum salutis* et son *Testament* en 18 chapitres (ms. 408 de l'Arsenal, qui est de la main même de Philippe de Maizières).

Simon Bonhomme († 1427) après avoir été deux fois provincial, laisse des *Méditations* fort appréciées, bien qu'encore inédites (analyse de P. Salmon, O. S. B. *Un ancien livre monastique retrouvé. Les Méditations de fr. Simon Bonhomme, ms. 163 de la Bibliothèque de Clervaux*, dans *Rev. d'Hist. eccl.*, t. XXVI, 1930, p. 658-662).

Jean Gerson qui accueillit à Lyon son frère, le chancelier de l'Université de Paris, et y mourut quelques années après lui (1434), laissait un commentaire de la Règle de Saint Benoît et l'*Epistola ad R. P. Anselmum coelestinum de operibus Johannis cancellarii fratris sui* (1422), (dans les *Opera* du chancelier Jean Gerson, édit. Ellies. du Pin, Anvers, 1706, t. I, p. CLXXIV-CLXXVII).

Jean Bertauld († 1472), abbé général de l'ordre, réforma les monastères d'Italie. Le ms. 1071 de l'Arsenal conserve de lui seize lettres spirituelles qui mériteraient un éditeur.

Claude Rapine († 1491) dont un livre d'alchimie a été imprimé, avait fait un commentaire du psaume *Beati immaculati* qu'a utilisé Jean Mombaer dans son *Rosetum* (Diarium Exercitiorum, cp. 8, Milan 1603, p. 91) et de nombreux traités ascétiques : *Liber de Vita Contemplativa, Tractatus de statu perfectionis, Brevis expositio orationis dominicae, Meditationes super officium mortuorum.*

Jean Collin († 1518), qui fut provincial de France en 1498, prieur de Paris et d'Avignon, écrit un *Tractatus de Vita solitaria.* — Pierre Louvel, de Beauvais († 1513), qui fit profession à Paris en 1473, laisse deux petits traités consacrés à la dévotion à la Sainte Vierge : *Tractatus de laudibus et inclyta corona B. Mariae Virginis, B. Mariae Virginis alphabetum devotissimum et miro artificio elaboratum.*

Le parisien Théobald ou Thibaud Artauld († 1499) prieur de Marcoussis et de Limay, provincial de France, compose *La très ample et vraie exposition de la Règle de Monsieur Saint Benoît*, Paris, 1520, dont s'est servi l'abbé de Rancé et un *Tractatus de pane spirituali et studio sacrae Scripturae.*

Jean Lefranc de Noyon († 1558) qui fut prieur de Sens, de Vichy, du Colombier et de Paris, ami de Lefèvre d'Etaples et de Charles de Bouelles, laissait manuscrits un *Miroir des malades* et une *Introduction à la Règle de saint Benoît.*

François de Larben († 1566), prieur d'Heverlé, qui collabora à la traduction de la Bible, éditée par les Docteurs de Louvain (1550), a publié le *Livre des vertus ou Paradis de l'âme*, Paris, 1561, qui est une traduction de Jean de Castel.

Le plus connu de tous est peut-être Pierre Crespet († 1594) originaire de Sens, qui fit profession à Paris en 1562 et qui était prieur de ce même monastère de Paris au temps où Henri IV assiégea la ville. Il avait écrit des livres de théologie et d'apologétique. Son œuvre spirituelle est aussi très considérable. Les *Deux livres de la haine de Sathan et malins esprits contre l'homme*, (Paris, 1590), décrivent en 25 entretiens les diverses interventions du démon dans la vie de l'homme avec les moyens de les rendre inoffensives. Les conseils salutaires et traditionnels y voisinent avec les conceptions ordinaires du temps sur les sorciers et leurs malifices. *Le triomphe de Jésus et voyage de l'âme dévote au mont du Calvaire*, Lyon, 1592, garde plus d'intérêt. C'est une suite de 48 méditations sur la Passion, pieuses et affectives, mais trop chargées d'érudition. Citons encore *Le jardin de plaisir et récréation spirituelle...* Paris, 1587 et 1602, Lyon, 1598, sur les péchés et les vertus; *La pomme de grenade mystique ou institution d'une vierge chrétienne et de l'âme dévote qui fait profession de vie continente*, Paris, 1586, 1595, Rouen, 1609 et Lyon, 1607; *De l'amour de Dieu et du pernicieux amour de la chair et du monde*, Paris, 1590. Il avait traité déjà de la virginité dans le *Traité encomiastique de l'état et excellence de virginité et chasteté*, Sens, 1577; *Le triomphe des Saints*, Anvers, 1596.

Claude Postel, d'Amiens († 1598), qui fut successivement prieur du Colombier, de Paris, de Vichy laisse : *De bono status religiosi libellus aureus, Speculum divinae bonitatis* pour la consolation des malades, *Rigor divinae justitiae*, dont rien n'a été imprimé.

Anselme du Chastel († 1591), qui fut trois fois provincial, a publié un *Traité de la Vie solitaire et religieuse*, Lyon, 1574.

Nicolas Maillard, entré au monastère de Paris en 1588 et qui fut prieur à Metz, a traduit des ouvrages italiens : *Pratique de Méditations pour faire devant ou après la Sainte communion sur tous les Évangiles de l'année*, Paris, 1604; *Douze Dialogues de la Vertu*, Paris, 1604. C'est lui aussi qui traduit le livre du P. Fonseca : *Traité de l'Amour de Dieu*, Paris, 1605.

Charles Champigny, qui mourut bénédictin de Saint-Maur, aux Blancs Manteaux de Paris (1633), avait publié, étant célestin, *Le Guidon de la Vie Spirituelle pour les Pères Célestins du Noviciat de Paris*, Paris, 1615.

1. Ouvrages généraux. M. Heimbucher, *Die Orden u. Kongregationen der Katholischen Kirche*, t. I (3e édit.), p. 212-214. Paderborn, 1933. — Hélyot, *Histoire des ordres monastiques religieux et militaires*, t. VI, p. 180-191, Paris, 1721. — P. Volk, art. *Cölestiner*, dans LTK, t. II (1931), col. 1009-1010. — A. Becquet, *Supplément et remarques critiques sur le XXIIIe chapitre du t. VIe de l'« Histoire des ordres monastiques » où il est traité de l'ordre des Célestins*, s. l., 1726 (cf. *Mémoires de Trévoux*, 1721, mai, p. 858-880). — J.-M. Besse, art. *Célestins*, DTC.

2. Histoire de l'ordre : *a.* Italie. — Michele Galluppi, *La badia benedittina di Santa Maria di Faifoli in territorio di Montagano e S. Pietro del Morrone, papa Celestino V*, Rome, 1929. — D. Galli, *S. Pietro Celestino e La chiesa di Santa Maria dell' Assunzione in Collemaggio*, Lanciano, 1933.

b. France. — Dom Beaunier, *Recueil historique des archevêchés, évêchés, abbayes et prieurés de France*, Paris et Ligugé, 1906, Introduction, p. 199-201. — Notices sur différents monastères dans les volumes des *Archives de la France monastique*, Paris et Ligugé et dans L. H. Cottereau, *Répertoire des abbayes et prieurés de France*, Mâcon, 1935 (t. I seul paru).

Bruyère, *Les Célestins à Gentilly près de Sorgues*, Avignon, 1873. — L. Beurrier, *Histoire du monastère et couvent des Célestins de Paris*, Paris, 1634. — R. Roussel, *Histoire de l'abbaye des Célestins de Villeneuve-lès-Soissons*, Soissons, 1904. Pour Annecy, cf. Cl. Faur, *Revue histor. franciscaine*, IV (1927), p. 12. sqq.

c. Bohême. — Chr. Pescheck, *Geschichte der Cölestiner des Oybins*, Zittau, 1840. — A. Moschkau, *Oybin-Chronik*, Leipa en Bohême, 1885. — J. Metzler, art. *Oybin*, dans LTK, t. VII (1935), col. 854-855.

3. Écrivains et hommes célèbres. C. Talera di Manfredonia, *Historia degli uomini illustri per santità del ordine dei Celestini*, Bologne, 1648. — *Catalogus chronologicus et historicus scriptorum ordinis Coelestinorum congregationis Gallicanae*, Bib. nat., ms. lat. 18.342-18.343. — A. Becquet, *Gallicae Coelestinorum congregationis ordinis sancti Benedicti, monasteriorum fundationes virorumque vita aut scriptis illustrium elogia historica*, Paris, 1719.

Joseph Dubr, S. J.

CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE. — I. *Histoire.* — II. *Le célibat et les exigences spirituelles de la vie sacerdotale.*

I. — HISTOIRE.

1. — L'Écriture. — La loi du célibat ecclésiastique, non formulée expressément dans l'Écriture, y trouve son principe inspirateur.

Le mariage était permis aux prêtres de l'Ancien Testament; mais ils n'exerçaient leur office sacerdotal qu'à certains jours et ils devaient alors n'avoir pas commerce avec leurs femmes. Ne peut-on en conclure que la continence perpétuelle convient aux prêtres du Nouveau Testament, dont le ministère est ininterrompu?

Notre-Seigneur a donné la continence comme l'indice d'une vertu supérieure, Mat., 19, 12, ce qui était une manière d'en proposer la pratique aux prêtres.

Saint Paul dit que l'évêque doit être l'homme d'une seule épouse, δεῖ τὸν ἐπίσκοπον εἶναι μιᾶς γυναικὸς ἄνδρα, I Tim., 3, 2; cf. 12 (le diacre); Tit., I, 5-6 (πρεσβυτέρους). Déjà des contemporains de saint Jean Chrysostome, cf. *In I Tim.*, hom. X, PG., 62, 547, et, plus tard, au XVIe siècle, les protestants ont estimé que l'apôtre prescrit à l'évêque, au prêtre, au diacre, d'avoir une femme. Cette interprétation est en désaccord avec les textes de saint Paul lui-même souhaitant que ses correspondants soient « comme lui », non mariés, et indiquant les meilleures dispositions de l'âme au service de Dieu : *volo vos sine sollicitudine esse; qui sine uxore est sollicitus est quae Domini sunt, quomodo placeat Deo*, etc., I Cor., 7, 7, 32-35. Évidemment au clergé surtout il appartient d'avoir souci des choses du Seigneur et de lui plaire, et donc de vivre *sine uxore*. Ce que saint Paul demande ce n'est pas que l'évêque, le prêtre, le diacre, soient mariés, mais qu'ils ne l'aient été qu'une fois; l'accent porte sur μιᾶς, non sur δεῖ. Quant à l'ἀδελφὴν γυναῖκα, dont il est question plus loin, IX, 5, la traduction véritable est « une femme sœur » c'est-à-dire une chrétienne, non « une sœur qui soit notre femme », tout comme ἄνδρες ἀδελφοί, Act., XV, 7, signifie « chrétiens ».

Virtuellement recommandé dans l'Écriture, le célibat ecclésiastique n'y apparaît pas obligatoire. Du célibat des apôtres le Nouveau Testament ne dit rien. Nous savons seulement que saint Pierre fut marié. Après quelques flottements, cf. Dom H. Leclercq, DACL., t. 2, 2803-2804, prévalut l'opinion que saint Jérôme exprime de la sorte, *Epist.*, XLVIII, 21, PL., 22, 501 : « Apostoli vel virgines vel post nuptias continentes. » Cf. son *Cont. Jovin.*, l. I, PL., 23, 221.

2. — Des origines au IVe siècle. — Les textes relatifs au célibat ecclésiastique ne sont pas très nombreux.

Aucun ne met en avant une loi stricte. Plusieurs prouvent qu'une règle générale n'existait pas. Cf. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, l. III, c. XIII, PG., 8, 1189; les *Canons* d'Hippolyte, VIII, 56, éd. Achelis, Leipzig, 1889, p. 74. Un passage d'Origène, *In Levit.*, hom. VI, c. VI, PG., 12, 473-474, où certains ont vu la loi du célibat, se borne à différencier le symbolisme des *femoralia* de l'Exode, 28, 42 (la Vulgate porte : *feminalia*), pour les prêtres du Nouveau et pour ceux de l'Ancien Testament : ceux-ci observaient la continence pendant la durée de leur service au temple; ceux-là, dans l'exercice de leur paternité spirituelle, *abstinent a generando* en ce sens qu'ils ne livrent point la parole de Dieu *cum tales invenerint auditores in quibus sciant se fructum habere non posse.*

Mais, sans qu'il y eût une règle strictement impérative, la pratique du célibat était en honneur. « Combien en voyons-nous dans les ordres sacrés, écrivait Tertullien, *De exhort. castitatis*, c. XIII, PL., 2, 930, qui ont embrassé la continence, qui ont préféré se marier à Dieu, qui ont rétabli l'honneur de leur chair et, fils du temps, se sont sacrés pour l'éternité! »

3. — L'Orient. — A. **Avant le concile « in Trullo » (692).** — Divers témoignages montrent l'estime qu'on avait du célibat sacerdotal. Eusèbe de Césarée (vers 320), *Demonst. evang.*, l. I, c. IX, PG., 22, 81; saint Cyrille de Jérusalem (vers 348), *Catech.*, XII, c. XXV, PG., 33, 757; Synésius, évêque de Ptolémaïs (vers 400), *Epist.*, CV, PG., 66, 1485; saint Ephrem, *Carmina Nisibaena*, XVIII, XIX, édit. Bickell, Leipzig, 1866, p. 112; saint Jérôme, qui témoigne à la fois pour l'Orient et pour l'Occident, *Adv. Vigilant.*, c. II, PL., 23, 341, l'exaltent à tout le moins comme s'harmonisant bien avec le ministère et la dignité du prêtre. Saint Epiphane, *Adv. haereses*, XLVIII, c. IV, cf. LIX, c. IV, PG., 41, 1024, parle même du célibat comme de « la loi ecclésiastique du sacerdoce » et la fait remonter aux apôtres; mais on a pu se demander s'il l'entend d'une loi proprement dite ou tout simplement, à s'en rapporter au contexte, d'un idéal que se proposait l'Église, d'une parfaite convenance, πρέπον ἐστί. Cf. E. Vacandard, *Études de critique et d'histoire religieuse*, Paris, 1905, t. I, p. 85-88.

En tout cas, le célibat ne fut pas universellement adopté en Orient. Saint Epiphane le constate. Vers 350, le concile de Gangres, c. 4, condamne ceux qui prétendent qu'il ne faut point participer aux mystères avec un prêtre marié, Mansi, *Concilia*, 2, 1101; il s'agit, à n'en pas douter, du prêtre qui vit avec son épouse après son ordination. Voir aussi le concile d'Ancyre de 314, c. 10, Mansi, 2, 517; les *Constitutions apostoliques* (vers 400), l. VI, c. XVII, PG., 1, 957; les *Canons apostoliques*, 5, Mansi, 1, 51; deux conciles orientaux nestoriens de 486 et 497, cf. J.-B. Chabot, *Synodes nestoriens*, Paris, 1902, p. 303-305, 312. Au concile œcuménique de Nicée, à l'encontre de quelques évêques, Paphnuce, évêque de la Haute-Égypte, célibataire lui-même, soutint qu'il y avait lieu non d'imposer la continence aux évêques, prêtres et diacres, mariés avant leur ordination, mais seulement, « en vertu d'une ancienne tradition de l'Église », de leur interdire de se marier après leur ordination : le concile adopta son avis. C'est ce que raconte Socrate, *Hist. eccl.*, l. I, c. XI, reproduit par Sozomène, *Hist. eccl.*,

l. I, c. XXIII, PG., 67, 101, 925. Les objections qu'on a soulevées contre ce récit ne semblent pas solides. Socrate dit encore, l. V, c. XXII, 640, que, vers le milieu du Ve siècle, la loi de la continence n'existait pas, même pour les évêques, mais qu'elle commençait à s'introduire en Thessalie, dans la Macédoine et dans l'Hellade. La lettre de Synésius citée plus haut atteste qu'en Égypte, de son temps, la coutume voulait que les évêques vécussent dans l'état de continence.

Au milieu du VIe siècle, Justinien préluda, *Novellae*, l. VI, c. I; l. CXXIII, c. I, aux dispositions du concile *in Trullo*.

B. **A partir du concile in Trullo (692).** — Ce concile établit, c. 6, 12-13, 48, Mansi, 11, 944-948, 965, la discipline qui a subsisté à peu près telle quelle, en Orient, jusqu'à nos jours. En voici les points principaux. L'évêque est tenu à la continence; s'il était marié avant l'épiscopat, il se séparera de sa femme, laquelle entrera dans un monastère éloigné. Les prêtres, diacres et sous-diacres, ne pourront contracter mariage après leur ordination. Ceux qui étaient mariés avant l'ordination ne doivent pas répudier leur femme; ils peuvent user du mariage, sauf quand ils doivent célébrer la messe.

Cette discipline a été tolérée par le Saint-Siège. Cf., en particulier, Étienne IX (1058), *Decretum Gratiani*, dist. XXXI, c. XIV; Innocent III (1203), *Decret.*, l. III, tit. II, c. 6; Benoît XIV, bulle *Etsi pastoralis* (1742), § VII, n. 26; Pie XI, encyclique *Ad catholici sacerdotii fastigium* (1935), *Acta Ap. Sedis*, 1936, t. 28, p. 24, 28.

Pourquoi la loi ecclésiastique du célibat, définitivement fixée au XIIe siècle, n'a-t-elle pas été imposée en Orient comme en Occident? Parce que, « en règle générale, les Églises orientales actuellement unies à Rome se sont constituées par un retour au catholicisme de communautés schismatiques, et, pour faciliter le retour, le Saint-Siège a toléré le maintien de la législation du concile *in Trullo* là où le clergé s'y montrait attaché, tout en préconisant le célibat » E. Magnin, dans *La Documentation catholique*, 25 avril 1936, col. 1033; cf. A. Villien, *Revue du clergé français*, 1er mai 1911, p. 239-240. En fait, si, d'une part, le clergé séculier schismatique est à peu près toujours marié, si certaines Églises, celle de Grèce notamment, interdisent le ministère paroissial aux prêtres célibataires, le vœu de chasteté, d'autre part, a toujours été considéré comme obligatoire pour les moines et, dans les diverses Églises uniates, se sont manifestées des tendances favorables à l'idéal romain. Cf. Janin, *Les Eglises orientales et les rites orientaux*, Paris, 1922, p. 372-376.

4. — L'Occident. Du IVe au XIIe siècle. — Durant cette période, la pratique du célibat se généralise et passe à l'état de loi universelle.

Le plus ancien témoin de la loi en Occident est le concile d'Elvire (Grenade), vers 300, c. 33, Mansi, 2, 11. Même prescription au concile de Rome (386), tenu par le pape Sirice, qui la signifie aux évêques d'Espagne et d'Afrique, PL., 56, 558, 728. Un peu plus tard, Innocent Ier signifie à son tour cette décision à la Gaule par des lettres à saint Victrice de Rouen (404) et à saint Exupère de Toulouse (405), PL., 56, 523, 501. Plusieurs conciles entrent dans la même voie, notamment le IIe concile de Carthage (390), c. 2, Mansi, 3, 692, qui se réclame de l'institution apostolique : *ut quod apostoli docuerunt et ipsa servavit antiquitas nos quoque custodiamus*.

Cependant, il y eut des résistances. Saint Jérôme, qui — ainsi que saint Ambroise, *De officiis*, l. I, c. L, PL., 16, 97, et saint Augustin, *De conjugiis adulterinis*, l. II, c. XXII, PL., 40, 486, — soutint la cause du célibat, signale des évêques favorables à Vigilance adversaire de la continence sacerdotale, *Adv. Vigilant.*, c. II, PL., 23, 340; il connaît, dit-il, *Epist.*, LXIX, *ad Oceanum*, 2, PL., 22, 654, plus de 300 évêques mariés. Des épitaphes d'évêques et de clercs engagés dans le mariage, disséminées depuis la Gaule jusqu'à l'Asie mineure, quelques-unes de la fin du VIe siècle, ont parfois une allure de protestation contre le célibat ecclésiastique. Cf. Dom H. Leclercq, DACL., 2, 2822-2827; 10, 1973-1975.

Malgré tout, dans l'ensemble le célibat s'imposait. Les conciles d'Orange (441) et d'Arles (524) exigèrent des candidats aux ordres sacrés à partir du diaconat la promesse de la chasteté perpétuelle, Mansi, 7, 879, 886. Saint Léon, *Epist. ad Anastasium Thessalonic.*, c. IV, PL., 54, 672, étendit l'obligation du célibat aux sous-diacres. Il fallut du temps pour que cette règle fût acceptée partout : elle était généralement admise au IXe siècle. En somme, sauf pour les sous-diacres, dès le VIe siècle, « la loi était claire et définitive. On pouvait l'enfreindre, mais non l'ignorer ou la changer », dit J. Tixeront, *L'ordre et les ordinations*, Paris, 1925, p. 249.

La discipline fléchit au VIIIe siècle par le fait de Charles Martel, qui distribua les bénéfices ecclésiastiques à des indignes. Saint Boniface tira l'Église franque du chaos et de l'opprobre. G. Kurth, *Saint Boniface*, Paris, 1902, p. 94, compare « la régénération religieuse qui en fut le résultat à celle dont le concile de Trente, au XVIe siècle, fut le point de départ pour l'Église universelle ».

De la fin du IXe siècle au dernier quart du XIe le mal revint et empira. La loi fut violée sous les deux formes du concubinage et du mariage. « Le mariage tendait, en beaucoup de régions, à devenir l'état normal du clergé », dit X.-H. Arquillière, *Saint Grégoire VII*, Paris, 1934, p. 12, qui estime, toutefois, qu'en cette matière « il faut se prémunir contre des généralisations hâtives » et ne point parler d'une éclipse totale. Les ennemis du célibat cherchaient à légitimer leur conduite par des arguments scripturaires et traditionnels. Cf. A. Fliche, *La réforme grégorienne*, Louvain, 1924, t. I, p. 31-36. Par un procédé qui devait faire fortune, ils recoururent à des faux. C'est ainsi qu'ils alléguèrent une prétendue lettre de saint Ulric d'Augsbourg, qui est une falsification avérée, postérieure d'un siècle environ à la mort d'Ulric (973). Notons en passant que, dans sa méchante *History of sacerdotal Celibaty*, 3e édit., 1907, t. I, p. 171, H.-C. Lea tient encore cette lettre pour authentique; cf. H. T[hurston], *A Saint averse To Celibaty*, dans *The Month*, 1908, t. CXI, p. 311-313.

Pour défendre la cause du célibat des prêtres, il y eut, entre autres, au IXe siècle, Rathier de Vérone († 974), et, au XIe siècle, saint Pierre Damien († 1072). Il y eut surtout le grand pape Grégoire VII († 1085), qui, ayant trouvé l'Église avilie au dedans par l'inconduite des clercs et la simonie et asservie au dehors par les investitures laïques, cause principale de la simonie et de l'inconduite, la purifia et l'affranchit. « L'histoire des grandes luttes humaines, dit Monta-

lembert, *Les moines d'Occident*, Paris, 1877, t. VII, p. 47, n'a pas conservé le souvenir d'un succès plus complet et plus durable que le sien ».

Grégoire VII avait traité le mariage des clercs majeurs comme nul sans le déclarer tel. Restait à le déclarer expressément invalide, afin de supprimer le prétexte du sacrement allégué en sa faveur. C'est ce que firent Calixte II au Ier concile œcuménique du Latran (1123), c. 21, et Alexandre II au IIe concile œcuménique du Latran (1139), c. 7, *Decretum Gratiani*, dist. XXVII, c. 8 : causa XXVII, q. I, c. 40. Les sous-diacres étaient englobés dans cette décision. Elle leur fut appliquée, en dépit de doutes subsistants, par Alexandre III (1180), *Decret.*, l. IV, tit. VI, c. 1 et 2, et par Célestin III († 1198), *Decreta*, LIV, PL., 206, 1254. Il demeura établi une fois pour toutes que les ordres majeurs constituaient un empêchement dirimant au mariage.

5. — L'Occident. Du XIIIe siècle au concile de Trente. — Les conciles particuliers reproduisirent ces décrets. Canonistes et théologiens les commentèrent. Le *Corpus juris canonici*, en insérant dans les *Décrétales* de Grégoire IX (1234), l. III, tit. II, *De clericis conjugatis*, et l. VI, tit. VI, *Qui clerici vel voventes matrimonium contrahere possunt*, toute une série de textes d'Alexandre III († 1181), mit en quelque sorte le sceau à cette législation. La promesse de garder la chasteté qui existe actuellement dans l'ordination des sous-diacres, si elle a fait dans le Pontifical une apparition tardive, se trouve amorcée par des documents anciens; cf. Dom P. de Puniet, *Le Pontifical romain. Histoire et commentaire*, Paris, 1930, t. I, p. 167-168. Elle est préparée de façon prochaine par le *Sermo ad ordinandos subdiaconos* du Pontifical de Rouen (vers 1500); cf. Dom E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, Anvers, 1763, t. I, p. XXIII; t. II, p. 18.

Toutefois, le célibat ecclésiastique subit des attaques diverses. Dans sa continuation du *Roman de la rose*, au succès prodigieux, Jean de Meung, vers 1277, par la bouche de Nature, le combattit vivement. Rodrigue Fernandez de Sancta Ella, chanoine de Séville, eut à écrire un traité *Contra impugnatorem celibatus presbyterorum*, dédié à Sixte IV; cf. L. Pastor, *Histoire des papes depuis la fin du moyen âge*, trad. F. Raynaud, Paris, 1904, t. V, p. 170.

Des catholiques crurent que, pour prévenir les abus, il serait bon d'adopter sur ce point la discipline de l'Église orientale : ce fut le cas de Durand le jeune au concile de Vienne (1311), du cardinal Zabarella au concile de Constance, et de l'empereur Sigismond à celui de Bâle. Sainte Brigitte dut protester contre un archevêque « ami de Dieu » disant que, s'il était pape, en vue du bien il permettrait le mariage des prêtres, *Revelationes*, l. VII, c. X, Rome, 1628, t. II, p. 202-203. Nicolas Tedeschi de Palerme (*Panormitanus*, † 1445), dans son commentaire des *Décrétales*, l. III, tit. II, c. 10, exprimait l'avis de laisser aux clercs le libre choix entre la continence et le mariage. D'après Platina, *De vitis ac gestis summorum pontificum*, Cologne, 1540, p. 295, Pie II aurait dit : *Sacerdotibus magna ratione sublatas nuptias, majori restituendas videri.* G. Voigt, *Enea Silvio de' Piccolomini als Papst Pius der zweite und sein Zeitalter*, Berlin, 1863, t. III, p. 577, rejette énergiquement l'authenticité de ce mot.

Ce n'est pas tout. En Suède, des prêtres se prévalurent de prétendus privilèges d'un pape pour échapper à la loi du célibat; cf. Innocent III, *Reg.*, l. XVI, ep. CXVIII, PL., 216, 914. Infessura, le plus suspect des chroniqueurs, *Diario della città di Roma*, éd. O Tommasini, Rome, 1890, p. 529, dit qu'Innocent VIII autorisa le concubinat des prêtres à Rome. Or, nous savons que ce pape sévit contre les clercs concubinaires en France, en Espagne, en Hongrie, et que, en 1488, il protesta contre une fausse bulle par laquelle il aurait permis à un prêtre normand de contracter mariage. Peut-être les faussaires, découverts à Rome en 1489, qui se faisaient de gros revenus en vendant des bulles apocryphes, fabriquèrent-ils des bulles permettant à des prêtres de se marier. Cf. Pastor, *op. cit.*, t. V, p. 340-341.

La plus grave campagne contre le célibat ecclésiastique fut menée par le protestantisme. Luther et les principaux chefs du mouvement de la « Réforme » déclarèrent nul le vœu de chasteté des prêtres et des religieux; en même temps ils prétendirent que l'Église condamnait le mariage comme mauvais et impur. Cf. L. Cristiani, article RÉFORME, DTC., 14, 2092-2096. D'autre part, devant les progrès du protestantisme, des catholiques pensèrent que, pour pacifier les esprits et rétablir l'unité, l'Église pourrait abolir l'obligation du célibat.

Le concile de Trente se prononça là-dessus après de longues discussions. Voir le bon résumé d'A. Villien, *Revue du clergé français*, 1er mars 1911, p. 804-812. Voici le texte du concile, sess. XXIV, can. 9 : *Si quis dixerit clericos in sacris ordinibus constitutos vel regulares castitatem solemniter professos posse matrimonium contrahere, contractumque validum esse non obstante lege ecclesiastica vel voto, et oppositum nil aliud esse quam damnare matrimonium, posseque omnes contrahere matrimonium qui non sentiunt se castitatis, etiamsi eam voverint, habere donum, anathema sit.* Le concile définissait l'invalidité du mariage contracté par les clercs établis dans les ordres majeurs et par les religieux à profession solennelle. Il ne fondait pas l'obligation du célibat sur le droit divin. Quant à savoir si elle provenait d'un vœu, au moins implicite, inclus dans les rites de l'ordination et de la profession religieuse, ou de la loi ecclésiastique, le concile ne tranchait pas la controverse sur ce point.

On put se demander, pendant quelques temps, si le décret du concile ne subirait pas une dérogation. Des catholiques non suspects estimaient qu'il y aurait avantage, pour le bien de l'Église, à octroyer aux laïques la communion sous les deux espèces et aux prêtres l'autorisation du mariage. Après l'achèvement du concile, le pape Pie IV accorda, en 1564, la communion sous les deux espèces, sollicitée avec instance par l'empereur Ferdinand Ier, à l'Allemagne et aux pays voisins. Quant à la suppression du célibat pour le clergé séculier d'Allemagne, également réclamée par Ferdinand et par son successeur Maximilien II, Pie IV songea sérieusement à la concéder; mais il ajourna cette mesure devant l'opposition acharnée de Philippe II. L'affaire traîna jusqu'à sa mort. Les pourparlers engagés avec l'Allemagne furent arrêtés sous Pie V. Cf. G. Constant, *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces*, Paris, 1923, p. 546-612, 1013-1023; article PIE IV, DTC., 12, 1644-1646. La loi du célibat triomphait définitivement.

6. — L'Occident. Du concile de Trente à nos jours. — L'institution par le concile de Trente et

l'organisation, au XVIIe siècle, des séminaires où les clercs étaient formés loin du monde et où ils recevaient les saints ordres, aidèrent la mise en vigueur de la loi.

Vinrent le XVIIIe siècle et, avec lui, la guerre à la religion en général, au célibat ecclésiastique en particulier. En 1791, la Révolution française permit le mariage des prêtres. Ensuite, elle l'encouragea, l'imposa presque. Celui qui se « déprêtrisait » en se mariant passait pour faire preuve de « civisme » et, par là, échappait aux pires périls. « Dans la pensée des révolutionnaires, dit A. Aulard, *Le culte de la raison*, p. 21, le mariage des prêtres, en ridiculisant le clergé, ridiculisait la religion».

Le code civil de Napoléon n'inscrivit point le sacerdoce parmi les empêchements de mariage. Mais, dans la pratique, les officiers de l'état civil le considérèrent comme tel. Ce n'est que par un arrêt de la cour de cassation du 25 février 1878 qu'il a cessé d'être, en France, un empêchement de mariage devant l'État. Cf. A. Lods, *Le mariage des prêtres et la loi civile*, Paris, 1887, et, pour les autres pays, E. Magnin, *La Documentation catholique*, 25 avril 1936, col. 1035-1036.

L'Église, elle, n'a pas varié. Pour des causes graves, elle a dispensé du célibat, rarement, des prêtres (plus facilement des diacres et des sous-diacres, non des évêques) rentrant dans la vie laïque, à condition de renoncer à tout exercice du ministère sacerdotal; elle l'avait fait en Angleterre, sous Marie Tudor, lors de la réconciliation avec Rome par les soins du cardinal Pole, et, en France, au moment du concordat, par l'entremise du cardinal Consalvi. Mais la loi même du célibat est demeurée intacte.

Les bruits qui ont couru, à diverses reprises, sur son abrogation étaient sans fondement. En particulier ç'a été un faux grossier que la prétendue lettre de Léon XIII (10 juillet 1898) autorisant le mariage des prêtres de l'Amérique latine, publiée par P.-L. Couchoud, *Les prêtres et le mariage*, 1927, p. 51-52. Cf. F. C[imetier], *Revue apologétique*, janvier 1928, p. 116-118.

Des prêtres ont, çà et là, enfreint la loi de façon plus ou moins retentissante. Le cas le plus douloureux a été celui du P. Hyacinthe Loyson (1872). Dans un opuscule de vulgarisation (à 25 centimes) intitulé : *Mon testament, Ma protestation, Mon mariage, Devant la mort*, Paris, sans date, il réunit divers essais d'apologie de sa conduite. Cf., dans le même sens, A. Houtin, *Le P. Hyacinthe réformateur catholique*, Paris, 1922, p. 93-113. Les groupements religieux qui se sont séparés de Rome, depuis le commencement du XXe siècle, en Allemagne, Tchécoslovaquie, Pologne, etc., ont fait figurer la suppression du célibat ecclésiastique dans leurs programmes.

Parallèlement aux défaillances de certains prêtres, il y a eu, contre le célibat, des attaques, indirectes et voilées ou tapageuses, de la littérature. Telles, parmi les premières, bien qu'il s'en soit défendu, celles de Lamartine dans son *Jocelyn* (1836). Cf. J. des Cognets, *La vie intérieure de Lamartine*, 3e édit., 1913, p. 271-273; H. Guillemin, *Le Jocelyn de Lamartine*, Paris, 1936, p. 276-282. Parmi les ouvrages franchement agressifs, *Mademoiselle de la Quintinie* de George Sand (1863); cf. P. Franche, *Le prêtre dans le roman français*, Paris, 1902, p. 80-92.

Au fur et à mesure des épisodes de la lutte contre le célibat des prêtres, l'Église a multiplié les déclarations pour son maintien. Citons Grégoire XVI, encyclique *Mirari vos* (15 août 1832), dans *Lettres apostoliques de Pie IX, Grégoire XVI, Pie VII*, Paris, édit. de la Bonne Presse, sans date, p. 208; Pie IX, encyclique *Qui pluribus* (9 novembre 1846) et *Syllabus*, prop. 74, cf. Denzinger-Bannwart, n. 1774a, Pie X, encyclique *Pascendi* (7 septembre 1907), cf. Denzinger-Bannwart, n. 2104; Benoît XV, allocution consistoriale (16 décembre 1920), *Acta Ap. Sedis*, 1920, t. XII, p. 586; Pie XI, encyclique *Ad catholici sacerdotii fastigium*, dans *Acta Ap. Sedis*, 1936, t. XXXVIII, p. 24-28. Citons enfin le *Codex juris canonici*, can. 132 : *Clerici in majoribus ordinibus constituti a nuptiis arcentur*. Cf. can. 213-214.

II. — LE CÉLIBAT ET LES EXIGENCES SPIRITUELLES DE LA VIE SACERDOTALE.

Le célibat s'harmonise excellemment avec les exigences du sacerdoce. Le prêtre, en effet, « est constitué pour les hommes en ce qui se rapporte à Dieu, afin d'offrir des dons et des sacrifices », *Hebr.*, V, 1. Le célibat permet au prêtre de bien s'acquitter de ce qu'il doit à Dieu et aux hommes.

1. — **In iis quae sunt ad Deum.** — Le célibat facilite au prêtre la totalité et la perfection de l'offrande à Dieu.

A. **La totalité de l'offrande.** – Ici saint Paul a dit l'essentiel, I Cor., 7, 32-35 : « Celui qui n'est pas marié a de la sollicitude pour les choses du Seigneur, il cherche à plaire à Dieu. Celui qui est marié a [aussi] de la sollicitude pour les choses du monde, il cherche à plaire à sa femme, et il est divisé... Je dis cela dans votre intérêt, non pour vous tendre un piège mais en vue de ce qui est utile et vous donne la faculté de prier Dieu sans empêchement ». Certes, le mariage est saint et louable, saint Paul le proclame, 28, 36; mais la virginité l'emporte sur lui, 37. Celui qui a voué la chasteté totale peut se donner à Dieu tout entier et sans partage.

B. **La perfection de l'offrande.** – « Puisque Dieu est esprit », dit Pie XI, encyclique *Ad catholici sacerdotii fastigium*, dans les *Acta Ap. Sedis*, 1936, p. 25, 27, il convient tout à fait que celui qui se consacre au service divin « se dépouille de son corps » en quelque sorte... Celui qui remplit un office dépassant, de quelque façon, celui des purs esprits qui « se tiennent devant le Seigneur », n'est-ce pas entièrement raisonnable qu'il mène, autant que possible, une vie céleste? *Consentaneum prorsus, omnino consentaneum.*

Et Pie XI note, p. 25, que « déjà les anciens Romains avaient entrevu cette convenance. Citant cette loi très ancienne : « Qu'on s'approche chastement des dieux! » leur plus grand grand orateur l'interprète ainsi : « La loi ordonne de s'approcher chastement des dieux, c'est-à-dire avec l'âme chaste, l'âme en qui tout réside; cela n'exclut cependant pas la chasteté du corps, mais cela veut dire que, l'âme étant supérieure au corps, si l'on doit garder la pureté du corps, celle de l'âme doit être gardée bien mieux encore », Cicéron, *De legibus*, l. II, c. VIII, X. Non seulement à Rome, mais dans tout le monde antique, dès que paraît le sacerdoce, l'idée du célibat paraît avec lui et semble inséparable de l'idéal du prêtre. Cf. H. Perreyve, *Entretiens sur l'Eglise catholique*, Paris, 1865, t. II, p. 165-171.

Tout le ministère du prêtre, médiateur entre Dieu et les hommes, appelle cette spiritualisation par la

chasteté : elle s'adapte particulièrement au ministère de l'autel. Le premier peut-être, le pape Innocent Ier a donné à ce sentiment son expression complète, dans sa lettre à saint Victrice de Rouen, c. IV, PL., 20, 476. Cf. E. Vacandard, *Saint Victrice,* 1903, p. 150-152. « Autrefois, dit-il, quand venait son tour de service au temple, le prêtre ne sortait point du sanctuaire (comme nous le lisons de Zacharie) et ne rentrait pas à sa maison, choses pourtant dont l'usage lui avait été laissé afin d'assurer une succession d'enfants, car nul ne pouvait exercer le ministère sacerdotal s'il n'était de la tribu et de la race d'Aaron : à combien plus forte raison doivent observer la continence, dès le jour de leur ordination, les prêtres et les lévites dont le ministère ne s'obtient pas comme un héritage successoral et qui ne passent pas un jour sans prendre part au divin sacrifice ou à l'administration du baptême! Si Paul a écrit aux Corinthiens, Ia, VII, 5 : « Observez la continence pour un temps afin de vaquer à la prière », et s'il écrit à des laïques, combien plus devront observer la continence perpétuelle les prêtres de qui toute la vie doit se passer dans la prière et l'oblation du sacrifice! » Nul n'a mieux redit ces choses que l'auteur de l'*Imitation,* l. IV, c. XI, 5-8 : *O quam magnum et honorabile est officium sacerdotum, quibus datum est Dominum majestatis verbis sacris consecrare, labiis benedicere, manibus tenere, ore proprio sumere et caeteris ministrare! O quam mundae debent esse manus illae, quam purum os, quam sanctum corpus...*

2. — **Pro hominibus.** — Le célibat rend possible au prêtre la totalité et la perfection du don de soi aux hommes.

A. **La totalité du don.** — Écoutons encore Pie XI, p. 27-28 : « Celui qui doit travailler soigneusement et continuellement à l'éternel salut des âmes, en telle sorte qu'il poursuive en elles l'œuvre divine du Rédempteur, n'est-ce pas opportun qu'il se libère des préoccupations d'une famille à lui qui absorberaient une grande partie de son activité? » Cela est l'évidence même. Celui qui fonde une famille lui appartient. Or le prêtre appartient à tous. C'est parce qu'il n'a point de famille personnelle qu'il peut être de la famille de tous, qu'il peut dépenser tout son temps, tout son argent, toutes ses forces, et — parfois c'est nécessaire — sa vie même au service de tous.

Un des protestants les plus célèbres, A. Vinet, l'a reconnu implicitement quand il a écrit, *Théologie pastorale,* 2e édit., Paris, 1854, p. 181-182 : « Comment le pasteur ne serait-il pas d'abord pasteur de sa famille?... C'est une grave erreur de croire que la paroisse doive aller avant la famille. Pour le pasteur, comme pour tout autre homme, la famille est le premier intérêt. Si l'on ne veut pas admettre ceci, il est plus simple de ne pas se marier ». Michelet — le Michelet première manière qui depuis..., cf. la conclusion de son mauvais livre *Du prêtre, de la femme, de la famille,* Bruxelles, 1845, p. 273-278 — avait dit, dans une page fameuse de son *Histoire de France,* Paris, 1833, t. II, p. 168 : « Certes, ce n'est pas moi qui parlerai contre le mariage. Cette vie aussi a sa sainteté. Toutefois... se souviendra-t-il du peuple qu'il a adopté selon l'esprit celui à qui la nature donne des enfants selon la chair? La paternité mystique tiendra-t-elle contre l'autre? Le prêtre était plus qu'un homme; marié, ce n'est plus qu'un homme... Voilà le chef-d'œuvre du christianisme : l'individu et les petites affections disparaissent devant les besoins spirituels et corporels de tous les hommes ». A son tour, E. Faguet, dans la préface de la 2e édit. d'*Un vieux célibataire* de J. Pravieux, Paris, 1901 (reproduite dans la *Revue du clergé français,* 15 octobre 1901, p. 424-427), a dit fortement que le pasteur protestant « n'est en somme, pour ses fidèles, que quelque chose comme un magistrat ou un professeur. C'est un égal qui, le prétoire fermé, ou le collège, ou le temple, trouve chez lui les mêmes misères, les mêmes soucis personnels... que M. le pharmacien ou M. le quincaillier. Le prêtre catholique, lui, est toujours prêtre à quelque moment des vingt-quatre heures qu'on le rencontre ou qu'on le réclame... Il n'a pas une part de sa vie pour ses fonctions et une autre qu'il se réserve et où il ne faut pas aller jeter les yeux. Il n'a pas une vie officielle et une vie privée. On ne doit pas, en lui, distinguer le prêtre et l'homme, et il n'a pas des moments pour être homme et des moments pour être prêtre. Il est prêtre tout le temps que Dieu fait, en tout temps et en tout lieu... Voilà ce qu'on a obtenu en décrétant qu'il n'aurait pas de femme ».

B. **La perfection du don.** — Le prêtre a besoin d'autorité morale, de respect, de confiance, pour que le don qu'il fait de lui-même soit efficace. S'il est marié, cette autorité morale peut être compromise par les mesquineries, le ridicule parfois ou l'inconduite des membres de sa famille ; elle périclite inévitablement par le fait que le prêtre, selon l'expression de Michelet, « n'est plus qu'un homme ».

Dans un article du *Journal des Débats,* du 12 septembre 1862 (cité par H. Perreyve, *op. cit.*, t. II, p. 202-203), Prévost-Paradol écrivait, à propos de la vie d'un pasteur anglican remarquable : « L'avouerai-je cependant? Il manque quelque chose à M. Norris pour être à mes yeux l'image la plus parfaite ou l'exemple le plus touchant de la religion vraiment divine dont il est l'interprète. Son existence a je ne sais quoi de trop régulier, de trop ordinaire, de trop convenable, pour ainsi dire, et de trop paisible. Ce n'est plus à l'Église militante, mais à l'Église triomphante, ou plutôt à l'Église acceptée par le monde, adoptée et réglée par lui, qu'appartient un tel ministre. Il n'est peut-être ni assez pauvre, ni assez seul, ni assez privé des joies humaines pour que je songe à me tourner vers lui dans mes douleurs, ou à m'incliner sous sa main dans mes prospérités. Il me ressemble trop pour m'émouvoir, et je suis plutôt tenté de lui parler des affaires du pays, ou des besoins des pauvres, que des problèmes éternels de la religion ou de l'état de mon âme ».

Le ministère de la confession et de la direction des consciences, si beau, si important, si délicat, exige tout particulièrement une vénération filiale et sans limites envers celui qui l'exerce; elle devient extrêmement difficile si on le sait doublé d'une compagne.

Bref, les âmes auront beaucoup de peine, si le prêtre n'est pas entièrement chaste, à venir au prêtre, à croire, à se confier à lui, et, à travers lui, à venir et à se confier au Christ.

3. — **L'exemple du Christ.** — Michelet avait conclu admirablement la page précitée, sur le célibat ecclésiastique, par ces mots : « Jésus-Christ a presque abandonné sa mère pour embrasser le genre humain ;

en mourant, il la remit à saint Jean, pour ne penser qu'à une chose : le salut du monde entier. Il a vécu vierge, il est mort vierge : de là la grande consécration du célibat des prêtres ». Pie XI n'a pas manqué de faire valoir cette considération en faveur d'une certaine exigence morale du célibat sacerdotal, d'« un postulat qui ressort de l'Évangile et de la prédication apostolique. Le Divin Maître, en qui nous chantons « la fleur de la Vierge Mère », a fait montre pour le don de la chasteté d'une telle estime qu'il l'a exaltée comme une chose qui dépasse les forces ordinaires. Il a voulu être élevé depuis la tendre enfance dans la maison de Nazareth avec Marie et Joseph, vierges l'un et l'autre. Il a aimé d'un amour de prédilection ces âmes parfaitement pures : Jean-Baptiste et Jean l'évangéliste », *loc. cit.*, p. 25-26. Comment dire l'attrait et l'influence de cette pensée, que saint Pierre Damien, un des premiers, exprima si heureusement, *De coelibatu sacerdotum*, c. III, PL., 145, 384? « Si, disait-il, notre Rédempteur a tant aimé la fleur d'une pudeur intacte qu'il naquit d'un sein vierge, qu'il ne se confia qu'à un père nourricier vierge, et cela au temps de sa petite enfance, vagissant dans un berceau, à qui donc, dites-moi, veut-il confier son corps, maintenant qu'il règne, immense, dans les cieux? S'il n'admettait que des mains pures à le toucher dans la crèche, quelle pureté veut-il en ceux qui approchent son corps depuis qu'il est élevé dans la gloire et la majesté de son Père? »

Le sacerdoce ne se comprend qu'à la lumière du Christ. « Médiateur entre Dieu et les hommes », I Tim., II, 5, le Christ se continue par le sacerdoce « constitué pour les hommes en ce qui se rapporte à Dieu, afin d'offrir des dons et des sacrifices ». Ayant à reproduire l'action du Christ, il convient que le sacerdoce reproduise l'état du Christ, l'être du Christ, qui est la pureté même et qui veut autour de lui toutes les blancheurs. Le Christ est le modèle du prêtre. Il est celui dont l'amour et la puissance lui rendent la chasteté totale aimable et possible. Voir CHASTETÉ.

Une bibliographie peu critique est entassée dans A. de Roskovany, *Coelibatus et breviarium*, t. V, *Litteratura de coelibatu*, Pesth, 1861; *Supplementa*, t. III, Neutra, 1888. — A retenir surtout, de l'ancienne littérature sur le célibat, L. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Église*, Paris, 1679, t. I, p. 885-936; *Vetus et nova Ecclesiae disciplina*, Paris, 1688, t. I, p. 418-441. Les ouvrages de Mgr Pavy, *Le célibat ecclésiastique*, 2e édit., Paris, 1852, et de Vassal, *Le célibat ecclésiastique au premier siècle de l'Église*, Paris, 1896, sont insuffisamment critiques. Il faut en dire autant du recueil de textes sur le célibat par A. de Roskovany, *Coelibatus et breviarium*, Pesth, 1861, t. I-III; *Supplementa*, Neutra, 1868, t. I-II. L'*History of sacerdotal Celibaty in the christian Church* d'H.-C. Lea, 3e édit., Londres, 1907, 2 vol., est partiale et scientifiquement médiocre. L'essai de G. Bickell, *Der Coelibat dennoch eine apostolische Adornung*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1878-1879, t. II, p. 26-64; t. III, p. 722-792, n'est pas satisfaisant. — Deux bonnes études par F.-X. Funk, *Coelibat und Priesterehe*, dans ses *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, Paderborn, 1897, t. I, p. 121-155, et par E. Vacandard, *Les origines du célibat*, dans ses *Études de critique et d'histoire religieuse*, Paris, 1905, t. I, p. 69-120. — Puis, aux points de vue historique et canonique, A. Villien, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1er mars 1911, p. 801-830; 1er mai 1911, p. 239-240; H. Auffroy, *Le célibat des prêtres*, dans les *Études*, 5 et 20 octobre 1912, p. 5-20, 206-226; F.-X. Wernz, *Jus decretalium*, Rome, 1923, t. II, p. 114-135; J. Tixeront, *L'ordre et les ordinations. Étude de théologie historique*, Paris, 1925, p. 241-251; E. Magnin, *Célibat ecclésiastique et religieux*, dans *La Documentation catholique*, 25 avril 1936, col. 1027-1038. — Articles de Dictionnaires : Phillips, KL., 1884, t. III, col. 584-594; Friedberg, RE., 1898, t. IV, p. 200-208; E. Vacandard, DTC., 1905, t. II, col. 2068-2088 (ce sont, en bonne partie, les pages des *Études de critique et d'histoire religieuse*); Dom H. Leclercq, DACL., 1910, t. II, col. 2802-2832; F. Cimetier, *Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, 1925, t. I, col. 1204-1214; H. Auffroy, DA., 1927, t. IV, col. 1040-1062 (reproduction des articles des *Études*). — Au point de vue apologétique, H. Perreyve, *Entretiens sur l'Église catholique*, Paris, 1865, t. II, p. 165-214; J.-M.-L. Monsabré, *Conférences de Notre-Dame de Paris* (90e), Paris, 1890, t. V, p. 211-258, 310-312; P. Bureau, *L'indiscipline des mœurs*, 8e mille, 1921, p. 284-350; G. Lecordier, *Une récente apologie du célibat ecclésiastique*, dans la *Revue apologétique*, juin 1932, p. 685-700.

Félix VERNET.

CELLULE. — 1. *Notion initiale.* — 2. *Le monachisme primitif.* — 3. *Le moyen âge.* — 4. *L'époque moderne.* — 1. — **Notion initiale.**— A son entrée dans le vocabulaire monastique le mot cellule (κέλλα, *cella*) a désigné le logement individuel d'un solitaire, ermite ou reclus, comme il s'en rencontra tant en Orient aux IVe et Ve siècles. Primitivement, on le sait, μοναστήριον a également signifié « demeure d'un solitaire », de même que μοναχός a été, à l'origine, l'appellation de « celui qui vit seul ». Saint Jérôme prend encore souvent ce terme dans son sens étymologique, insistant sur l'idée que le moine doit vivre séparé du monde (*Epist.* XIV, 6; LVIII, 5), et Éthérie emploie aussi parfois le mot *monasterium* comme équivalent de *cella*, logement d'un ascète isolé (voir l'index de l'éd. de la *Peregrinatio* par Geyer, *s. v. monasterium*).

Le mot *cella* (ou *cellula*) a servi à désigner plus tard la chambre (ou l'ensemble de chambres) d'un monastère, affectée à un service spécial (logement des novices, logement des hôtes) et enfin une chambre assignée au logement d'un cénobite (voir sect. 4).

De petits monastères subalternes reçurent le nom de *cella*, telle la Celle-Saint-Josse (dioc. d'Amiens), dépendant de l'abbaye de Ferrières-en-Gâtinais, dont il est souvent question dans la correspondance de Loup, abbé de ce dernier monastère. Une *cella* de ce type devait comprendre au moins six moines, d'après le *Capitulare monasticum* d'Aix-la-Chapelle (817), c. 44 (éd. Boretius, MGH, *Capit. reg. Franc.*, I, p. 346). Enfin le terme est entré dans la composition de beaucoup de noms de monastères, petits ou grands, soit sous les formes romanes *celle, celles, selles* : Bellecelle (*Bella cella*), Cellefrouin (*Cella Fruini*) (A. Longnon, *Les noms de lieu de la France*, Paris, 1923, p. 358-364; G. Lavergne, *Les noms de lieux d'origine ecclésiastique* dans *Rev. d'hist. de l'Égl. de France*, 1929, p. 44-45), soit sous la forme germanique équivalente *zell* : Mariazell, Marienzelle (*Mariae cella*), soit sous la forme gaélique *cell* (Kildare < Cell Dara; Kilmore < Cell Mór).

2. — **Le monachisme primitif.** — Les anciens auteurs ascétiques nous ont laissé de très abondants renseignements sur la vie des solitaires dans les cellules d'Égypte, de Palestine, de Syrie et d'Asie Mineure. Suivant Cassien, le dégoût de la cellule était souvent engendré chez l'anachorète par l'*acedia* (voir art. ACEDIA), dont les effets se faisaient particulièrement sentir vers la sixième heure du jour (*circa horam sextam*). Évagre a aussi noté les troubles causés chez les habi-

tants des cellules par les artifices du *daemon meridianus* (*De octo vitiosis cogitationibus*, 7, PG., 740, 1273); (Cassien, *Inst.*, X, 1-3; CSEL. 17, p. 173-176). Sur la stabilité de vie dans la cellule, voir D. Gorce, *La part des « Vitae Patrum » dans l'élaboration de la Règle bénédictine*, dans *Rev. lit. et mon.*, XIV, 1928-1929, p. 342-343; et sur l'importance attachée par les Pères du désert à la garde de la cellule on pourrait consulter à vingt endroits les *Apophtegmes des Pères*, PG., 65; v. g. Arsène, n° 11; Hiérax, n° 1; Moïse, n° 6.

Theodoret a décrit les étranges mortifications des reclus des montagnes de la Syrie et spécialement les incommodités auxquelles ils se condamnaient sous le rapport du logement. L'un d'eux s'était construit une logette si exiguë qu'il lui était impossible de s'y tenir debout ou de s'étendre pour se reposer la nuit. Un autre vécut jusqu'à la vieillesse dans une cellule sans feu ni luminaire d'aucune sorte. Certaines cellules étaient à dessein dépourvues de toit (*Religiosa historia*, 3, 11, 15, 20, 21; PG., 82, 1327-1432).

En Occident, la vie érémitique se propagea au ve siècle. Même dans les grandes colonies cénobitiques de saint Martin à Marmoutiers et de Lérins, des religieux se détachaient de la communauté pour vivre dans des cellules séparées (Sulpice Sévère, *Vita Martini*, 10, CSEL., I, p. 120; Eucher, *De laude eremi*, 42, PL., 50, 711; Sidoine Apollinaire, *Epist.*, IX, 3, MGH., *Auct. antiq.*, VIII, p. 151). En Gaule, plusieurs conciles durent réglementer, aux ve et VIe siècles, les conditions du passage des cénobites épris de solitude, du monastère aux *cellulae separatae* (Vannes, vers 465, 7, Mansi, 7, 954; Agde, 506, 38, Mansi, 8, 331; Orléans, 511, 22, Mansi, 8, 355).

3. — **Le moyen âge.** — Ce sont les solitaires eux-mêmes ou les religieux à observances semi-érémitiques comme les Camaldules ou les Chartreux qu'il faut interroger sur la valeur de la cellule considérée comme atelier de vie spirituelle, sans négliger, d'autre part, les écrits adressés à ces diverses catégories de solitaires par des auteurs connaissant intimement ce genre de vie et qualifiés pour exhorter ceux qui le pratiquaient à y persévérer.

Le microcosme de la cellule cartusienne, les meubles et les objets qu'elle doit contenir, ainsi que les exercices journaliers auxquels l'*habitator cellae* doit se livrer, font l'objet d'au moins six chapitres des *Consuetudines Carthusiae maioris*, œuvre de Guigues Ier, cinquième prieur de la Grande-Chartreuse et véritable organisateur de l'Ordre (ch. 28, 29, 30, 31, 57, 80, PL., 153, 693-758).

La première fondation de la Grande-Chartreuse fut celle de Portes (Bourgogne), dont le premier prieur fut Bernard (1115-1147?), auteur d'une lettre au reclus Rainaud qui est un véritable règlement de vie. L'alternance judicieuse des deux principales occupations du solitaire, la prière et le travail, y est notamment recommandée (*Epist.*, 3, PL., 153, 893-894; 896-899).

On sait maintenant que la Lettre aux Chartreux de Mont-Dieu (*Epistola ad fratres de Monte Dei*), qui traite aussi des *officia et exercitia cellitae* (PL., 184, 325-326; 314), faussement attribuée à saint Bernard de Clairvaux par les uns, à Guigues Ier le Chartreux par les autres, est l'œuvre de Guillaume, ami de saint Bernard, abbé bénédictin de Saint-Thierry près de Reims, puis moine cistercien à Signy, qui la composa vers 1145 (voir Dom A. Wilmart, *La préface de la lettre aux Frères de Mont-Dieu*, dans *Rev. bénéd.*, XXXVI, 1934, 229-247 [avec une édition critique de la préface]; du même, *Les écrits spirituels des deux Guigues*, RAM., V, 1924, p. 134; 144-157. *The Golden Epistle of Abbot William of St. Thierry*, trad. de Walter Shewring, introd. de Dom Justin Mc Cann, London, 1930).

Le *De quadripertito exercitio cellae*, ouvrage éminemment cartusien (PL., 153, 799-884) par son origine, par sa destination comme aussi par le sujet traité, n'est pourtant pas l'œuvre, comme on l'a cru, de Guigues II, neuvième prieur de la Grande-Chartreuse († vers 1193). Il a été démontré qu'il fut rédigé (vers 1190) par Adam, d'abord chanoine prémontré à Dryburgh en Écosse puis chartreux à Witham (Somerset). Comme il l'avoue (col. 801, 820), l'auteur de ce traité n'avait encore qu'une courte expérience de la cellule cartusienne au moment où il prit la plume. Nul pourtant n'en a célébré comme lui l'excellence. Sur le contenu du traité et sur l'auteur, voir art. ADAM L'ÉCOSSAIS; E. M. Thompson, *The Carthusian Order in England* (London, 1930, p. 354-367); Dom A. Wilmart, *Magister Adam Cartusiensis* (*Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, II, p. 145-161); M.-M. Davy, *La vie solitaire cartusienne d'après le De quadripertito exercitio cellae d'Adam le Chartreux* (RAM., XIV, 1933, p. 124-145).

Dans leur simplicité, ces *encomiastae* de la cellule n'hésitent pas, pour donner, croient-ils, plus de force à leurs pieuses exhortations, à recourir à des raisons qui paraissent naïves. Ils font intervenir les jeux de mots : *caelum-cella* (Guillaume, *op. cit.*, col. 314); *cella-caeli aula* (Adam, *op. cit.*, col. 810) et les mots invertis : le solitaire, hors de sa cellule, est comparable au poisson hors de l'eau; il y a un poisson qui porte en latin le nom de *hallec* (ou *allec*); lisez *allec* à rebours et vous obtenez *cella* (Adam, col. 815), etc.

Naïvetés ou subtilités à part, on trouverait tous les éléments d'un florilège *de laude cellae* dans cette classe d'écrivains monastiques du moyen âge. « Cella igitur breviter intermissa avidius plerumque repetitur, diutius vero postposita saepe oblivioni mandatur. Et sicut mare cadaver cito deiicit, ita eremus monachus ab eremitica consuetudine alienum tamquam defunctum velociter expellit a se », écrit, non sans pittoresque, Gérard, prieur de Camaldoli, en 1278 (*Constitutiones*, 8, éd. Mittarelli et Costadini, *Annales Camaldulenses*, VI, Append., 217-218). Et saint Pierre Damien († 1072), dans un traité destiné principalement à des ermites : « Consuetudo facit monacho cellulam dulcem, vagatio facit horribilem » (*De contemptu saeculi*, 25, PL., 145, 278). De tels textes, le dernier cité surtout, ont pu hanter la mémoire de l'auteur de l'*Imitation*, au moment où il écrivait le passage bien connu sur les douceurs de la *cella continuata* (I, 20, 5). Mais, avec Thomas a Kempis († 1471), encore si médiéval pourtant par tant de côtés, nous atteignons et même dépassons la limite du moyen âge.

Des reclus ont laissé des exemples, plus éloquents que des écrits, de l'attachement à la cellule où ils avaient été solennellement introduits et enfermés, préférant périr plutôt que de quitter leur reclusoir quand il était devenu la proie des flammes. Tel l'Irlandais Paterne à Paderborn en 1058, telle une recluse de Mantes, quelques années plus tard (L. Gougaud, *Ermites et reclus*, p. 80 et 100).

4. — **L'époque moderne.** — Chez les écrivains qui

se réclament de la Règle de saint Benoit (Bénédictins ou Cisterciens) on trouve assurément d'amples développements sur l'esprit de solitude, essentiel à la vie du cloître (U. Berlière, *L'ascèse bénédictine*, Maredsous et Paris, 1927, t. Ier, p. 124-129), mais, pendant environ dix siècles, aucune de ces considérations sur la solitude de la cellule, si fréquentes chez les spirituels des religions dont il vient d'être parlé. La raison en est simple. Du VIe au XVe ou au XVIe siècle, la cellule individuelle n'existe pas dans les monastères qui suivent la règle bénédictine. Ce n'est que dans le cours de ces deux derniers siècles ou même plus tard, suivant les constitutions des différentes congrégations, que, par suite de divisions progressives des dortoirs, d'abord au moyen de simples cloisons, puis par des murs, la cellule privée fit son apparition. De nos jours même, la division n'a pas été poussée très loin dans la plupart des monastères cisterciens.

Le mot *cella* revêt différents sens dans la Règle de saint Benoit. Il désigne un monastère ou une celle (ch. 1), ou bien le dortoir (22), ou une chambre ou un ensemble de plusieurs chambres constituant l'infirmerie (36) ou le logement des hôtes (53), ou celui des novices (58). Mais on ne voit qu'un cas où le mot serve à désigner une cellule assignée, pour le jour et pour la nuit, au logement d'un moine en particulier, c'est au ch. 56, *De ostiario monasterii*, à propos de la loge du portier (*qui portarius cellam debet habere iuxta portam*).

Qu'on n'objecte pas le charmant poème où Alcuin a chanté la douceur de sa cellule (MGH., *Poet lat. aevi Carol.* I, 243-244) : *O mea cella, mihi habitatio dulcis, amata,* car il s'agit là d'une maisonnette détachée du monastère et entourée d'arbres.

Dès le temps de Thomas a Kempis, les chanoines réguliers de Windesheim avaient, eux, vraisemblablement, des cellules privées, car, outre le passage déjà rappelé, cet auteur, qui d'ailleurs était au courant de la littérature cartusienne et s'en est inspiré, a traité *De recommendatione cellae et solitudinis* au ch. 7 du *Libellus de disciplina claustralium* (éd. M. J. Pohl, *Opera,* II, p. 294-296) et *De custodia cellae et sensuum exteriorum* dans le *Libellus spiritualis exercitii* (ch. 4, *ibid.*, p. 336-339). — Voir encore *Brevis admonitio spiritualis exercitii* (*ibid.*, p. 425-426; 430-431).

Les moines bénédictins de Liessies, pour qui le Vénérable Louis de Blois, leur abbé, composa ses *Statuta monastica,* approuvés par Paul III en 1545, avaient aussi des cellules individuelles munies de portes fermant à clé. L'abbé et le prieur en possédaient aussi une clé, et ils devaient en faire souvent la visite. Aucun meuble, à l'intérieur de la cellule, ne devait fermer à clé, sauf, si un religieux était autorisé à conserver de l'argent *ratione officii sui,* le coffret où cet argent était gardé. La porte de la cellule était percée d'une petite ouverture garnie d'une grille (ch. 19, éd. Ursmer Berlière, Praglia, 1929, p. 72). Les constitutions de plusieurs congrégations bénédictines de nos jours prescrivent encore le *foramen* dans la porte de la cellule.

Le livret intitulé *Exercitium perutile* ou *Manuale Cartusiensium,* probablement imprimé à Nuremberg au début du XVIe siècle, se termine par quelques vers dont le premier est : *Pax est in cella : nil foris nisi bella.* Ce vers se retrouve dans le ms. Bobbiensis de l'*Imitation* (V. Puyol, *Variantes du livre de Imitatione Christi*, Paris, 1898, p. 146).

Dans ses *Disquisitiones monasticae,* Haeften, moine d'Affligen, mort en 1648, détaille les avantages de la cellule privée pour l'étude, pour les exercices de piété, pour la méditation, pour la prière privée. Comment, remarque-t-il après Louis de Blois, si le moine n'a pas de cellule propre, pourra-t-il se conformer à la prescription évangélique : « *Tu autem cum oraveris, intra in cubiculum tuum, et clauso ostio, ora Patrem tuum in abscondito* (Mat. 6, 6)? » Il fait ressortir, d'autre part, les incommodités du repos nocturne pris dans un dortoir commun, et, relativement à l'usage de la cellule individuelle, établie *secundum modernum morem,* il cite les dispositions des constitutions bénédictines du Mont-Cassin, de Valladolid et de Bursfeld sur la matière (*Disquisitiones monasticae,* XII, III, 2, Antwerpiae, 1744, p. 1051-1052). Voir aussi Nebridius, *Antiquarium monasticum,* Vienne, 1650, *Epistola* 109, p. 478. De même p. 183.

Haeften, *loc. cit.* — Du Cange, *Glossarium, s. v. Cella.* — — Longnon, *op. cit.*, p. 357-362. — E. Fehrenbach, art. *Cellule* (DACL). — Jean Bremond, *Les Pères du Désert,* Paris, 1927, t. Ier, p. 121-125; t. II, p. 320-324; 482-483; 491. — P. F. Anson, *The Quest of Solitude,* London, 1932.

Louis Gougaud, O. S. B.

CELTES (Spiritualité des chrétientés celtiques). — Certains traits caractéristiques, disciplinaires et autres (mode de fixation de la date de Pâques; forme de la tonsure, etc.), font qu'on a pris l'habitude de traiter séparément des Églises celtiques de Grande-Bretagne, d'Irlande et de Bretagne armoricaine comme constituant un monde religieux à part en marge de la Chrétienté occidentale, depuis leurs origines (IVe-Ve siècles) jusqu'à la disparition de leur particularisme (XIe-XIIe siècles).

En nous plaçant au point de vue spécial de ce Dictionnaire, nous croyons qu'il y a lieu de commencer par rappeler l'une de ces particularités, savoir la singulière prédominance du monachisme, dont l'un des résultats, notamment en Irlande, fut l'exercice de la juridiction de puissants abbés-prêtres sur de vastes *parochiae.* Ces abbés devinrent ainsi des personnages de premier plan, et le monachisme envahissant éclipsa alors presque complètement l'organisation épiscopale.

Saint Patrice arriva en Irlande, comme missionnaire, en l'année 432, et son apostolat dura une trentaine d'années. Dès lors, on vit s'ébaucher le mouvement monastique, qui, au siècle suivant et au VIIe siècle, prit des développements prodigieux. Un grand nombre de baptisés, à peine régénérés au contact des eaux sacramentelles, se sentirent attirés dans les voies des conseils évangéliques. Devenus chrétiens, c'est à l'intégralité du christianisme que leur ardeur les entraîna. Une vigoureuse poussée d'ascétisme se produisit. « La première ardeur de la foi, a écrit très justement Frédéric Ozanam, qui partout ailleurs conduisait les chrétiens au martyre, poussait les néophytes irlandais au monastère » (*La civilisation chez les Francs,* Paris, 1849, p. 97).

Nous nous bornerons à citer les principaux monastères et à nommer quelques-uns des grands abbés, dont plusieurs seront l'objet d'articles séparés : Enda d'Aranmore, Finnian de Clonard et Finnian de Moville, Brendan de Clonfert, Ciaran de Clonmacnois, Columba (ou Columcille) fondateur de Derry, de Durrow et finalement d'Iona, d'où sortit Aidan et les moines-missionnaires de Lindisfarne et de la Northumbrie (voir l'article Adamnan, l'un des successeurs

pe Columba et son biographe), Coemgen (ou Kevin) de Glendalough, Comgall de Bangor, abbaye qui donna Colomban et Gall à l'Europe continentale. Ces monastères furent à la fois de remarquables écoles d'ascétisme et des centres d'études, qui attirèrent beaucoup d'étudiants du pays même et de l'étranger, d'Angleterre notamment. La science des Écritures y était enseignée avec éclat. Il en sortit des moines, des missionnaires, des savants qui rendirent le nom irlandais fameux dans toute l'Europe occidentale sous les Mérovingiens et les Carolingiens et méritèrent à leur pays le titre d'« Ile des saints ».

Plusieurs monastères de Grande-Bretagne, Candida Casa (Whithorn) en Galloway, Menevia (St. Davids) et Llancarvan en Galles, contribuèrent à l'essor pris par le monachisme irlandais et en sentirent aussi l'influence par répercussion.

Les principaux centres monastiques d'Armorique furent les abbayes-évêchés de saint Samson à Dol et de saint Tudual à Tréguier, Landévennec, fondé par saint Guénolé, Ruis, Saint-Méen, Redon. Les rapports avec les Églises-mères de Galles et de Cornwall restèrent constants; par contre, s'il exista des relations directes entre la péninsule et l'Irlande, elles n'ont pas laissé de traces très perceptibles.

Les monastères celtiques avaient leurs règles et leurs usages propres (L. Gougaud, *Inventaire des règles monastiques irlandaises*, *Rev. Bén.*, XXV, 1908, p. 167-184; 321-333; *Christianity in Celtic Lands*, London, 1932, p. 78-81). La règle de saint Benoît ne fut adoptée à Landévennec qu'en 818, et elle pénétra beaucoup plus tard dans les chrétientés celtiques insulaires *Christianity*, p. 405-406). Les Culdées (*Céli Dé*, serviteurs de Dieu) étaient une catégorie spéciale de religieux sur lesquels, malgré quelques textes exhumés récemment, on demeure encore assez mal renseigné (*The Monastery of Tallaght*, éd. E. J. Gwynn et W. J. Purton, 1911; *The Rule of Tallaght*, éd. Gwynn, 1927. Cf. L. Gougaud, *Christianity*, p. 76-78).

En Irlande, il y eut des femmes vouées à la vie religieuse (*virgines Christi*) dès le temps de Patrice, au témoignage du saint lui-même (*Epistola*, 12; *Confessio*, 41). Le *Catalogus sanctorum Hiberniae*, texte important pour l'étude du développement de la vie ascétique en Irlande et dont la composition se place au VIIIe siècle, dit que les saints du premier ordre (ils sont divisés en trois ordres dans le catalogue), comprenant Patrice et ses disciples (Ve siècle et première moitié du VIe), n'excluront pas le sexe féminin de leur entourage : « *Mulierum administrationem et consortia non respuebant, quia super petram Christi fundati ventum tentationis non timebant* » (Ed. Haddan et Stubbs, *Councils*, II, II, p. 292). D'après le même texte, les saints du second ordre (2e moitié du VIe siècle), au contraire « *abnegabant mulierum administrationem, separantes eas a monasteriis* ». On s'est autorisé du premier passage pour affirmer que les monastères doubles furent nombreux chez les Celtes. Or, en dehors du monastère de sainte Brigide à Kildare, on ne saurait citer un seul exemple d'établissement de ce genre ni pour l'Irlande ni pour aucun autre pays celtique. On a même parlé de monastères « mixtes », mais nous voulons croire que c'est par une fâcheuse inadvertance (Cf. *Rev. d'hist. ecclésiastique*, XXX, 1934, p. 880). Sur certains rapprochements des sexes dans quelques rares milieux ascétiques (autres que les monastères), voir une étude de l'auteur du présent article, *Mulierum consortia* (*Ériu*, IX, 1922, p. 147-156).

Le mouvement qui, du VIe au Xe siècle, entraîna vers l'Europe occidentale et centrale tant d'insulaires animés de desseins religieux (qu'ils exprimaient par les mots *peregrinari pro Dei amore; propter nomen Domini, etc.*), *peregrini* parmi lesquels se rencontrèrent des moines, des missionnaires, des écolâtres, des reclus et aussi, il faut le dire, quelques éléments moins recommandables, mérite d'être rappelé ici (H. von Campenhausen, *Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum*, Tübingen, 1930; L. Gougaud, *L'œuvre des « Scotti » dans l'Europe continentale : Rev. d'hist. eccl.*, IX, 1908, p. 21-37; 255-277; *Christianity*, p. 129-184).

Certaines austérités pratiquées par les ascètes celtiques les ont rendus presque aussi fameux que les Pères du désert. Nous les avons passées en revue dans *Christianity* (p. 89-103) et étudié plus en détail, ainsi que les idées théoriques qui présidèrent à cette ascèse, dans *Les conceptions du martyre chez les Irlandais* (*Rev. bénéd.*, XXIV, 1907, p. 360-373); *Some liturgical and ascetic Traditions of the Celtic Church* : I. *Genuflexion* (*Journal of Theol. Studies*, IX, 1908, p. 556-561); *La prière les bras en croix* (*Rassegna gregoriana*, VII, 1908, col. 343-354); *Some liturgical and ascetic Traditions of the Celtic Church* : II. *Fasting* (*Irish Ecclesiastical Record*, 5e sér., I, 1913, p. 225-232); *La mortification par les bains froids* (1914) [voir art. Bains]; *Anciennes traditions ascétiques* : I. *L'usage de voyager à pied* (RAM., III, 1922, p. 56-59).

Pour percevoir quelque chose du tempérament religieux des anciens Celtes chrétiens et, si j'ose dire, pour sentir battre le pouls de leur ardente dévotion, c'est moins aux livres liturgiques dont ils se sont servis, peu marqués de leur empreinte, qu'il faut recourir qu'à leurs formules de prières privées, bien autrement expressives. Il s'en est heureusement conservé un bon nombre. Ils ont particulièrement affectionné un genre de prière litanique auquel ils ont donné le nom de *lorica*. Comme structure et comme rythme, cela ne ressemble à rien de ce qu'on trouve dans les livres officiels de l'Église romaine, sauf aux invocations *Libera, Domine, animam servi tui*, etc., d'un caractère si manifestement insolite, de l'*Ordo commendationis animae* (Voir *Irish Litanies*, éd. Ch. Plummer, London, 1925). — Bibliographie dans L. Gougaud, *Etude sur les Loricae celtiques et sur les prières qui s'en rapprochent* (*Bulletin d'anc. litt. et d'archéol. chrétiennes*, I, 1911, p. 265-281; II, 1912, p. 33-41, 101-127) et dans *Christianity*, p. 334-338.

Sources. — Les sources hagiographiques, employées avec critique, sont de première importance, surtout les plus anciennes : Notes de Muirchu et de Tirechan sur saint Patrice; Vie de saint Samson de Dol; *Vita Columbae*, par Adamnan; *Vita Columbani*, par Jonas de Bobbio (Cf. *Christianity*, p. 52-56). — Collections : *Acta sanctorum Hiberniae*, éd. J. Colgan (Lovanii, 1645); *Vitae sanctorum Hiberniae*, éd. Ch. Plummer (Oxonii, 1910); *Lives for Irish Saints*, éd. Ch. Plummer (Oxford, 1922). Cf. Ch. Plummer, *A tentative Catalogue of Irish Hagiography* (*Subsidia hagiographica*, XV : *Miscellanea hagiogr. Hibernica*, Bruxelles, 1925, p. 171-285); J. F. Kenney, *The Sources for the early History of Ireland* : I. *Ecclesiastical* (New-York, 1929).

Travaux. — John Ryan, *Irish Monasticism* (Dublin, Cork, 1931); A. W. Wade-Evans, *Welsh Christian Origins* (Oxford, 1934); L. Gougaud, *Christianity in Celtic Lands* (London, 1932); du même, *The Isle of Saints* (*Studies*, XIII, 1924,

p. 363-380) et *Les saints irlandais hors d'Irlande étudiés dans le culte et dans la dévotion traditionnelle* (Louvain, 1936).

Louis GOUGAUD, O. S. B.

CENDRES. — Il est fait usage de la cendre dans divers rites liturgiques. A la consécration d'une église, l'inscription de l'alphabet est faite sur une couche de cendre par l'évêque, avec le bâton pastoral, et la cendre entre aussi, avec le sel et le vin, dans la composition de l'eau grégorienne destinée aux lustrations de l'édifice. Mais nous n'avons pas à nous arrêter à ces rites, qui n'ont pas de signification ascétique. Le caractère ascétique, au contraire, apparaît dans les rites où la cendre affecte directement la personne du chrétien, notamment dans la bénédiction liturgique et l'imposition des cendres, et dans l'ancien usage de déposer le moribond sur le cilice et sur la cendre au moment où il était sur le point de rendre le dernier soupir.

Le symbolisme de la cendre répandue sur la tête ou sur le corps se dégage de nombreux textes bibliques. Elle rappelle la mort et la poussière du tombeau : *Memento, homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris* (Cf. Gen., 18, 27; Job, 34, 15). Les croyants de l'ancienne loi se couvraient de cendre pour manifester leur douleur ou en signe de deuil (Judith, 4, 16; 7, 4; 9, 1; Jerem., 6, 26; 25, 34). Ce sont ces divers symboles qui donnent leur signification aux rites chrétiens dont il vient d'être parlé (*Cor contritum quasi cinis*).

Le revêtement du sac et du cilice est aussi mentionné, dans les textes bibliques, avec l'imposition de la cendre en signe de pénitence (Esth., 4, 1, 3; Isai, 58, 5; Dan., 9, 3; Jonas, 3, 6; Judith, 4, 16; 9, 1; Jerem., 6, 26; Mat., 11, 21; Luc, 10, 13). De là la coutume de mourir sur le cilice et sur la cendre, qui s'est pratiquée dans les monastères et qui est encore suivie dans certains ordres religieux.

« Il ne convient pas au chrétien de mourir autrement que sur la cendre », avait dit saint Martin de Tours durant son agonie (Sulpice Sévère, *Epist.*, III, 14, éd. C. Halm, p. 149), parole répétée à l'envi par les écrivains ascétiques et les hagiographes du moyen âge et exemple suivi par une multitude de religieux et de simples chrétiens. « Cela se voit aussi marqué pour les laïques en plusieurs anciens rituels, note le sieur de Moléon. Ce n'est que l'horreur que l'on a de la pénitence et de l'humiliation qui a fait cesser cette sainte pratique. C'étoit pourtant là un état bien propre à fléchir la justice de Dieu et à obtenir de lui miséricorde » (p. 153). La cendre employée était celle qui avait été bénite le mercredi des Cendres (*Veteres consuetudines monasterii S. Benedicti Floriacensis*, éd. Albers, *Consuet. mon.*, t. V, p. 139; Guillaume d'Hirsau, *Consuetudines Hirsaugienses*, II, 64, PL., 150-1134), ou bien d'autres cendres que l'on bénissait alors (Martène, *De antiq. Eccles. rit.*, éd. de 1788, t. Ier, p. 330-331; *Benedictio cineris cui supponendus est infirmus*, dans Brév. cartusien du XIVe s. : V. Leroquais, *Bréviaires manuscrits des bibl. publ. de France*, Paris, 1934, t. II, p. 236-237). La cendre était d'abord répandue en forme de croix sur le sol, puis un cilice était étendu par-dessus et le mourant était déposé sur le cilice. Ou bien on étendait d'abord le cilice sur lequel on dessinait une croix de cendre. Les Us de Cîteaux prescrivent de disposer à terre une natte ou de la paille, de la recouvrir d'un cilice couvert d'une croix de cendre et d'y placer le mourant. De là l'expression « mourir sur la cendre et la paille », si souvent employée dans la *Relation de la vie et de la mort de quelques religieux de l'abbaye de la Trappe* (Paris, 1755, I, p. 10, 16, 29, 46, 94; II, p. 217, 232, 429).

En cette attitude de pénitent, le moine s'efforçait d'unir sa voix expirante à celle des frères qui recommandaient son âme à la miséricorde du souverain Juge. A l'article de la mort, Poppon, abbé de Stavelot († 1048), se fit déposer, nu-pieds, sur le cilice, puis, ayant d'abord baisé la terre, il se retourna face au ciel, comme avait fait saint Martin, et, les bras levés, entonna le répons *Subvenite* que chantèrent les frères et qu'ils firent suivre de la litanie (L. Gougaud, *Anciennes coutumes claustrales*, Ligugé, 1930, p. 81-82).

Notons quelques autres usages ascétiques où intervient la cendre : coutume de dormir sur un lit de cendre, attestée par Constantius, le biographe de Germain d'Auxerre († 448), qui écrivit cette Vie 30 ans seulement après la mort du saint (*Vita*, 4, MGH. *Script. rer. Merov.*, t. VII, p. 253); mortification du goût par la cendre mêlée au pain ou à d'autres aliments (Wurdestinus, *Vita Winwalœi*, II, 11; *Anal. Boll.*, t. VII, 1888, p. 225. Cf. L. Gougaud, *Ermites et reclus*, Ligugé, 1928, p. 29-30, 108). Il est dit d'un ascète qu'il « vesquit solement de pain pestri *a lessu* » (*Roman de la Rose*, éd. Langlois, t. Ier, vers 204), ce qui doit s'entendre de pain pétri avec de l'eau de lessive ou auquel était mêlée de la cendre de lessive. C'est de pain ainsi pétri dont se nourrissait saint Laurent O'Toole († 1180), archevêque de Dublin : *Saepe etiam panem cum leccivia mixtum solebat comedere, ut posset cum psalmista dicere : Cinerem tanquam panem manducabam et potum meum cum fletu miscebam* (*Vita*, 9, *Anal. Boll.*, XXXIII, 1914, p. 139).

Moléon note (p. 423) la prescription suivante, dans l'administration de l'extrême-onction, tirée du rituel de Rouen de 1640 : *Deinde sacerdos faciat crucem ex cinere in pectore infirmi, dicendo : Memento, homo, quia pulvis es et in pulverem reverteris* (p. 163); cela avant de faire les onctions.

DACL., art. *Cendres* (F. Cabrol), *Dédicace des Eglises* (P. de Puniet). — Sieur de Moléon, *Voyages liturgiques en France*, Paris, 1757. — E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus, loc. cit.* — J. Catalani, *Rituale Romanum... perpetuis commentariis exornatum*, Romae, 1757, t. Ier, p. 377-378.

Louis GOUGAUD, O. S. B.

CÉNOBITISME. — 1. *Les formes du cénobitisme.* — 2. *Valeur ascétique du cénobitisme.*

Le cénobitisme (du grec κοινός βίος, d'où τὸ κοινόβιον = vie commune) est le genre de vie religieuse menée par ceux qui vivent en commun dans une même enceinte, par opposition à l'érémitisme pratiqué par ceux qui vivent seuls, au désert.

Des quatre espèces de moines dont saint Benoît constate l'existence à son époque (*Regula*, cap. 1) celle des cénobites est nommée la première.

Trois choses caractérisent leur vie : 1° le monastère, qui sert de cadre matériel à la communauté; 2° la règle, qui en est la loi; 3° l'abbé, qui en est à la fois le chef et le père spirituel. Sous ces traits généraux des conceptions diverses se sont réalisées au cours du temps.

Le présent article devra donc donner un aperçu des différentes *formes* qu'a revêtues le cénobitisme ; mais il devra faire plus : montrer comment le cénobitisme s'ordonne au but de la vie religieuse, c'est-à-dire comment il constitue un moyen de perfection. D'où :

I. Les formes du cénobitisme.

II. Valeur ascétique du cénobitisme.

1. LES FORMES DE VIE CÉNOBITIQUE

Nous ne nous astreindrons pas à retracer l'histoire du cénobitisme ni à décrire toutes ses réalisations. On trouvera de très abondants renseignements dans DACL., *art. Cénobitisme*. Nous nous contenterons de retenir les formes les plus caractéristiques de la vie cénobitique afin de dégager la doctrine spirituelle qui l'anime.

1. **Le Cénobitisme pakhômien.** — Malgré l'affirmation de Cassien (*Coll. 18*, cap. 5-6) qui fait remonter la vie cénobitique au temps des Apôtres (voyant à tort dans la première communauté chrétienne de Jérusalem et dans les groupements d'ascètes des trois premiers siècles des types de cette vie), le cénobitisme proprement dit prit naissance seulement avec saint Pakhôme (292-346). Après les héros du désert, saint Paul de Thèbes, saint Antoine, qui avaient inauguré la vie érémitique, on ne tarda pas à reconnaître que l'idéal du christianisme réclame naturellement une vie sociale. Au reste un isolement total était une rareté. Généralement les ermites se groupaient autour d'un ancien ou père spirituel et ils se réunissaient le samedi et le dimanche pour la prière et l'instruction spirituelle. Mais le père qui présidait à ces assemblées ne possédait guère qu'une autorité morale, celle de ses vertus et de son âge. C'est ce principe d'autorité que devait renforcer Pakhôme au point de distinguer nettement son institution de ce qu'on peut appeler le « semi-cénobitisme ». Il savait par expérience à combien de dangers sont exposés les débutants dans la vie solitaire ; la vie commune lui parut offrir une sécurité plus grande. Telle qu'il l'organise, elle est « essentiellement caractérisée par la soumission à une règle et la reconnaissance de vrais supérieurs. *Grâce à une forte discipline* (qu'on a pu qualifier de « militaire »), il peut grouper ensemble jusqu'à plusieurs centaines de cénobites en un seul couvent et ses monastères se multiplient rapidement sous l'autorité d'un Supérieur général » (A. Cayré, *Précis de Patrologie*, p. 492). Nous connaissons bien la physionomie de la cité pakhômienne grâce à la description que nous en a laissée saint Jérôme (PL., 22, 419-420). Soulignons seulement ici les deux caractères principaux de ce cénobitisme : le premier est la facilité avec laquelle se développait le corps monastique à proportion du recrutement, grâce à une hiérarchie à plusieurs degrés ; le second, conséquence du premier, est la discipline rigoureuse qui le réglait.

2. **La conception de saint Basile.** — Elle se distingue très nettement de la précédente. Sa position, saint Basile la prit à bon escient. On sait, en effet, qu'il n'entra pas dans la vie monastique sans avoir visité les centres principaux où elle fleurissait. Il voyagea pour se documenter en Égypte, en Syrie, en Mésopotamie. Il fut à même d'observer les « laures » des ermites, les « monastères » des cénobites. Or, de retour chez lui, il ne reproduisit telle quelle ni l'une ni l'autre de ces institutions.

D'une part il fait sévèrement le procès de la vie solitaire. Malgré l'admiration que lui inspire l'austérité des ermites (cf. *Ep.* 23), il donne très catégoriquement sa préférence à la vie commune (cf. *Reg. fusius tract.*, 7, P.G., 31, 928).

D'autre part il fait d'importantes critiques au cénobitisme pakhômien. Il a trouvé dans les monastères de ce type trop de mouvement, d'affaires et de bruit. De plus il déplore que les relations entre l'abbé et le moine soient si rares et que trop souvent le travail absorbe toute l'activité du cénobite aux dépens de la vie contemplative.

Or, ces abus que saint Basile reproche à l'institution pakhômienne tiennent moins au grand nombre des sujets qu'elle enrôle qu'à la nature même de sa constitution. On fera donc un monastère de dimensions réduites ; mais surtout il n'y aura pas, comme à Tabenne, un gouvernement à deux degrés : celui du supérieur et celui du chef de maison. Pour saint Basile, le supérieur (προεστὼς) concentre toute l'autorité et l'exerce directement sur tout le monastère (*Reg. fusius tract.*, 45).

Au lieu de la hiérarchie du type militaire que nous trouvons chez saint Pakhôme, saint Basile donne à sa communauté une constitution qu'on peut qualifier de « domestique » au sens sociologique du mot ; de la sorte il exclut une extension indéfinie du cadre. Les monastères pourront se multiplier, mais chacun n'admettra qu'un nombre limité de moines. Ainsi le supérieur connaîtra tous ses subordonnés. Il pourra et devra les corriger individuellement ; les moines de leur côté devront ouvrir leur conscience au supérieur (cf. *Reg. fusius tract.*, 25, 26, 30, 31). Celui-ci ne sera pas un chef, « dux », comme pour saint Pakhôme, mais sera véritablement la tête (κεφαλή, caput). Normalement c'est un prêtre qui a le double rôle de père et de directeur, dont l'autorité du reste peut être tempérée par la consultation des frères.

Quant à l'esprit qui doit régler les rapports entre les membres, à la discipline du monastère pakhômien est substituée la bonne entente familiale, la concorde. Il y a à la base du cénobitisme basilien le lien d'amitié entre les membres de la communauté.

Également différent est le concept du travail. Sans doute saint Basile prescrit le travail manuel (*Reg. fusius tract.*, 37-39, 42) et insiste vigoureusement sur l'obligation qu'il y a pour tous de s'y livrer, chacun selon ses forces. Mais ce travail manuel est coupé de tant d'exercices religieux que jamais il n'y aura danger, pour ceux qui s'y livrent conformément à la règle, de perdre l'esprit de prière.

De sorte que pour résumer la constitution du monastère basilien on pourrait dire qu'il est une société d'amis vivant en commun et agissant les uns sur les autres pour mener ensemble sous la direction du père spirituel une vie aussi parfaite que possible.

Devenu évêque, saint Basile, sans que diminuât son affection pour les moines, interrompit nécessairement sa vie cénobitique. Qu'advint-il après lui de cette institution ? Elle trouva de nombreux imitateurs, mais le cénobitisme oriental n'évolua pas à proprement parler. Il est resté sur le type que saint Basile lui avait donné (cf. Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, p. 10). Monastères autonomes, malgré les relations qui pouvaient exister

entre maisons voisines, vie contemplative, vie assez austère : tels sont les caractères communs. L'influence de saint Basile, mêlée à d'autres, s'y exerça lointainement par les « Règles » et elle est à peine suffisante pour légitimer le nom de « basiliens » que prennent volontiers les moines orientaux catholiques (cf. P. de Meester, *Voyage de deux Bénédictins aux Monastères du Mont-Athos*, p. 147). En tout cas le type de vie cénobitique demeure immuable : avec saint Basile, l'Orient a dit son dernier mot. A cette fixité n'a pas peu contribué, on le sait, la législation de Justinien I : en condamnant pratiquement l'anachorétisme pour unifier le monachisme, elle raffermissait sur ses bases cette « vie commune » dont l'esprit restait entièrement fidèle à l'évêque de Césarée.

Quant à Théodore Studite, dont l'influence fut considérable notamment sur la vie monastique du Mont-Athos, sa contribution à l'idéal cénobitique se caractérise surtout par la minutie de la réglementation dont il le pourvut (cf. P. Meyer, *op. cit.*, p. 18-20).

3. **En Occident.** — Le cénobitisme, sous une forme d'ailleurs très mitigée, fait à Tours et sur l'initiative de S. Martin († vers 400) son apparition en Occident. Bientôt (vers 410) naît à l'instigation de S. Honorat le cénobium de Lérins qui ne nous laisse aucun vestige de sa législation primitive. Nous savons seulement que Cassien destinait à ce centre important de vie commune ses *Conférences* (Cf. *Col.*, 11, Préface). Lui-même, disciple des moines égyptiens, ne venait-il pas de créer à Marseille deux monastères où la vie en commun devait être conçue selon les principes de son *De Institutis Cœnobiorum* (cf. art. CASSIEN, col., 217).

Le monachisme irlandais, florissant au VIe siècle, s'était instauré sous les auspices de la Gaule romaine et particulièrement de Lérins qui lui avait transmis ses traditions (cf. Dom L. Gougaud, *Les Chrétientés celtiques*, p. 63 sq.).

Ainsi donc, le cénobitisme se propageait-il déjà activement à travers l'Occident, lorsqu'il reçut de l'Italie sa charte, en un sens, définitive dans *La Règle de S. Benoît*.

4. **La Règle de S. Benoît.** — Nous ne redirons pas ici ce que fut la vie du S. Patriarche. C'est une expérience toute personnelle (cf. DS., t. I, col., 1370 sq.) qui lui a révélé les inconvénients de la vie érémitique et c'est en raison de ceux qu'il a constatés autour de lui qu'il écrit sa *Règle* : il la destine de propos délibéré à la « très forte race des cénobites ».

Le relevé des sources de l'édition de Dom Butler nous montre que le législateur a bien connu les Règles de saint Basile dont, au surplus, il recommande la lecture (cap. 73). C'est visiblement de la conception monastique réalisée par le grand Docteur de l'Orient qu'il s'inspire, conception que venait confirmer l'influence du grand Docteur de l'Occident, saint Augustin (D.S., t. I, 1385). Si l'on voulait définir d'un mot ce que saint Benoît ajoute à saint Basile peut-être faudrait-il dire qu'il porte à son plein achèvement l'idée de « famille religieuse » contenue en germe dans l'œuvre du premier. C'est en effet à ce concept fondamental que se réfèrent les deux grandes innovations apportées par la Règle bénédictine à l'institution monastique :

1° **La notion de l'abbé, père du monastère.** — Au jugement de Dom Herwegen (*Der heilige Benedickt*, Dusseldorf, 1926, p. 128) « la grande innovation apportée par saint Benoît à la constitution monastique est de la faire reposer sur un concept clair et précis de la « paternité », paternité spirituelle et non pas seulement juridique et légale. L'abbé est père par l'esprit et dans l'esprit : il doit prendre à son compte la parole de saint Paul à ses fils : « Je vous ai engendrés dans le Christ Jésus par l'Évangile ». Ce qui n'était qu'indiqué chez saint Basile va être déclaré explicitement par le Père des moines d'Occident.

2° **La règle de stabilité.** — Elle est condition essentielle de la cellule familiale. Avant saint Benoît, saint Césaire d'Arles (*Reg. ad. Mon.*, cap. 1) pose bien la stabilité comme condition de la vie monastique, mais c'est saint Benoît qui fortifia et propagea cette idée (*Reg.*, cap. 4, 58, 60, 61). Saint Benoît exige que les frères fassent, lors de leur engagement définitif, vœu de stabilité. Ce vœu lie le moine irrévocablement à son monastère (cap. 58) ; il entraîne comme conséquence le vœu d'obéissance au père du monastère ; ce qui explique la genèse ultérieure des trois vœux consignés dans la charte de la profession bénédictine ; le vœu jusque-là unique de « vie monastique » conservé sous le nom de « conversio morum » se trouve accompagné du vœu de stabilité qui en est la sauvegarde et de celui d'obéissance qui en est la condition. La stabilité découle naturellement de l'idée de vie familiale ; et l'on conçoit que le cardinal Gasquet la considère comme « la clef de l'esprit de toute la Règle » (*Sketch of monastic history*, p. XII).

En bon Romain saint Benoît a, au plus haut degré, cet esprit juriste qui devait le porter à voir l'idéal de la vie religieuse dans une société parfaite, la famille. Mais il en élève la notion et il en élargit les cadres. Appuyé sur la doctrine de saint Paul, il déclare que le père de famille, l'abbé, tient la place du Christ. Vicaire du Christ, il devra participer à ses vertus de gouvernement : miséricorde — sagesse — discrétion. L'abbé sera docte dans la science divine, expérimenté dans la conduite des âmes (*Reg.*, cap. 2) ; il n'instruira pas seulement par la parole, il joindra surtout l'exemple : c'est la double doctrine dont parle la sainte Règle (*ibid.*).

De leur côté, les moines témoigneront envers leur Père d'une obéissance filiale et aimante, condition essentielle de leur union à Dieu. Ils témoigneront les uns vis-à-vis des autres de cette déférence, de ce dévouement, de cette charité fraternels qui sont les vertus « fondamentales de la vie en commun ». Ainsi la communauté telle que la conçoit saint Benoît tend à promouvoir des sentiments semblables à ceux que la nature inspire, quand elle est droite, aux membres d'une famille, sentiments affinés et surnaturalisés par la grâce. De plus, le principe d'autorité fortement en relief permet un élargissement du cadre familial ; ce n'est pas seulement une famille, c'est une petite cité que tendra à devenir l'abbaye bénédictine. On a pu écrire justement qu'elle « est une chrétienté réduite ; elle a la stabilité et l'autonomie d'une cité ; elle a des services sociaux complets et variés » (H. Clérissac, *L'Esprit de saint Dominique*, saint Maximin, 1924, p. 47). Dans cette cité règne l'ordre strict qu'implique la marche d'un organisme complexe ; la nuance d'esprit militaire que reflète la Règle est probablement une trace de l'influence de saint Pakhôme sur saint Benoît.

5. Le cénobitisme après saint Benoît. — La Règle de saint Benoît se répandit progressivement; son esprit de discrétion allié à sa fermeté juridique toute romaine appelèrent assez vite l'attention sur elle et la firent s'imposer peu à peu même à des centres importants comme Luxeuil, en Gaule, et Bobbio, en Italie, qui avaient vécu longtemps sous la Règle que leur avait donnée leur fondateur, saint Colomban.

Ce mouvement d'unification (cf. art. BÉNÉDICTINS, DS., t. 1, col. 1413 et svv.) simplifie l'étude du cénobitisme occidental, ou plutôt, il prouve qu'elle est achevée. La Règle de saint Benoît « clôt la période des essais et ouvre la période d'établissement » (DACL., art. *Cénobitisme,* col. 3239). Sans doute une règle, si parfaite soit-elle, ne saurait empêcher les sociétés d'évoluer, les hommes de se relâcher et c'est pourquoi l'histoire de l'ordre bénédictin se confond dès lors avec celle des réformes générales ou particulières qu'il subira. Mais on peut dire qu'aucune forme cénobitique nouvelle n'apparait. Lorsqu'au XIe siècle saint Robert de Molesmes fonde Cîteaux, une réforme radicale a lieu qui sera, grâce à la puissante impulsion qu'elle reçoit de saint Bernard, le point de départ d'un ordre nouveau, les Cisterciens. L'existence parallèle des Cisterciens ou moines blancs et des Bénédictins ou moines noirs, se réclamant les uns et les autres de la Règle de saint Benoît, montre la souplesse d'adaptation de cette Règle, mais aussi la solidité de la forme cénobitique qu'elle codifie. Il importe toutefois de noter le prestige qu'à travers tout le moyen âge garde l'anachorétisme. Il donne naissance à des formes de vie mitigées de cénobitisme. Les principales sont : les Chartreux dont les « Statuts », à la fois code et coutumier, s'inspirent de toutes les Règles antérieures sans s'assujettir spécialement à aucune; les Camaldules, Vallombreuse, etc., qui, s'autorisant de certains passages de la Règle de saint Benoît, la considèrent comme une étape vers la vie solitaire. Ces ordres comprenaient par conséquent des cénobites et des ermites (avec possibilité de passage normal d'une vie à l'autre). La Règle des Carmes réalise une conception voisine.

6. Y a-t-il vie cénobitique dans les ordres mendiants et les congrégations modernes à but apostolique? — Les ordres mendiants et prêcheurs, expansion de vie religieuse née au XIIIe siècle, neuf siècles par conséquent après l'institution monastique, constituent un mouvement nouveau, qui correspond à des besoins nouveaux. et non de simples réformes, comme celles qui ont fait l'objet du paragraphe précédent La crise profonde que traversait alors la chrétienté réclamait cette création de religieux actifs. Ces religieux sont-ils des cénobites?

Si par « cénobitisme » on entend la vie en commun prise dans son sens le plus large, on admettra aisément que Frères Mineurs, Prêcheurs et Instituts postérieurs au Concile de Trente (Jésuites, Lazaristes, Oratoriens, Rédemptoristes et autres) mènent la vie cénobitique. Au surplus la vie commune est sanctionnée par le droit canon (c. 487) qui définit l'état religieux en général : « une forme stable de vie commune ».

Mais si l'on restreint le terme de « cénobitisme » à ce genre de vie religieuse qui a pour cadre un monastère, pour chef et père spirituel un abbé, autrement dit si l'on exige du cénobite la stabilité dans une famille strictement close, on doit nécessairement reconnaître que les ordres surgis à partir du XIIIe siècle, ne rentrent pas dans cette définition. Aussi bien, le terme de « moines » n'est-il appliqué dans l'usage courant aux fils de saint François et de saint Dominique que par une extension d'origine relativement récente. Dans leurs polémiques avec l'Université de Paris, saint Thomas et saint Bonaventure ne revendiquèrent jamais pour leurs frères que la qualité de « religieux » (cf. Dom Delatte, *Commentaire,* Paris, 1913, p. 30).

2. VALEUR ASCÉTIQUE DU CÉNOBITISME

Dès la naissance du cénobitisme, il s'institua des comparaisons entre ce genre de vie et celui des ermites.

La doctrine reçue parmi les pères (égyptiens) et qui a prévalu en Occident (saint Benoît, *Reg.*, cap. 1) conclut à la prééminence de la vie érémitique considérée en soi. Néanmoins ce serait une erreur de croire que la vie cénobitique a été inaugurée et s'est maintenue comme une sorte de pis aller pour apporter un adoucissement aux sacrifices et aux rigueurs qu'exigeait la solitude. Certains vont jusqu'à affirmer absolument que la vie commune est supérieure (l'Orient avec saint Basile). En tout cas, il faut dire qu'elle a été voulue et organisée très délibérément pour elle-même. Ainsi nous voyons saint Pakhôme se proposer sciemment de « réunir les âmes pour les sauver » (Mgr Ladeuze, *Le cénobitisme pakhômien* p. 168; DACL., art. *Cénobitisme,* col. 3093) et vaincre la résistance de ses disciples pour en faire les premiers cénobites ; saint Basile n'adopter la vie cénobitique qu'après une sérieuse enquête; saint Benoît enfin se transporter volontairement de Subiaco au Mont-Cassin pour y réaliser une idée qu'il juge meilleure (cf. S. Greg., *2 Dial.* 8). Nous pouvons vérifier qu'on a su aux différentes époques du cénobitisme, apprécier les raisons qui en légitiment l'existence.

1° La pensée des anciens. — Elle nous est transmise par Cassien qui, bien que d'un âge plus récent, visita en Égypte (fin du IVe siècle) les foyers où s'était conservée la tradition du monachisme primitif. Lui-même et son compagnon Germain, tout en remarquant les avantages de la vie contemplative menée par les ermites, ne dédaignent pas de consulter l'abbé Jean qui après vingt ans d'une vie très fervente passée au désert est revenu dans un monastère de cénobites; ils qualifient son humilité d'admirable (*Coll.* 19). Or pourquoi l'abbé Jean a-t-il quitté le désert? Il reconnait et proclame la supériorité de la vie érémitique. Mais il estime que les nécessités matérielles qui y sont devenues impérieuses en rendent la profession parfaite presque impossible. Ce qui le décide à entrer dans la condition plus modeste des cénobites c'est qu'il vaut « mieux la ferveur dans un état moins parfait que la tiédeur en un plus relevé ». Jusqu'ici rien que de personnel ; mais voici que l'abbé Jean décrit les avantages qu'il voit à la vie cénobitique; ils se ramènent principalement à deux : absence de tout souci du lendemain, humilité de l'obéissance. « A supposer même, dit-il, que la vie commune m'enlève quelque chose de la pureté de cœur dont je jouissais autrefois, je trouve une compensation qui me satisfait dans l'accomplissement du précepte évangélique. Car tous les avantages de la solitude ne dépassent certainement pas celui de n'avoir aucun souci du lendemain et de pou-

voir, en me soumettant jusqu'à la fin à la conduite d'un abbé, imiter en quelque manière Celui dont il est dit : « Il s'est abaissé Lui-même se faisant obéissant jusqu'à la mort » (*Coll.* 19. E. Pichery, t. 3, p. 77). La fin de l'ermite est très haute, certes, qui consiste à s'unir au Christ, l'esprit dégagé de tout le terrestre, autant que l'humaine faiblesse en est capable. Mais la fin du cénobite n'en est pas moins très noble : mortifier et crucifier toutes ses volontés dans un abandon total. Ce sont deux manières différentes de tendre vers le même terme final : celui de la plus haute perfection, laquelle embrasserait à la fois la vertu de l'anachorète et celle du cénobite. Mais l'abbé Jean ne peut citer qu'un très petit nombre de saints qui se soient montrés également parfaits en ces deux professions.

2° **La pensée de saint Basile** — Moins dépendant de l'intellectualisme alexandrin que ne l'était Cassien, saint Basile avait — nous l'avons dit — librement exprimé ses préférences pour la vie commune dans ses *Grandes Règles*, au ch. 7. L'apologie qu'il en faisait s'y rehaussait en partie des critiques très vives adressées à la vie solitaire. Il nous suffit de retenir ses arguments positifs en faveur du cénobitisme. Tout d'abord une raison d'ordre naturel : la nature sociale de l'homme. Puis des raisons d'ordre surnaturel :

1) La nature de l'Église qui est sociale aussi : « Nous tous qui avons été recrutés par l'appel à une même espérance, nous ne formons qu'un seul corps ayant pour tête le Christ et chacun en particulier, nous sommes membres les uns des autres. Si alors, au lieu de nous harmoniser ensemble dans le Saint-Esprit par un commun accord réalisant l'harmonie d'un corps unique, chacun de nous préfère la vie solitaire, ne se soumet pas comme il plaît à Dieu à l'ordre établi par Lui pour le bien commun, mais satisfait à sa propre volonté, comment pourrons-nous, ainsi séparés et divisés, sauvegarder, non seulement cette coordination, ce service mutuel que se doivent les membres entre eux, mais encore la soumission que nous devons à notre tête qui est le Christ? »

2) Autre supériorité de la vie commune : la nécessité (et le profit) de l'échange des dons spirituels. « De plus, comme personne n'est capable de recevoir en soi seul tous les dons, mais que la donation du Saint-Esprit se fait selon la mesure de foi de chacun, il arrive dans cette communauté de vie, que le don propre de chacun devient le bien de tous ceux qui vivent ensemble... on jouit de son propre don en le multipliant par la communication qu'on en fait et on profite du don des autres comme du sien propre ». Et saint Basile de conclure : « En somme, un stade d'entraînement, une voie facile de progrès, un exercice continuel, une pratique des commandements du Seigneur, telle est l'habitation des frères en un même lieu. Elle n'en a pas moins pour but la gloire de Dieu d'après le commandement de Notre-Seigneur Jésus-Christ qui a dit : « Que votre lumière brille devant les hommes afin qu'ils voient vos bonnes œuvres et glorifient votre Père qui est dans les cieux ». Mais en même temps, elle perpétue le genre de vie qui distingua les saints dont il est fait mention dans les Actes et dont il est écrit : « Tous ceux qui croyaient étaient rassemblés et avaient tout en commun... » Telles sont les idées que saint Basile va mettre en œuvre dans le type de vie monastique qu'il instaure. — Selon lui, l'ascension vers la sainteté demande un effort individuel sans doute, mais aussi un effort collectif pour le plus grand avantage de ceux qui y prennent part. Son premier soin est d'offrir au candidat ce milieu à la fois hiérarchisé et fraternel qui est comme une réplique de l'Église et déjà, à sa manière, une « Église » si l'on entend par là une assemblée permanente de frères unis dans la concorde et la charité du Saint-Esprit. Puis il y procure à l'âme inexpérimentée le bienfait d'une direction spirituelle, attentive et suivie. Enfin il lui fournit l'occasion et le moyen de pratiquer ces vertus fraternelles (humilité, obéissance, dévouement...) qui sont si utiles à l'avancement. Ne peut-on pas dire que ces avantages précieux constituent la compensation aux austérités que pratiquaient les héros du désert? Ils sont aussi le moyen nécessaire pour soutenir les exigences d'une ascèse qui impose par ailleurs à ses adeptes un renoncement poussé jusqu'à la dernière limite.

3° **La pensée de saint Benoît.** — Héritier des leçons de saint Basile et de saint Augustin, saint Benoît mettra son originalité à régler les choses de manière à tirer tous les fruits contenus dans la doctrine des deux grands Docteurs.

1) **Le rôle spirituel de l'abbé.** — On est tout de suite frappé du relief extraordinaire qu'il donne à la personnalité du supérieur ou abbé. Celui-ci n'est pas seulement source de vie sociale pour la communauté qu'il régit, il est aussi, et surtout, source de vie spirituelle. Saint Benoît exprime ce fait par une formule tout à fait remarquable qu'il met en bonne place et répète deux fois : « Abbas Christi agere vices in monasterio creditur ». « On croit, dit-il, (on est fermement persuadé) que l'abbé tient la place du Christ dans le monastère ». C'est un article de foi. L'esprit de foi, certes, a bien d'autres occasions de s'exercer d'une manière analogue puisqu'il faut voir notamment le Christ dans les hôtes, les pauvres, les malades. Mais dans l'abbé, il faut voir le Christ à un titre éminent : il faut le voir comme Père, donc comme source de vie — de cette vie divine qui est la grâce. Pour qu'on ne se méprenne pas sur la portée de sa pensée, saint Benoît cite un texte de saint Paul par lequel il nous donne à entendre que l'abbé est notre Père dans le même Esprit qui nous fait les fils adoptifs de Dieu. Donc sur le trajet qui le mène à Dieu, le fils de saint Benoît trouve l'abbé, son abbé, qui bien loin d'être un écran entre Dieu et lui est au contraire le plus sûr garant de l'union, le représentant visible de Dieu, plus précisément du Christ qui a dit de Lui-même qu'Il était la Voie, la Vérité et la Vie. « L'autorité abbatiale a sa source en Dieu, elle ne vient pas de la communauté encore que la communauté désigne la personne qui en sera le sujet. Elle vient de Dieu deux fois, comme autorité et comme autorité spirituelle. Toute autorité est divine... Mais ici nous sommes dans l'ordre spirituel où le pouvoir ne tend à rien moins qu'à régir des âmes et à les sanctifier; il ne peut venir que d'une investiture divine spéciale... L'abbé est le lieutenant, l'ombre du Seigneur... Le monastère est vraiment pour saint Benoît « la maison du Seigneur » (cap. 53); en ce sens d'abord que Notre-Seigneur Jésus-Christ y habite, qu'il en est le centre : la joie de notre vie conventuelle consiste à être groupés tous ensemble autour de Lui. Mais Il n'y habite pas comme dans une

chambre d'hôtel; Il est le seul propriétaire du monastère avec domaine éminent et domaine utile. Il en est aussi l'Abbé; et si le Seigneur se présentait visiblement, c'est à Lui qu'iraient toute obéissance et tout honneur » (Dom Delatte, *Commentaire*, p. 41).

2. **Le rôle social de l'abbé.** — C'est précisément parce que le Seigneur ne se rend pas visible, qu'Il a un représentant dont toute la raison d'être, mais aussi toute la dignité, est de tenir visiblement sa place. D'ailleurs il ne faut pas séparer l'abbé de la communauté, pas plus qu'il ne faut séparer le Christ de son Église. La famille monastique forme un corps (*Reg.*, cap. 61) dont l'abbé est la tête. Il est le Père du monastère, le Père spirituel de ses moines. Il est le Maître qui enseigne ses disciples, il est le Pasteur du troupeau, il est le Médecin des âmes, le Dispensateur de la Maison de Dieu. « Le pouvoir de l'abbé est divin, c'est un pouvoir paternel; c'est un pouvoir absolu, et il ressemble en cela à la paternité divine plus encore qu'à la « patria potestas » romaine familière à saint Benoît; mais ce n'est pas un pouvoir illimité et arbitraire » (Dom Delatte, *Commentaire*, p. 43). Il doit s'exercer selon cet esprit dans lequel il a été fondé : celui du Seigneur.

3. **L'union à l'Église.** — Il serait vain que le monastère reproduise dans sa constitution les traits de l'Église s'il n'en possédait authentiquement la vie. Il est et doit être « une cellule de l'organisme chrétien » (Clérissac, *op. cit.*, p. 47). Cette condition de vie : l'union à l'Église, toute la Règle de saint Benoît tend à l'obtenir. Mais on peut ramener à trois principales les dispositions prises à cet effet.

a) L'ENSEIGNEMENT ET LE GOUVERNEMENT DE L'ABBÉ — auquel saint Benoît fait une obligation sous une menace réitérée (et combien sévère!) d'enseigner et de gouverner conformément aux commandements de Dieu, à la volonté du Seigneur, aux sentences de l'Évangile, c'est-à-dire suivant l'esprit et les intentions de l'Église.

b) L'OBSERVANCE TOUT ENTIÈRE — laquelle n'est autre chose qu'une application des préceptes et des conseils de l'Évangile et, par conséquent, fait vivre les moines comme l'Église l'exige de ceux qui veulent être parfaits.

c) LA CÉLÉBRATION DE L'OFFICE DIVIN — occupation principale, culminante, des Bénédictins, elle fait vivre leur âme de la vie liturgique, c'est-à-dire de la vie spirituelle de l'Église et les fait participer à la grande fonction de l'Église : la louange divine.

Pour garantir l'exécution de ce programme et par suite maintenir le monastère dans la communion de l'Église, saint Benoît, à une époque où la législation canonique était encore très simple, prévoit l'intervention de l'évêque du lieu, voire des abbés ou des fidèles notables (*Reg.*, cap. 64). Ainsi le génie organisateur du Patriarche s'emploie à constituer un milieu de choix ayant par lui-même une valeur sanctifiante et par là même, il détermine l'ascèse collective qui est comme l'âme du cénobitisme.

Le premier souci du bénédictin doit être d'adhérer aussi intimement que possible à sa communauté. Ce n'est pas à partir d'elle qu'est tracée la voie de sa sanctification mais *en elle* et *par elle*.

« La tentation de quitter le monastère pour se faire ermite est de tous les temps... On cherche à se constituer un peu de vie anachorétique à l'intérieur du monastère. On se fait une petite vie à part; on se tient à distance de l'abbé et des frères. Les conditions de paix et de loisir qu'offre le monastère profitent non plus à Dieu et à la charité mais au moi. Hélas! il n'y aura jamais une heure de vrai bonheur pour ce moine; il ne rencontrera jamais Dieu » (Dom Delatte, *Commentaire*, p. 34). C'est pourquoi saint Benoît ayant demandé à son disciple dès le seuil du monastère le renoncement à sa volonté propre, lui offre ensuite comme voie authentique et sûre de progrès, les degrés d'humilité par lesquels le moine se soumet à tout et à tous. Ce qu'aura le plus à cœur le disciple qui veut être parfait, c'est une union très étroite à l'abbé, union faite de respect, d'affection surnaturelle, de confiance et surtout d'obéissance. Par l'obéissance la volonté du fils se conforme à celle du père et par là à celle de Dieu. Il est essentiel en effet de noter que l'union de l'âme à Dieu se fait « non seulement par voie d'oraison, mais par voie d'obéissance » (Dom Ryelandt, *Essai sur la physionomie morale de saint Benoît*, coll. Pax, p. 74). Enfin le champ d'action idéal pour l'exercice des vertus de relation, on le trouve dans cette vie conventuelle qui nous enserre de toutes parts et à tout instant. Au fils de saint Benoît il est beaucoup donné. L'abbaye lui procure un cadre de vie, une famille religieuse, un père, une règle de conduite, un dynamisme moral, effet de ce courant de vie collective où il est plongé. Mais en retour il lui est beaucoup demandé. La vie collective est la résultante des apports individuels. Nul n'est exempt de fournir le sien. Ces exigences sont grandes : ce sont celles-là mêmes que Notre-Seigneur requit du jeune homme qui voulait être parfait (Matt., 19, 21), complétées notamment par les deux chapitres 71 et 72 de la Règle : sur l'obéissance que les frères se doivent les uns aux autres et le zèle dont ils doivent constamment faire preuve. Pour arriver au résultat désiré par saint Benoît « que nul ne soit contristé dans la maison de Dieu » (*Reg.*, cap. 31), il faut que chacun d'abord donne joyeusement de soi-même, et pour tout dire, se sacrifie entièrement.

On a de tout temps remarqué la grande discrétion dont fait preuve le Patriarche au point de vue des austérités. D'aucuns n'hésitent pas à y voir son premier mérite. Mais ce qui légitime cette modération alors qu'il s'agit du même but final que chez les autres, n'est-ce pas, plus encore que chez saint Basile, les possibilités offertes par l'« ascèse cénobitique »? La réforme cistercienne elle-même, en s'inspirant d'une conception plus pénitente de la vie monastique, ne sera qu'une illustration particulièrement marquante de cette ascèse.

4° **La pensée de la tradition.** — La tradition tout entière porte témoignage en faveur du cénobitisme. A la voix émue de saint Théodore Studite combien d'autres feraient écho : « Je sais ce qu'est le joug de l'obéissance; je sais ce qu'il en coûte de briser sa volonté propre; mais je connais aussi la douceur de la vie (commune). A qui a rompu sa volonté propre, la route est facile, le salut aisé. Il faut donc s'y efforcer et la vie se montrera accommodante et heureuse » (*Catéchèse* 19, édit. Auvray, Paris, 1891, p. 69). L'ordre bénédictin, nous le citons comme le type le plus représentatif, du cénobitisme, a donné de grands et nombreux saints à l'Église. Il a connu aussi des décadences. C'est la conséquence inévitable de la faiblesse humaine. Il serait intéressant de rechercher, l'histoire en main, si ces défaillances n'ont pas tou-

jours été produites précisément par quelque atteinte portée à la loi de la vie commune. En tout cas, pour nous en tenir au point de vue théorique qui est le nôtre ici, il nous reste à savoir si la Règle de saint Benoît se suffit à elle-même comme capable de conduire le sujet au plus haut degré de perfection ou si elle est une préparation, une introduction à quelque état plus parfait. Ce qui soulève cette question, ce sont les paroles mêmes de saint Benoît au chapitre 73 de la Règle intitulé : « Que toute la pratique de la justice (c'est-à-dire de la vie spirituelle) n'est pas contenue dans cette Règle ». Saint Benoît avoue n'avoir fait qu'une Règle pour débutants et il renvoie ceux qui convoitent une plus haute perfection aux Saintes Écritures et aux enseignements des Pères du désert. A prendre cette indication au pied de la lettre la vie bénédictine n'aurait pas sa fin en elle-même et le monastère ne serait qu'une sorte de vestibule à une autre demeure. Ce qui appuierait cette manière de voir, c'est l'opinion que saint Benoît avait de la vie érémitique, et aussi ce terme « d'école » dont il qualifie son institut (« école du service du Seigneur », *Prologue*), terme qui servait aux ermites pour désigner les monastères où ils faisaient l'apprentissage de la vie solitaire (cf. Cassien, passim). De fait certaines familles religieuses l'ont entendu ainsi, par ex. les Camaldules. Mais l'immense majorité des fils de saint Benoît n'adopte pas cette interprétation. Elle se refuse à penser que leur Père ait consenti à déchoir dans le service du Seigneur en passant de sa grotte au monastère de Subiaco, puis de Subiaco au Mont-Cassin. Elle sait que saint Benoît appelle la première espèce de moines : la « très forte race » des cénobites. Elle reçoit de lui l'assurance qu'en progressant dans l'observance et dans la foi on en arrive à courir sur la voie des commandements de Dieu avec « une ineffable douceur d'amour »; ce qui ressemble fort à la sainteté. Elle l'entend affirmer avec force que l'atelier où doivent être mis en usage les « instruments des bonnes œuvres » c'est le cloître du monastère et la stabilité dans la communauté. Tout cela ne donne guère à penser que saint Benoît considère comme normal le passage à un autre genre de vie. Qu'arrivé à la fin de son ouvrage il dise que ce qu'il a fait et prescrit n'est encore que bien peu de chose, qu'y a-t-il là d'étonnant? Les commentateurs de la Règle y reconnaissent un trait d'humilité auquel, en tant que disciples, ils se font une joie d'être associés. Et serait-il décent de demander un jugement plus net aux disciples de celui qui a dit : « Il ne faut pas vouloir être appelé saint avant de l'être, mais il faut l'être d'abord pour qu'on puisse le dire après plus justement »? (*Reg.*, cap. 4).

1° *Sur le cénobitisme en général :* H. Leclercq, *art. Cénobitisme*, dans DACL 2, 3047-3218. — F. Martinez, *L'ascétisme chrétien pendant les premiers siècles de l'Église*, Paris 1913. — P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, Tome I, *des origines au Moyen Age*, Paris, 1919. — M. Viller, *La spiritualité des premiers siècles chrétiens*, Paris, 1933. — A. Dufourcq, *Histoire ancienne de l'Église*, tome I, Paris, 1919 (nouvelle édition). — C. Butler, *Monasticism : Cambridge Medieval History, I*, 1911, pp. 521-542; 633-687. — St. Hilpisch, *Geschichte des benediktinischen Mönchtums*, Fribourg, 1920. — A. Cayré *Précis de Patrologie*, tome I, Paris, 1927. — U. Berlière, *L'ordre monastique des origines au 12e siècle*, 3e éd. Paris-Maredsous, 1924.

2° *Sur les moines d'Orient et saint Pakhôme :* — E. Pichery, Préface à *Jean Cassien, Les Institutions cénobitiques*, Saint-Maximin, 1925. — J. Besse, *Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine*, Paris, 1890. — P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhômien*, Paris, 1898. — Ph. Meyer, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig, 1894. — Abbé Marin, *Les moines de Constantinople*, Paris, 1897. — J. Pargoire, *L'Église byzantine de 527-847*, Paris, 1905. — D. A. Petrakakos, Οἱ μοναχικοὶ θεσμοὶ ἐν τῇ ὀρθοδόξῳ ἀνατολικῇ ἐκκλησίᾳ, Leipzig, 1907; Νεαὶ Πηγαὶ τῶν θεσμῶν τοῦ Ἁγίου Ὄρους, Alexandrie, 1915. — P. Van Cauwenbergh, *Études sur les moines de l'Égypte, depuis le concile de Chalcédoine, jusqu'à l'invasion arabe*, Paris, 1914. — P. Resch, *La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens, du 4e siècle*, Paris, 1931.

3° *Sur saint Basile :* — G. Bardy, art. Basile (Saint), dans DS., I, 1275-1283.

4° *Sur l'influence de saint Augustin :* art. de C. Lambot dans *Revue liturgique et monastique*, octobre 1929, p. 327.

5° *Sur saint Benoît, et le monachisme bénédictin :* — P. de Puniet, art. Benoît (Saint), dans *DS.*, I, 1387-1409.

Jean Olphe-Galliard, O. S. B.

CENTURIES. — Ἑκατοντάς, collections de sentences groupées par centaines; procédé littéraire en usage chez les auteurs spirituels, surtout grecs. Comme recueils de sentences il se rattache au genre gnomique (Théognis, Phocylide, etc.) ou apophtegmatique (Plutarque, *Regum et Imperatorum Apophthegmata*, *Apopht. Laconica*, etc.). Mais il s'en distingue d'abord parce que les « Centuries » de nous connues sont l'œuvre d'un auteur donné, et non pas des compilations de provenance diverse, comme par exemple les *Apophthegmata Patrum;* ensuite par le nombre cent. Le choix de ce nombre peut avoir plusieurs raisons : la préoccupation de prévenir les interpolations (d'autres moyens ont été employés pour cela : acrostiches alphabétiques et autres; chiffres symboliques fixés dès la préface, comme le « nombre évangélique » 153 dans le *de Oratione* de Nil); mais surtout la mystique des nombres. « Cent est un nombre sacré, se rattachant à Dieu par la monade », avait écrit Origène (*Comm. in Mat.* 11, 3; éd. Berlin, t. III, p. 73), parce que les dizaines et les centaines ont une commune raison d'analogie avec les unités correspondantes (*Ibid.*, p. 280) : principe que le premier auteur de Centuries, Évagre le Pontique a retenu (*Cent.*, II, 39 et 40). Cent représente la perfection, dit encore Origène (*Hom. in Gen.*, II, 5). Le commentateur syrien d'Evagre, Babaï le Grand rappelle à ce propos la parabole de la semence qui porte 30, 60, 100 pour un (Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912, p. 25). Le nombre des Centuries n'est pas non plus indifférent : six pour les *Capitula Cognoscitiva* d'Évagre, parce que *six* symbolise cette vie travailleuse, par opposition au repos du sabbat et au huitième jour de la résurrection; trois chez Nicétas Stéthatos, correspondant aux trois voies de la vie spirituelle; quatre sur la charité chez saint Maxime, τοὐριθμα τῶν τεσσάρων εὐαγγελίων, comme il dit lui-même dans la préface. Il faut dire encore que ces enfilades de sentences, sans autre suite que la série des numéros, permettait à merveille de ne pas « jeter les perles aux pourceaux ». L'obscurité voulue ne s'éclaire que pour le lecteur initié et qui a la patience de rétablir l'ordre logique, si tant est qu'il y en ait un. Léon VI le Sage, en dilettante qu'il était, n'a fait que pousser à l'extrême la loi du genre quand il élucubra des sentences, tellement alambiquées qu'il crut devoir ajouter des gloses explicatives à chacun de ses « chapitres ».

Les « centuriateurs » ascétiques sont assez nom-

breux, en grec surtout. Nous citerons d'abord ceux dont les œuvres sont éditées, sans entrer dans les problèmes qu'elles posent. Dans l'état présent des éditions il n'est pas toujours possible de savoir si tel recueil était ou non une centurie : nous signalerons quelques-uns de ces cas douteux. — Évagre le Pontique : six fois quatre-vingt dix « *chapitres cognoscitifs* », plus un supplément de soixante = 600; le *Practicos*, une centurie (Cfr. J. Muyldermans, dans le *Muséon*, t. 42, 1929, fasc. 1 et 2). Saint Maxime le Confesseur, quatre centuries *De caritate* (PG., 90, 959-1080); deux centuries *De theologia et incarnatione* (*Ibid.*, 1083-1174); pour les cinq centuries *De theologia et oeconomia et de virtute et vitio*, *Ibid.*, 1178-1391, cf. M. Th. Disdier, dans *Echos d'Orient*, t. 30, 1931, p. 160-178. A saint Maxime se rattache Thalassius, dont les quatre centuries *De caritate et continentia* (PG., 91, 1427-1470) reviennent à la concision gnomique, bien oubliée de Maxime et de beaucoup d'autres. Jean de Carpathos, deux centuries (Texte latin PG., 85, 791-826; texte grec de la première, *ibid.*, 1837-1856; cf. M. Th. Disdier, *loc. cit.* p. 284-303). Théodore d'Edesse, une centurie (Φιλοκαλία τῶν ἱερῶν νηπτικῶν, 2me éd. Athènes, 1893, t. I, p. 182-194; Possinus, *Thesaurus Asceticus*, p. 345-404; PG., 162, 1148-1160). Hésychius le Sinaïte, deux centuries *De sobrietate et virtute*, PG., 93, 1470-1544). Sous le nom de saint Ephrem (édition romaine, tome I, p. 299-335) il y a une centurie *De humilitate* en grec; une autre collection de 96 chapitres *De vita spirituali*, *Ibid.*, p. 258-282) ne rejoint pas le nombre cent, uniquement sans doute faute de subdivision dans quelques numéros démesurément longs. Diadoque de Photicé, cent chapitres *De perfectione spirituali* (éd Weis-Liebersdorf, Leipzig, 1912; et K. Popov, Kiev, 1903). L'empereur Léon VI qui s'est amusé à tous les genres littéraires, a produit une Διακιστικὴ ψυχῶν ὑποτύπωσις en 30, plus 60 , plus 100 chapitres (Papadopoulos — Kerameus, *Varia Graeca Sacra*, St Pétersbourg, 1909, p. 213-253). Trois centuries de Nicétas Pectoratus (PG., 120, 851-1011). Quant au *Methodus et Regula* de Calliste et Ignace Xanthopoulos (PG., 147, 635-842), c'est bien une centurie, mais nous sommes loin du genre apophtegmatique.

Il était naturel que des écrits aussi fragmentés ne fussent pas toujours transcrits intégralement; et des éditions faites sur un ou deux manuscrits ne sauraient nous apprendre si tels recueils n'étaient pas des centuries. Ainsi les chapitres de Syméon Studite et de son disciple Syméon le Nouveau Théologien (PG., 120), de Grégoire le Sinaïte et de Grégoire Palamas (PG., 147), de Théognoste (Philocalie, t I, p. 355-365), de Calliste Cataphygiotès (PG., 147, 835-942). De Calliste II de Constantinople la première édition de la Philocalie ne connaissait que quatorze chapitres reproduits dans PG., 147, 813-817; la seconde édition en a porté le nombre à quatre-vingt-trois. Le *De lege spirituali* de Marc l'Ermite a dans la Philocalie exactement deux cents chapitres; mais il n'est pas sûr que cet opuscule ne fit pas primitivement un tout avec le *De iis qui putant se operibus justificari*. Signalons enfin les chapitres inédits de Néophyte le Reclus (Cf. L. Petit, *Echos d'Orient*, t. 2, p. 372). Toute cette littérature est loin d'être triée et éditée comme il conviendrait.

Les Syriens aussi ont connu leurs auteurs de centuries. Gabriel de Hormizdschir (Baumstark, *Geschichte der syrischen Literatur*, p. 122); Schoubhalmaran de Karka qui imite Évagre (*ibid.*, p. 133), Babaï le Grand (*ibid.*, p. 138), Ischoyahb III (*ibid.*, p. 198), Jean de Beth Garmaï (*ibid.*, p. 204) sont peut-être à mentionner ici; mais leurs « chapitres » sont ou perdus ou inédits. Inédites de même les sentences d'un certain Syméon, peut-être Syméon de Taïboutha, en sept livres de cent chacun (*ibid.*, p. 210). Élie d'Anbar laisse un livre d'étude appelé aussi Centuries, en quarante mille vers de sept syllabes (*ibid.*, p. 237 s.). Enfin le livre *De la Colombe*, de Barhebraeus, se termine par une centurie de sentences (Ed. P. Bedjan, *Ethicon*, p. 521-599; traduction anglaise de A. J. Wensinck, Leyden, 1919).

En Occident, les centuries spirituelles sont extrêmement rares. On en pourrait citer quelques-unes, qui sont loin cependant des centuries grecques de sentences : *Vir justus vel de laudibus hominis christiani centurie*, Venise, 1585, de Louis Carbone; ou encore la *Centuria colloquiorum Dei et animae* de Jean Wierts, Louvain, 1676. Ce sont des centuries de chapitres et non de sentences.

Irénée Hausherr, S. J.

CEPARI (Virgilio), jésuite italien († 1631). — Virgilio Cepari est né vers 1564 à Panicale (Pérouse). Entré dans la Compagnie de Jésus en 1582, il fut durant sa théologie condisciple et ami de saint Louis de Gonzague. Il jouit aussi de l'amitié et de la confiance de saint Robert Bellarmin et de saint Jean Berchmans. Il fut le directeur spirituel de sainte Marie-Madeleine de Pazzi et de beaucoup d'autres âmes choisies. Cette familiarité avec tant d'âmes privilégiées et l'office de postulateur des causes des saints de la Compagnie de Jésus, qu'il exerça pendant près de trente ans, lui assurent une profonde compétence doctrinale et pratique dans tout ce qui a trait à la perfection. C'est cette expérience consommée en matière de spiritualité qui fait le principal mérite de ses écrits spirituels et hagiographiques. Il laissa inédit un *Directorium canonizationis sanctorum* que Benoit XIV cite comme un document de particulière autorité (*De beat. et can. sanct.* surtout l. II, p. 2, cp. 48).

Il avait enseigné la théologie à Parme et à Padoue. Il mourut à Rome le 14 mars 1631.

Les vies de saints écrites par le P. Cepari, et surtout les deux plus célèbres et les plus populaires, celles de saint Louis de Gonzague (Rome, 1606) et de saint Jean Berchmans (Rome, 1627) si souvent rééditées et traduites, ont un intérêt particulier qui vient à la fois de l'exactitude historique du témoignage et de la valeur de la doctrine.

Plus directement spirituel est l'*Esercitio della Presenza di Dio*, composé pour Donna Livia Orsina Cesarini, sa pénitente, et dédié au cardinal Bellarmin, Milano, 1621. Il est divisé en trois parties : la première traite de la nature et de la pratique de la présence de Dieu; la deuxième pour les âmes plus parfaites, de l'action et des effets de la présence de Dieu infuse dans l'âme; la troisième en forme d'appendice, reproduit un opuscule déjà publié en 1611, bref traité de théologie mystique qui a pour titre : *Dei veri modi nei quali Dio si fa conoscere dall'anima...* Il distingue cinq stades dans l'union de l'âme avec Dieu : la crainte, l'amour, la complaisance, le mariage mystique, le total abandon, en suivant l'ordre de perfection. Mais aucun n'est complètement à l'abri de l'amour-propre et du goût sensible, sauf que dans le cinquième, l'âme, illuminée par Dieu, arrive à une connaissance telle de

son imperfection et éprouve une confusion et une douleur si grande de n'avoir point fait encore un seul acte d'amour pur, qu'elle réagit par un énergique et définitif détachement de tout bien sensible et par le total abandon en Dieu. C'est alors vraiment que commence l'union mystique, alors que commencent ces mystérieuses motions, dans lesquelles, au milieu de sentiments opposés de douleur et de joie, d'extases et d'exténuations, l'âme se baigne dans un océan de joie ineffable parce que « le divin a pris possession de la roche du cœur » et que l'âme dans cette « liquéfaction amoureuse », se mue et se transforme toute en Dieu. « Elle se déifie, pour ainsi dire, et devient comme une même chose avec lui ». Alors, pour s'unir à Dieu, elle n'a plus besoin de stimulants extérieurs, mais « s'élevant au-dessus de tous les phantasmes sensibles et corporels », par un acte de vive foi qui lui représente Dieu présent au dedans et en dehors d'elle, elle atteint directement, comme les anges, l'essence et les attributs divins, « avec une lumière qui dépasse la foi ordinaire ». Dans cet état d'union mystique, l'âme « reste dans de délicieuses ténèbres et une amoureuse nuée, aimant et jouissant, avec une douce souffrance et liquéfaction du corps, d'une joie ineffable de l'âme ». Ainsi, l'union mystique est une anticipation joyeuse de la vision béatifique; et le P. Cepari, en offrant son livre au saint cardinal Bellarmin, qui, rassasié des misères terrestres, aspirait aux joies célestes, voulait lui montrer le moyen « de jouir sur la terre par participation de ce dont on jouit au ciel dans la claire vision ».

Patrigniani, *Menologio della Compagnia di Gesù*, t. III, p. 101. — A. S., 25 mai et 21 juin. — Cordara, *Hist. Soc. Jesu*, VI, II, 445. — *Sommervogel*, t. II, c. 957-965, et IX c. 20-22.

Pietro PIRRI.

CERNE (LIVRE DE). — Ce recueil de prières pour l'usage privé écrites en latin tire son nom de l'abbaye de Cerne (Dorsetshire), à laquelle le manuscrit a appartenu, mais sans avoir d'autre attache avec ce monastère. Il est maintenant conservé, sous la cote : Ll. 1. 10, à la bibliothèque de l'université de Cambridge. Il a été écrit pour un évêque du nom d'Aethelwold qu'on identifie avec Aethelwold, évêque de Lichfield de 818 à 830. Le ms. provient, en effet, de la Mercie, mais le style de beaucoup de prières du recueil trahit une indéniable influence irlandaise, comme c'est aussi le cas pour un recueil contemporain, le ms. Royal 2 A. XX du British Museum, publié en appendice à *The Prayer Book of Aedeluald the Bishop commonly called the Book of Cerne*, par Dom A. B. Kuypers (Cambridge, 1902). Cette édition est enrichie d'une longue *Note liturgique* d'Edmund Bishop (p. 234-283) sur la provenance et les affinités des 69 prières, 5 hymnes et autres pièces contenues dans le recueil.

Outre l'édition citée de Dom Kuypers, voir F. Cabrol, *Le Book of Cerne et les liturgies celtiques* (*Rev. des quest. hist.*, t. LXXVI, 1904. p. 240-222); art. *Cerne* (*Livre de*) dans DACL.

Louis GOUGAUD, O. S. B.

CERTANI (JEAN-PHILIPPE). — Naquit à Bologne en 1646 d'une famille d'origine florentine. En 1672 il entra à l'Oratoire de sa ville natale. Il s'adonna à diverses œuvres de charité, contribua en particulier à la fondation de l'asile Sainte Marie l'Egyptienne pour les filles repenties. Il mourut en 1717. Ses principaux ouvrages sont : 1° *L'uomo di orazione*, in-12, Bologne, 1686. 2° *Epitalamio dell'anima sposa di Gesù-Cristo cioè, pratiche per ben disporsi alla Santa Communione*. 3° *La maniera di ben predicare*, Bologne in-12. 4° Surtout : *Riti della messa privata spiegati secondo il senso più proprio delle rubriche del messale e le dottrine degli autori che scrissero di tali materie*. Œuvre posthume, in-8, Bologne, 1737, plusieurs fois réimprimée 5° Il laissa de nombreux ouvrages inédits : *La Dama cristiana;* des poésies; divers traités de morale ou de casuistique; un recueil de vies de saints tirées des bollandistes, etc.

Notizia della vita de P. G. F. Certani... dal P. C. M. Gabrielli, Bologne, 1737. — Fantuzzi, *Notizie degli Scrittori Bolognesi*, Bologne, 1783, III, p. 167 à 169. — Villarosa, *Memorie degli Scrittori Filippini*, Naples, 1837, 1842, I, p. 87-90. — *L'Oratorio di Bologna*, Bologne, 1895, p. 32-33.

Paul AUVRAY.

CÉSAIRE (SAINT), évêque d'Arles de 503 à 543. — *I. Sa vie. — II. Ses œuvres. — III. Ses enseignements spirituels et moraux.*

I. — SA VIE

La vie de saint Césaire nous est surtout connue par une biographie que rédigèrent, très peu de temps après sa mort, un certain nombre de ses disciples et de ses confidents, Cyprien de Toulon, Firmin d'Uzès, Viventius, Messianus et Stéphane. Ces deux derniers personnages faisaient partie du clergé d'Arles et comme tels avaient des rapports quotidiens avec leur évêque. Edit. B. Krusch, *Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*, dans MGH., Scriptor. rer. Meroving., III; Hanovre, 1893, p. 433-501.

Césaire naquit en 470 ou 471 sur le territoire de Chalon-sur-Saône, de parents catholiques et probablement de race gallo-romaine. A l'âge de dix-huit ans, il fut admis dans les rangs du clergé par l'évêque de Chalon, Silvestre. Mais deux ans plus tard il partit pour le monastère de Lérins, que gouvernait alors l'abbé Porchaire; la vie austère et mortifiée qu'il y mena lui attira les reproches des autres moines et lui valut surtout des épreuves de santé telles qu'il dut quitter le couvent et se retirer à Arles auprès de l'évêque Éone. Celui-ci le reçut dans son clergé, lui conféra le diaconat et la prêtrise et en 499 lui confia la direction d'un monastère. En 503, après la mort d'Éone, il fut choisi pour le remplacer, et dès lors il se donna tout entier à l'administration de son diocèse ainsi qu'au soin des âmes. Tour à tour, il vit se succéder le régime wisigothique sous Alaric II (503-507), le régime ostrogothique sous Théodoric (508-536) et le régime franc. Wisigoths et Ostrogoths étaient ariens. Césaire dut à deux reprises justifier sa conduite devant ses maitres hérétiques, à Bordeaux en 505, à Ravenne en 513; cette année-là, il poussa jusqu'à Rome et obtint du pape Symmaque le rétablissement de la primatie des Gaules en faveur de son siège. A plusieurs reprises, Césaire fut amené à convoquer ou à présider des conciles : à Agde en 506, à Arles en 524, à Carpentras en 527, à Orange et à Vaison en 529, à Marseille en

533; particulièrement important est le concile d'Orange de 529, dont les canons furent approuvés officiellement par le pape Boniface en 531 et reçurent ainsi force de loi dans l'Église universelle. Cf. G. Morin, *Un travail inédit de saint Césaire : les Capitula sanctorum Patrum sur la grâce et le libre arbitre* dans *Revue Bénédictine*, t. XXI, 1904, p. 225-239; M. Cappuyns, *L'origine des Capitula d'Orange. 529*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, t. VI, 1934, p. 121-142.

Dans son diocèse, saint Césaire fut avant tout un infatigable prédicateur; il se souciait peu de beau langage : la grammaire et la rhétorique le laissaient indifférent. Plus encore, il prenait son bien où il le trouvait, sans s'inquiéter de la propriété littéraire, et lorsqu'une homélie de saint Augustin lui paraissait susceptible d'être adaptée à peu de frais aux circonstances actuelles, il n'hésitait pas à la prêcher de nouveau, après l'avoir à peine corrigée. L'essentiel, à ses yeux, était d'enseigner et de faire du bien. Et comme il savait d'ailleurs que ses collègues dans l'épiscopat et les prêtres du ministère n'avaient pas toujours le temps de composer de nouveaux sermons, il réunissait volontiers ses homélies et il en distribuait avec générosité les exemplaires, afin de venir en aide aux prédicateurs en leur fournissant des textes qu'ils n'auraient plus qu'à lire ou à apprendre par cœur.

La vie monastique, qui avait attiré sa jeunesse, ne pouvait pas le laisser indifférent. Il écrivit une règle pour les moines et une autre pour les religieuses dont il avait fondé le couvent. Cette seconde règle surtout est intéressante, tant par les problèmes de critique textuelle qu'elle soulève que par les prescriptions qu'elle renferme sur l'organisation de la vie cénobitique dans les maisons de femmes. Cf. G. Morin, *Problèmes relatifs à la règle de saint Césaire d'Arles pour les moniales*, dans *Revue Bénédictine*, t. XLIV, 1932, p. 5-20; *S. Caesarii Arelatensis episcopi Regula sanctarum virginum aliaque opuscula ad sanctimoniales directa... edidit* G. Morin, *Florilegium patristicum*, 341, Bonn, 1933; G. Morin, *Le monogramme d'un Deuterius au bas de la règle de saint Césaire*, dans *Revue Bénédictine*, t. XLVI, 1934, p. 410-413.

Après un long ministère de quarante ans, pendant lequel il avait été le personnage le plus important et le plus considéré de l'épiscopat gaulois dans les provinces du Sud-Est, saint Césaire mourut le 27 avril 543 (ou 542) laissant après lui un grand souvenir.

II. — SES ŒUVRES

Saint Césaire a beaucoup écrit, sans s'être jamais préoccupé de laisser après lui une œuvre littéraire. Est-ce cette inconscience même qui lui a fait tort? Peut-être. Ce qu'il y a de sûr, c'est qu'aujourd'hui encore, il nous est difficile de rassembler les *membra disjecta* de l'œuvre du grand évêque d'Arles et que nous sommes loin d'avoir l'édition critique grâce à laquelle nous pourrions enfin étudier avec certitude sa doctrine. Seuls jusqu'à présent ses sermons ont été publiés d'une manière définitive. Voici, telle qu'on peut approximativement l'établir, la liste de ses écrits.

1. *De mysterio sanctae Trinitatis*, petit traité doctrinal dirigé contre les Ariens. Vers la fin de ce traité, saint Césaire fait appel à la tradition des églises apostoliques, spécialement de celles d'Arles, de Narbonne, de Toulouse et de Vaison. Il signale comme les fondateurs de ces églises Trophime, Paul, Saturnin et Daphnus. Qu'il nous suffise de rappeler que Daphnus est un des signataires du concile d'Arles de 314 et qu'il ne peut par suite avoir été le disciple des apôtres. Ce traité, édité jusqu'à présent par pièces et par morceaux était pratiquement inaccessible. Il a été pour la première fois publié dans son intégrité par G. Morin, *Le traité de saint Césaire d'Arles : De mysterio sanctae Trinitatis*, dans *Revue Bénédictine*, t. XLIII, 1931, p. 190-205.

2. *Quod domnus Caesarius senserit contra eos qui dicunt quare aliis det Deus gratiam, aliis non det.* Traité antipélagien, qui conclut simplement en faisant appel à la puissance et à la justice de Dieu, dont les desseins sont impénétrables. G. Morin et U. Baltus, *Un opuscule inédit de saint Césaire d'Arles sur la grâce*, dans *Revue Bénédictine*, t. XIII, 1896, p. 433-443.

3. *Capitula sanctorum patrum.* Document de la controverse semipélagienne : c'était, semble-t-il, la dernière pièce du dossier constitué par saint Césaire à l'occasion du concile d'Orange de 529; ce traité renferme des extraits de saint Augustin, de saint Jérôme et de saint Ambroise. G. Morin, *Un travail inédit de saint Césaire d'Arles : les Capitula sanctorum patrum sur la grâce et le libre arbritre*, dans *Revue Bénédictine*, t. XXI, 1904, p. 225-239. Le problème des documents du concile d'Orange ne saurait ici nous retenir. On verra, en dernier lieu, sur la question, l'article de Dom Cappuyns que nous avons cité tout à l'heure.

4. Saint Césaire est-il l'auteur du symbole athanasien? La question a été depuis longtemps posée et n'a pas reçu de solution définitive. Tout au moins, on peut dire que saint Césaire est le plus ancien témoin connu de cette remarquable formule et qu'il en a, le premier, imposé la connaissance et l'étude aux prédicateurs aussi bien qu'aux fidèles. « Je ne pense pas, écrit Dom Morin, que celui-ci (Césaire) ait composé lui-même la remarquable formule qui est la *Fides catholica;* mais d'autre part je ne vois rien qui oblige à en chercher l'auteur dans un milieu étranger et de beaucoup antérieur à son milieu ». G. Morin, *L'origine du symbole d'Athanase, Témoignage inédit de saint Césaire d'Arles* dans *Revue Bénédictine*, t. XLIV, 1932, p. 219. La bibliographie relative à l'*Athanasianum* est immense, et nous n'avons pas à la rappeler pour l'instant. Citons seulement les articles de G. Morin, *Le symbole d'Athanase et son premier témoin, saint Césaire*, dans *Revue Bénédictine*, t. XVIII, 1901, p. 337-363; *A propos du Quicumque : extraits d'homélies de saint Césaire d'Arles sous le nom de saint Athanase*, dans *Revue Bénédictine*, t. XXVIII, 1911, p. 417-424; *L'origine du symbole d'Athanase*, dans *Journal of theological studies*, t. XII, 1910-1911, p. 161-190; 337-359.

5. *Admonitio synodalis ad clerum*, instruction sur les devoirs du clergé, qui a peut-être été lue et adoptée au concile d'Agde de 506. G. Morin, *L'auteur de l'admonition synodale sur les devoirs du clergé*, dans *Revue Bénédictine*, t. IX, 1892, p. 99-108.

6. Une seconde *admonitio*, dans laquelle Césaire rappelle aux évêques soumis à sa juridiction qu'ils doivent faire passer la prédication de la parole divine avant tous les autres soucis, a été publiée pour la première fois par Malnory, *Saint Césaire d'Arles*, Paris, 1896, p. 294-307.

7. L'origine des *Statuta Ecclesiae antiqua*, collection

canonique qui provient du midi de la France, a été et reste encore discutée. Cf. G. Morin, *Les statuta Ecclesiae antiqua sont-ils de saint Césaire d'Arles,* dans *Revue Bénédictine*, t. XXX, 1913, p. 334-342.

8. *Regula ad monachos,* en 26 chapitres, rédigée, semble-t-il, pour le monastère que Césaire fut chargé de gouverner en 499; PL., 67, 1099-1104.

9. *Regula ad virgines,* composée pour la communauté de religieuses fondée par saint Césaire et gouvernée par sa sœur Césarie. L'évêque revint à plusieurs reprises sur la composition de cette règle à laquelle il apporta tous ses soins. Nous avons déjà signalé les récents travaux dont elle a été l'objet.

10. Il faut rapprocher de la règle aux vierges trois lettres adressées aux religieuses, la première *Coegisti me* a pour destinataire Césarie et sa congrégation; la seconde, *Vereor, venerabiles in Christo filiae,* a les mêmes destinataires : ces deux lettres sont certainement authentiques. La troisième, *O profundum divitiarum,* adressée à une vierge consacrée à Dieu, est d'origine incertaine, car elle ne porte pas de nom d'auteur dans les manuscrits et son style diffère beaucoup de celui de saint Césaire. Ces trois lettres ont été éditées par G. Morin, *S. Caesarii... regula sanctarum virginum aliaque opuscula...,* Bonn, 1933, p. 33-52.

11. Saint Césaire avait écrit bien d'autres lettres. Nous possédons seulement une lettre aux moines sur l'humilité, publiée par F. Arnold, *Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit,* Leipzig, 1894, p. 468-490; une lettre à Ruricius de Limoges, éditée par A. Engelbrecht, dans CSEL., t. XXI, Vienne, 1891, p. 448 et suiv.; une lettre au pape Symmaque, datée de 513, PL., 62, 53.

12. Le testament de saint Césaire, PL., 67, 1139-1142, a été attaqué par Krusch. Son authenticité a été démontrée par G. Morin, qui en a publié une recension améliorée, *Le testament de saint Césaire d'Arles et la critique de M. Br. Krusch,* dans *Revue Bénédictine,* t. XVI, 1899, p. 97-112.

13. Un commentaire homilétique sur l'Apocalypse, publié par les mauristes à la fin de l'appendice du tome III des œuvres de saint Augustin. L'origine césarienne de cette *expositio* semble certaine à Dom Morin, *Le commentaire homilétique de saint Césaire sur l'Apocalypse,* dans *Revue Bénédictine,* t. XLV, 1933, p. 43-61. Si imparfait qu'il soit, ce commentaire est précieux parce qu'il conserve des fragments d'anciennes versions latines de l'Apocalypse et parce qu'il s'inspire des commentaires antérieurs, de ceux de Victorin de Pettau et de Tyconius en particulier.

14. *Sermons.* La partie la plus importante, et pour nous la plus intéressante, de l'œuvre de saint Césaire est constituée par ses sermons. Nous savons déjà que saint Césaire a beaucoup prêché. Mais non content d'enseigner personnellement à son peuple la parole divine, il a voulu que son clergé puisse aussi l'annoncer dans les paroisses où il lui était impossible de se rendre fréquemment. Deux obstacles se présentaient à lui : d'une part on considérait à Rome que l'évêque seul avait le droit de prêcher, et cette règle, qui pouvait se justifier dans les diocèses peu étendus de l'Italie du sud ou de l'Afrique, devenait dangereuse à observer dans les diocèses beaucoup plus vastes de la Gaule. D'autre part, il devenait de plus en plus difficile de trouver dans les rangs du clergé des hommes assez instruits pour remplacer habituellement l'évêque dans le ministère de la prédication.

C'est pour remédier à ce double obstacle que saint Césaire composa ses recueils de sermons. Afin de respecter la législation canonique, il eut soin de rappeler que les simples diacres avaient bien le droit de lire l'Évangile à l'église. Comment n'auraient-ils pas aussi, et à plus forte raison les prêtres, le droit de lire les homélies tirées des saints Pères et des docteurs? Il était d'ailleurs facile aux prêtres les moins instruits de lire au peuple des sermons tout faits qu'ils n'auraient pas eu la peine de rédiger. Saint Césaire fit donc confectionner divers recueils de sermons populaires, empruntés pour partie à d'autres écrivains ecclésiastiques et pour partie rédigés par lui. Les sermons empruntés ne sont d'ailleurs pas toujours reproduits littéralement : l'évêque d'Arles n'a pas hésité à les revoir et à les corriger, pour les adapter aux besoins de son peuple.

Largement distribués au clergé du diocèse d'Arles, offerts en hommage à des collègues de l'épiscopat, les recueils préparés par saint Césaire obtinrent le plus vif succès; et les missionnaires qui propagèrent la civilisation chrétienne parmi les peuples barbares les répandirent aux quatre coins de l'Europe. Aujourd'hui encore, on en trouve des exemplaires dans la plupart des bibliothèques.

On comprend dès lors la difficulté qu'ont éprouvée les éditeurs lorsqu'ils ont voulu publier les sermons de saint Césaire. Il fallait d'abord explorer un nombre considérable de manuscrits : nous ne connaissons pas moins de quinze recueils qui peuvent remonter à l'évêque d'Arles, et beaucoup d'homélies de saint Césaire ont été conservées en dehors de ces recueils. Il fallait ensuite reconnaître ce qui était proprement césarien de ce qui appartenait à d'autres écrivains : à côté de pièces entièrement rédigées par Césaire, combien n'y a-t-il pas de sermons qu'il s'est contenté de démarquer, tantôt en les abrégeant, tantôt en y ajoutant un exorde et une conclusion de son cru? Les premiers éditeurs se sont en général contentés de reproduire tels quels les textes en tête desquels figurait le nom de Césaire sans se préoccuper d'en faire la critique. Les mauristes les premiers ont compris la nécessité d'opérer un choix et de discerner, dans la mesure du possible, ce qui appartient réellement à saint Césaire. L'appendice des homélies de saint Augustin, PL, 39, fournit les résultats de leur travail critique.

On peut dire cependant que beaucoup, presque tout, restait à faire. Cf. G. Morin, *Les éditions des œuvres de saint Césaire d'Arles du XVIe siècle jusqu'à nos jours,* dans *Revue Bénédictine,* t. XLIII, 1931, p. 23-37. Après un persévérant labeur de cinquante années pendant lesquelles il a multiplié les travaux d'approche, — on en trouvera une première liste dans *Etudes, textes, découvertes* (*Analecta Maredsolana,* seconde série, t. I), Paris, 1913, p. 41-45, — Dom Morin a enfin publié une édition définitive des sermons de saint Césaire : *Sancti Caesarii Arelatensis sermones* nunc primum in unum collecti et ad leges artis criticae ex innumeris manuscriptis recogniti studio et diligentia D. Germani Morin, O. S. B., Maretioli, 1937. Cette édition ne comprend pas moins de deux cent trente-huit sermons, composés ou revus par saint Césaire. Les pièces simplement empruntées à d'autres auteurs et insérées telles quelles dans ces recueils n'avaient pas à être reproduites

ici. Il suffisait, et Dom Morin n'a pas manqué de le faire, d'en indiquer la provenance exacte, ainsi que la place qu'elles occupent dans les manuscrits.

III. — SES ENSEIGNEMENTS SPIRITUELS ET MORAUX

Saint Césaire est avant tout un moraliste populaire. Il prend très au sérieux les devoirs de sa charge épiscopale et il se préoccupe de conduire ses ouailles vers le ciel. Il parle et il écrit sans cesse pour des fidèles assez peu dégrossis qui doivent être dirigés dans toutes les circonstances de leur vie et qui par ailleurs sont fort loin de la sainteté. Il a certes traversé la vie monastique avant d'accéder à l'épiscopat et il continue à s'intéresser à ceux ou à celles qui peuvent vivre au couvent; mais il n'a pas perdu pour autant le sens de la réalité, et ses homélies révèlent un homme d'expérience qui prend les fidèles tels qu'ils sont sans se faire beaucoup d'illusions à leur sujet.

Césaire commence par affirmer que tous les hommes sont pécheurs, c'est-à-dire qu'ils sont exposés à tomber dans la faute, et il distingue soigneusement les péchés graves ou *capitalia* et les péchés menus (*minuta*). De ces derniers, il donne deux listes qui se recouvrent partiellement, *Append. S. August.*, 104, 3 et 257, 2; PL., 39, 1946 et 2220; édit. Morin, p. 685, 263. En combinant ces listes, on a le tableau suivant, que j'emprunte à P. Lejay :

Péchés envers Dieu : distractions dans la prière ou dans le chant des psaumes; retard à assister à la vigile causé par la prolongation du sommeil; manquement aux jeûnes de l'Église; serments imprudents et manques de foi qui en sont la conséquence.

Péchés envers le prochain : médisance, détraction: jugement téméraire, que souvent la suite démontre faux; silence intempestif; humeur qui irrite les proches, les enfants ou la femme; mauvais accueil fait aux mendiants; retard à délivrer les prisonniers ou à visiter les malades; refus de nourriture aux pauvres; négligence dans l'hospitalité donnée aux voyageurs et spécialement à leur laver les pieds malgré la promesse qui en a été faite au baptême; haine; envie; colère; mauvaise foi; négligence a rétablir la concorde entre les gens désunis; excès de complaisance pour le prochain; flatterie des grands.

Péchés envers soi-même : excès dans la nourriture ou dans la boisson; recherche de la délicatesse ou de la somptuosité dans les repas; excès dans le sommeil; pensées impures; mauvais désirs; plaisirs de l'oreille; propos inconvenants qui se tiennent surtout pendant les festins; exercice du devoir conjugal sans le désir d'avoir des enfants; paroles inutiles; conversations oiseuses à l'église ou ailleurs.

A côté des péchés véniels prennent place les péchés graves. Pour en établir la liste, la tradition chrétienne disposait des énumérations de saint Paul, et saint Césaire se réfère à l'autorité de l'apôtre lorsqu'il parle de ces péchés, mais il ne se croit pas obligé de le suivre d'une manière littérale. Somme toute, il signale comme des péchés mortels le sacrilège, l'homicide, l'adultère, les spectacles cruels ou honteux, la haine, l'envie, le faux témoignage, le vol et la rapine, spécialement la vente à faux poids, l'orgueil, l'envie, l'avarice; il faut y ajouter la colère si elle est prolongée, l'ivresse si elle est habituelle. *S. August. Appendix*, sermo 68, 3; 13, 5; 104, 2; PL., 39, 1876, 1767, 1946; édit. Morin, p. 581, 353, 684; cf. sermo 19 et 197, édit. Morin, p. 84 et 754. Et ces indications générales sont complétées par des remarques de détail : c'est ainsi que le sacrilège a pour principales variétés les sortilèges, la consultation des devins, les usages diaboliques, toutes les superstitions païennes et populaires, *Append.*, sermo 278, 1 et 5; PL., 39, 2269 et 2270; édit. Morin, p. 225 et 229. Les boissons abortives rentrent à la fois dans le sacrilège et l'homicide, car elles sont ordinairement accompagnées de pratiques magiques; les femmes qui les prennent se rendent coupables d'homicides en nombre égal à celui des enfants qu'elles auraient pu avoir, car elles n'ont pas le droit de détruire en elles la nature que Dieu a voulue féconde. *Append.*, sermo 292, 2; PL., 39, 2298; édit. Morin, p. 187. Sermons publiés par G. Morin, dans *Revue Bénédictine*, t. XIII, 1896, p. 202 et 208.

On peut se demander si Césaire n'ignore pas la doctrine des *octo vitia capitalia*, vulgarisée en Occident par Cassien. « Voici, dit un sermon qui lui a été parfois attribué, les œuvres du diable auxquelles nous avons renoncé : l'envie (*cupiditas*), la gourmandise, la fornication, la colère, la tristesse, la paresse, la vaine gloire, l'orgueil. Tels sont les *octo vitia principalia*, et de ceux-ci naissent le vol, le faux témoignage, le parjure, la rapacité, la goinfrerie, l'ébriété, les paroles vaines (stultiloquium), c'est-à-dire les mots licencieux et déshonnêtes, les chansons vaines et impures, l'homicide, l'opprobre, c'est-à-dire l'injustice, l'envie, la haine, les murmures, la détraction, les disputes » *Homilia sacra*, édit. Elmenhorst, p. 48-49. Mais d'après Dom Morin, *op. cit.*, p. XIX et 917, ce sermon, bien qu'il renferme des formules césariennes, ne saurait être considéré comme authentique.

Aussi bien, semble-t-il que l'évêque d'Arles insiste sur ces catalogues par tendance d'esprit et par sollicitude pastorale. Il ne se perd pas en de minutieuses analyses psychologiques, mais il dresse des listes; il ne résout pas des cas de conscience, mais il pose des absolus. « Tout annonce dans ses sermons, ainsi que l'a remarqué P. Lejay, le temps où la morale va devenir un code, où l'esprit de réglementation et de catalogue va étouffer l'observation intérieure et le travail de la conscience sur elle-même, où le canoniste opérera mécaniquement sur des âmes enrégimentées ». Saint Césaire est déjà à ce point de vue un homme du moyen âge; il annonce les pénitentiels avec leurs tarifs fixés une fois pour toutes et applicables à la matérialité de l'acte, quelle que puisse être d'ailleurs sa valeur formelle.

Aux péchés s'opposent les vertus. L'évêque d'Arles ne classe pas ces dernières : il énumère une fois la chasteté, la sobriété, la discipline, la charité, édit. Engelbrecht, *Faustus von Riez*, p. 339; une autre fois, il signale la charité, la justice, la miséricorde et la chasteté comme le quadrige spirituel qui nous enlève jusqu'à la patrie céleste, *Append.*, sermo 288, 1; PL., 39, 2288-2289; édit. Morin, p. 176. Le plus souvent, il oppose les vertus aux vices d'une manière symétrique : « qui a été orgueilleux, qu'il soit humble; qui a été incrédule, qu'il soit fidèle; qui a été impur, qu'il soit chaste; qui a été violent, qu'il soit rangé; qui a été adonné à l'ivrognerie, qu'il soit sobre; qui a été somnolent, qu'il soit vigilant; qui a été avare, qu'il soit large; qui a eu deux paroles, qu'il soit franc; qui a été malveillant ou envieux, qu'il soit simple et bon; que celui qui autrefois était lent à venir à l'église, maintenant y vienne fréquemment » *Appendix*, sermo 244, 2; PL., 39,

2195; édit. Morin, p. 52-53. Il est curieux de remarquer les ressemblances de ce texte avec la monition du pontifical aux futurs sous-diacres : « Considérez quel ministère vous est confié. Et en conséquence si jusqu'à présent vous avez été lents à venir à l'église, désormais vous devez y être assidus; si jusqu'à présent vous avez été somnolents, désormais vous devez être vigilants; si jusqu'à présent vous avez été adonnés à l'ivrognerie, désormais vous devez être sobres; si jusqu'à présent vous n'avez pas été modestes, désormais vous devez être chastes ». On peut être assuré que la monition du Pontifical ne doit pas être prise au pied de la lettre et que, pas plus au temps de saint Césaire que de nos jours, l'Église n'admettait aux ordres des candidats dont la vie antérieure n'avait pas été digne de cet honneur. Dans le texte liturgique, ce ne sont pas les péchés passés qui présentent quelque importance; ce sont les vertus à pratiquer, et, toutes choses égales d'ailleurs, il en va de même dans le sermon qui oppose la vie pécheresse des païens à la vie vertueuse des chrétiens. Théoriquement le fidèle renonce à tous les vices qui sont les œuvres du diable, pour pratiquer toutes les vertus qui sont les œuvres de Dieu.

Encore faut-il insister sur cette définition un peu négative de la vertu. Celle-ci n'existe en quelque sorte que par opposition au vice; elle est un état relatif auquel le fidèle parvient lorsqu'il s'est dégagé du péché, et il faut ajouter que, dans le fidèle lui-même, elle reste l'œuvre de Dieu et de sa grâce. Saint Césaire parle toujours en augustinien décidé : à ses yeux, la déchéance originelle est telle que ni les païens, ni les enfants morts sans baptême ne peuvent espérer le ciel et que l'enfer leur est réservé tout aussi bien qu'aux plus grands pécheurs. Seule, la grâce qui opère en nous le vouloir et le faire nous délivre du mal.

Il est vrai que les moyens extérieurs ne sont pas négligeables lorsqu'il s'agit d'aider à l'œuvre de la grâce. Saint Césaire insiste sur l'exemple et il rend le pécheur responsable non seulement de ses propres fautes, mais de celles que les autres pourraient commettre en l'imitant, *Append.*, sermo 168, PL., 39, 2071; édit. Morin, p. 778. Plus encore, il croit à l'efficacité de sa prédication, et il demande à ses auditeurs de bien écouter le sermon pour pouvoir le rapporter aux absents, *Append.* sermo 303, 8; PL., 39, 2328; édit. Morin, p. 37. Il veut que tous les fidèles participent à ce que nous appellerions aujourd'hui l'action catholique en reprenant les pécheurs, en détruisant les survivances du paganisme, en châtiant même sévèrement tous ceux qui tenteraient de résister, *Append.*, sermo 288, 2; 281, 3; 130, 2; P L., 39, 2289, 2277, 2004; édit. Morin, p. 177, 295, 743; G. Morin dans *Rev. Bénédict.*, t. XIII, 1896, p. 205, l. 32 et suiv.

Comme il est cependant impossible de prévenir toujours le mal, il faut le réparer. Ici plusieurs moyens sont à notre disposition. Lorsqu'il s'agit des péchés menus, ceux-ci sont rachetés par les œuvres de miséricorde : visiter les malades, soulager les prisonniers, réconcilier les ennemis, observer les jeûnes de l'Église, laver les pieds des voyageurs, être assidu aux vigiles, faire l'aumône aux pauvres, pardonner aux ennemis, *Append.*, sermo 104, 6; 256, 4; PL., 39, 1948, 2219; édit. Morin, p. 687, 255. Ces œuvres, on le voit, s'opposent directement aux fautes qu'elles sont destinées à expier. Saint Césaire insiste sur le jeûne et sur l'aumône, et il faut remarquer avec quelle modération il en règle la pratique : « Jeûner est bien, dit-il d'abord, mais donner l'aumône est mieux. Le jeûne sans l'aumône n'est nullement un bien » *Append.*, sermo 142, 2; PL., 39, 2023; édit. Morin, p. 761. Quant à l'aumône elle-même, il faut observer, en la faisant, un ordre juste et légitime : « Il faut d'abord s'assurer pour toi et les tiens des aliments et des vêtements suffisants, en quantité modérée. Ensuite, s'il y a des pauvres parmi tes parents, donne-leur dans la mesure où tu le peux, puis, ne laisse pas tes esclaves et tes servantes avoir faim ou froid. Et après cela, tout ce que Dieu t'aura donné en outre du vivre et du vêtement, place-le dans le trésor céleste » *Append.*, sermo 276, 2; PL., 39, 2264; édit. Morin, p. 141.

Les péchés graves sont rachetés par la pénitence. La pénitence publique n'est jamais absolument nécessaire, bien que saint Césaire en affirme à plusieurs reprises l'excellence : si le pécheur consent à s'y soumettre, il en retire de grands fruits. La pénitence privée — j'entends celle qui n'est pas imposée par l'autorité ecclésiastique et qui ne comprend que les œuvres voulues ou choisies par le pécheur lui-même — comporte des aumônes, des jeûnes, l'abstention des sacrements, les larmes et les gémissements, les vêtements de deuil, etc. On peut se demander si quelque chose de plus est nécessaire et si saint Césaire exige, dans tous les cas, une intervention de l'Église : cela ne semble pas. Mais lorsqu'un pécheur, sur le point de mourir, reçoit la pénitence ecclésiastique, non seulement il obtient le pardon de ses péchés, mais encore il reçoit les récompenses éternelles. « Un surcroît de bonheur céleste est le fruit de la pénitence canonique conférée *in extremis* à un fidèle bien disposé et acceptant le devoir d'une aumône considérable (P. Lejay) ». *Append.*, sermo 256, 1; PL., 39, 2217; édit. Morin, p. 252-253.

En tout cela, se révèle le caractère éminemment pratique de la spiritualité césarienne. Il ne faudrait pas croire cependant que l'évêque d'Arles est indifférent à une perfection plus haute et que l'idéal chrétien ne l'intéresse pas. Il parle et il écrit le plus souvent pour des hommes grossiers auxquels il faut rappeler les leçons élémentaires. Même lorsqu'il s'adresse aux religieuses, il ne cesse pas de retenir leur attention sur les exigences fondamentales de leur état : éviter l'orgueil qui est la racine de tous les vices; fuir la gourmandise et l'envie; pratiquer le détachement des richesses et faire largement l'aumône; se garder de toute familiarité déplacée; veiller avec un soin jaloux sur la chasteté, dont on n'a jamais le droit d'affirmer qu'elle est d'une manière définitive à l'abri des tentations. Tous ces conseils qui remplissent les lettres de saint Césaire à sa sœur Césarie et à sa congrégation, nous paraissent un peu terre à terre. L'évêque d'Arles n'ignore pas que les religieuses ne sont pas exemptes des tentations qui atteignent le reste des hommes et que leur perfection doit s'édifier sur la base des vertus communes.

Parfois cependant, Césaire s'élève davantage. Il faut rappeler surtout ici ses enseignements sur la charité, dont il parle sans cesse : « Faites attention, mes frères. Qu'y a-t-il de plus bref en paroles, de plus magnifique en réalité que la charité qui procède d'un cœur pur, d'une bonne conscience, d'une foi sans mensonge? Cette brièveté est suave lorsqu'il s'agit de la confier à la mémoire; elle est douce à garder d'une manière fidèle. Qu'y a-t-il de plus doux que la charité, frères très chers? Celui qui l'ignore, qu'il y goûte et

voie. Que doit-il donc goûter, celui qui veut éprouver cette douceur de la charité? Écoutez, frères, la parole de l'apôtre : Dieu est charité. Qu'y a-t-il de plus doux, frères? Celui qui l'ignore, qu'il écoute la parole du psalmiste : goûtez et voyez combien doux est le Seigneur. Dieu donc est charité, et celui qui a la charité, Dieu demeure en lui et lui en Dieu. Si tu as la charité, tu as Dieu. Et si tu as Dieu, qu'y a-t-il que tu n'aies pas? Si le riche n'a pas la charité, que possède-t-il? Si le pauvre a la charité que lui manque-t-il? Tu penses peut-être que celui-là est riche dont le coffre est plein d'or et que celui-là n'est pas riche dont la conscience est pleine de Dieu. Non, mes frères. Le véritable riche est celui en qui Dieu daigne habiter ». *Append.*, sermo 112, 1-2; édit. Morin, sermo 22, p. 95. Les mauristes ont relevé la parenté de cet enseignement avec celui de saint Augustin; et c'est bien en effet la doctrine de l'évêque d'Hippone qui est reprise. On se réjouit de penser que les fidèles de la Gaule méridionale en ont entendu les échos par la voie de saint Césaire.

D'ailleurs, l'évêque d'Arles ne se lasse pas de revenir sur ce sujet. « O qu'heureuse et bienheureuse est l'âme qui mérite de posséder en elle la charité! La charité, frères, est une boisson à celui qui a soif, une nourriture à celui qui a faim, une douceur à ceux qui sont aigris par le chagrin, une vraie et aimable consolation à ceux qui sont remplis de tristesse; un port à ceux qu'agitent les flots, une route aux voyageurs, une patrie à ceux qui errent çà et là. Gardez donc la charité, mes frères; aimez-là de toutes vos forces. Si vous aimez, aimez la charité; si vous êtes courageux, triomphez de la cupidité; si vous êtes en voyage, désirez la patrie. Et que la charité vous gouverne en ce monde et vous conduise au royaume » *Appendix*, sermo 107; édit. Morin, sermo 29, p. 123.

Ces leçons sont orientées sans doute vers la vie pratique que saint Césaire ne saurait jamais oublier. Elles nous introduisent pourtant dans un monde supérieur et nous assurent que saint Césaire ne réduisait pas la vie chrétienne à une simple comptabilité des vices et des vertus. Il aimait certes à dresser des listes, à faire des catalogues, parce qu'il s'adressait d'ordinaire à des âmes un peu frustes. Mais il gardait fidèlement le sens de la perfection et s'enthousiasmait en y songeant.

La doctrine de saint Césaire est au total sans originalité, et c'est de saint Augustin avant tous les autres qu'elle s'inspire. Mais parce qu'elle répondait exactement aux exigences de son temps et de son milieu, elle a exercé une profonde influence dans le monde barbare. Les sermons de saint Césaire ont été maintes fois recopiés. Mieux encore, ils ont été bien souvent prêchés. A la Gaule franque, à l'Europe même presque entière, l'évêque d'Arles a longtemps servi de précepteur dans les voies de la morale chrétienne.

Aux articles très nombreux de Dom Morin et dont les plus importants ont déjà été signalés, il faut ajouter les études suivantes : C. F. Arnold, *Caesarius von Arelate und die gallische Kirche seiner Zeit*, Leipzig, 1894; — A. Malnory, *Saint Césaire, évêque d'Arles* (504-540), Paris, 1894; — P. Lejay, *Le rôle théologique de saint Césaire d'Arles*, Paris, 1906; — M. Chaillan, *Saint Césaire*, Paris, 1912; — E. Göller, *Studien über das gallische Busswesen zur Zeit Caesarius von Arles und Gregor von Tours*, dans Archiv für Kathol. Kirchenrecht, t. CIX, 1929, p. 3-126.

Gustave BARDY.

CÉSAIRE D'HEISTERBACH. — *1. Vie.* — *2° Œuvres.*

1. **Vie.** — L'unique source où nous pouvons trouver quelques détails sur la vie de Césaire sont ses propres écrits. En 1188, il se dit « encore enfant » (*Dialog.* IV, 79), et se trouve alors dans l'église Saint-Pierre de Cologne, où il assiste à la prédication de la croisade par le cardinal Henri d'Albano. On a inféré de là qu'il était né peut-être à Cologne, aux environs de 1180. Ce qui est certain, c'est qu'il fit dans cette ville ses premières études de 1188 à 1198, d'abord à l'école Saint-André, puis à celle de la cathédrale. En octobre 1198, il rencontre Gevard, second abbé du monastère cistercien d'Heisterbach, fait route avec lui du couvent de Wallerberg jusqu'à Cologne; et la conclusion de cet entretien fut, pour Césaire, qu'il se ferait moine de l'ordre de Cîteaux. Un pélerinage à Notre-Dame de Rocamadour en accomplissement d'un vœu retarde un peu son entrée en religion; mais dès le début de 1199 il est à Heisterbach où il terminera ses jours vers 1240. Sa piété aura permis à son abbé de lui confier la formation et l'instruction des novices et des frères convers, puis les fonctions de prieur. Ce dernier titre lui fut donné aussi durant un séjour relativement court qu'il fit à l'abbaye cistercienne de Villers-en-Brabant sous l'abbatiat de Charles de Seyn.

2. **Œuvres.** — Vers la fin de sa vie Césaire écrivit à Pierre, prieur de Marienstatt, une lettre qu'il intitule *Epistola catalogica*, où il énumère la série de ses travaux, « *quae ab adolescentia usque ad praesens edidi* » (Cf. texte complet du catalogue en tête de l'édition des homélies par Coppenstein, Cologne, 1615). De son activité littéraire, Césaire donne deux raisons : « *quaedam opuscula ad excitandum me scripsi, alia vero ad diversorum petitiones* ». Et cette activité fut considérable : trente-six numéros se partagent le catalogue. De tous les travaux énumérés il n'en reste que quatre : *Dialogus miraculorum* (n° 17 du catalogue), *Homiliae* (n° 16, 18, 20), *Lib. VIII diversarum visionum* (n° 27) dont on n'a retrouvé que des fragments, *Actus, passio et miracula Engelberti* (n° 19); cette dernière composition était d'allure plutôt historique, nous n'avons pas à nous en occuper ici.

a) **Dialogus miraculorum.** — C'est l'ouvrage le plus connu de Césaire; il eut jusqu'à sept éditions, dont deux incunables de Cologne, 1473 et 1481 (cf. *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, Leipzig, 1934, t. VI, n° 5880, 5881). En 1929, la collection *Deutsche Texte des Mittelalters* (t. XXXIII) en éditait encore une traduction en vieil allemand d'après le *ms. 6039 addit.* du British Museum. A la même date paraissait à Londres une traduction anglaise préparée par H. Von E. Scott et C. C. Swinton Bland.

Le *Dialogus* fut composé vers 1223. L'objet de ces entretiens n'est autre que la perfection du chrétien, du religieux, et les moyens pour y parvenir. On le voit assez clairement par les titres des distinctions ou livres : — de Conversione — de Contritione — de Confessione — de Tentatione — de Daemonibus — de Simplicitate — de Sancta Maria — de diversis Visionibus — de Sacramento corporis et sanguinis Christi — de Miraculis — de Morientibus — de Poenis et gloria mortuorum. Chaque distinction débute par un exposé de l'idée à inculquer; les *exempla* viennent ensuite par manière de preuve ou de confirmation.

Évidemment nos esprits modernes s'insurgent contre ce procédé où l'on fait appel, pour étayer un point de dogme ou de morale, à des historiettes parfois étranges ou invraisemblables, et qui supposent chez l'auditeur aussi bien que chez le narrateur une naïveté à toute épreuve. Qu'on ne se hâte pas de condamner pour autant. Nous savons que les écrits de Césaire furent beaucoup lus et imités en leur temps; leur succès dans la région du Rhin et en Hollande nous est garanti par le nombre considérable de manuscrits encore existants. Par ailleurs, grâce au travail récent de M. J.-Th. Welter, nous connaissons mieux la place que tint *L'Exemplum dans la littérature religieuse et didactique du moyen-âge* (Thèse de doctorat, Paris, 1929). En cette matière, notre cistercien n'a pas innové; il continue une tradition qui ne disparaîtra pas avec lui; mais plus qu'aucun autre peut-être il est représentatif de son époque.

Notre piété actuelle, sans doute, ne trouve pas toujours l'édification auprès de Césaire; certains de ses récits sont un peu risqués, et Dom Tissier, rééditant les Dialogues au tome II de sa *Bibliotheca patrum cisterciensium* (Bonofonte, 1662) supprimera résolument bon nombre d'*exempla* qualifiés par lui de *male sonantia aut fabulosa*. Par contre, l'historien y rencontre une mine de renseignements sur les usages, la mentalité et les croyances du XIIIe siècle. Car notre auteur, même quand il emprunte de toutes pièces ses récits à des écrivains de plusieurs siècles antérieurs à lui, a soin de présenter sa rédaction bien revêtue de couleurs locales (cf. Welter, *op. cit.*, p. 116).

b) **Homiliae.** — Les homélies, intitulées *Fasciculus moralitatis* par le P. Coppenstein, O. P. qui les édita à Cologne en 1615, sont constituées par la réunion de trois séries d'homélies sur les évangiles des dimanches et fêtes.

Quoiqu'intitulées homélies par l'auteur, ces compositions, en dehors de l'introduction et de la prière finale, revêtent plutôt la forme de méditations; naturellement les *exempla* s'y retrouvent; on en compte cent cinquante dont quatre-vingt-quatre sont empruntés au Dialogue. Ici encore, Césaire est vraiment de son époque; il occupe même une place à part dans l'histoire de la prédication au moyen âge. Placé aux confins de deux périodes, il participe des deux à la fois : sa simplicité, un certain abandon dans l'exposé de ses idées l'apparente évidemment à l'âge précédent; d'autre part la méthode et les divisions dont il fait parfois l'essai annoncent l'âge de la scolastique. Les homélies, qui eurent jadis un succès considérable, sont encore précieuses pour l'histoire du dogme et de la piété médiévale.

c) **Diversarum visionum seu miraculorum Libri VIII.** — On ne possède actuellement que des fragments contenus dans trois manuscrits, dont le moins incomplet ne comporte que trois livres au lieu de huit. Une édition en a été donnée par A. Meister sous le titre *Die Fragmente der Libri VIII Miraculorum des Caesarius von Heisterbach*, Rome, 1901. Cette compilation a également pour but la formation à la piété; elle comporte près de deux cents récits, dont un quart sont un emprunt aux auteurs anciens, et qui ont pour objet l'eucharistie, la confession et la dévotion envers la Très Sainte Vierge.

K. Drescher, *Johann Hartliebs Uebersetzung des Dialogus Miraculorum von Caesarius von Heisterbach*, Berlin, 1929. — J. Greven, *Kleinere Studien zu Caesarius von Heisterbach*, dans *Annalen des Hist. Ver. f. Niederrhein*, t. 99 (1916), p. 1-35. — A. Kaufmann, *Caesarius von Heisterbach*, Cologne, 1862. — K. Langosch, article dans *Die Deutsche Literatur des Mittelalters, Verfasserlexikon*, Berlin, t. I, 344-370. — A. Meister, *Die Fragmente...* (cf. supra) et critique de ce travail par le P. Poncelet dans *Analecta bollandiana*, Bruxelles, 1902, t. XXI, p. 45-52. — A. Schönbach, *Ueber Caesarius von Heisterbach*, dans *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenchaften in Wien, Philo-Hist. Klasse*, t. 144 (1902), p. 1-93; t. 150 (1908), p. 1-51; t. 163 (1909), p. 1-90. — Ch. de Visch, *Bibliotheca scriptorum cistere.*, Cologne, 1656, p. 57, reproduit l'*Epistola catalogica*.

Joseph-Marie CANIVEZ.

CÉSAIRE DE TOURS (JEAN-BAPTISTE, ALEXANDRE POTIER), 1858-1922. — 1. *Œuvres*. — 2. *Doctrine*. — Capucin, entré en religion en 1879, prêtre en 1884. Lecteur de théologie dogmatique, maître des novices, définiteur, secrétaire provincial de la province capucine de Paris.

1. **Œuvres** : *Conférences mensuelles sur le Tiers-Ordre*, articles parus dans les *Études franciscaines*, chaque n° de l'année 1899 (12 numéros), rappellent institution, mission, sainteté, esprit du Tiers-Ordre franciscain. — *Retraites du mois*, sujets de méditation, parus dans *Annales franciscaines* de 1902 à 1908, 12 sujets par an. C'est une véritable somme de spiritualité chrétienne et franciscaine, digne d'être publiée à part. — *Conduite intérieure pour l'Office de la Très Sainte Vierge et les principaux exercices de piété*, Paris, librairie Saint-François, 1900, brochure in-32. Saint Léonard de Port-Maurice avait distribué la méditation des divers mystères de la Passion pour la récitation des différentes heures du bréviaire. Cette brochure essaie de rendre le même service pour l'Office de la Sainte Vierge durant le cours de la semaine. — *Notice biographique sur le T. R. P. Prosper de Martigné*, Paris, 1902, in-8° de 50 p. avec portrait. — *Notice biographique sur le T. R. P. Adolphe de Bouzillé*, Couvin, 1904, in-8° de 54 p. avec portrait. — *Le Chemin de Croix du Soldat, par un aumônier militaire* (le P. Césaire était aumônier militaire de Péan, hôpital de Paris), Paris, librairie Saint-François, 1914, 16 p. — *L'apôtre séraphique. Traité d'éloquence franciscaine*, Paris, 1919, in-8° de 220 p., conseils très pratiques et très surnaturels à l'adresse des prédicateurs de missions et de retraites. — *La perfection séraphique, d'après saint François*, 1re éd., Paris, Couvin, 1919, in-8°, 192 p. (extrait des *Études franciscaines*, 1912); 2e éd. Paris, librairie Saint-François, 1922, in-8°, 236 p.; 3e éd. collection « Il Poverello » Paris, Gembloux, 1930, in-12, 310 p.

2. **Doctrine spirituelle.** — La doctrine spirituelle du Père Césaire de Tours a été, comme celle de beaucoup d'auteurs de l'époque contemporaine dispersée dans les différentes revues dont il fut un collaborateur très estimé. Mais, plus heureux que d'autres, l'auteur de ces innombrables articles a pu faire une synthèse de toute sa pensée en un volume : *La perfection séraphique, d'après saint François*. L'idée maîtresse du livre est la suivante : la perfection chrétienne consiste essentiellement dans la conformité totale de la volonté humaine avec la volonté divine, sous l'influence de la charité répandue en nos cœurs. La perfection séraphique n'ajoute ni ne retranche rien

à la perfection chrétienne : elle consiste seulement en une modalité. Pour obtenir la perfection séraphique, la charité se spécialise et s'intensifie ; elle se spécialise dans un objet, le plus expressif de l'amour : Jésus crucifié ; elle s'intensifie dans ses actes pour produire un amour très ardent de Jésus crucifié : c'est à cause de cette intensité qu'on l'appelle perfection séraphique.

La façon dont le P. Césaire a développé cette idée est assez personnelle. Les événements, racontés d'après les documents primitifs, et les lieux de la vie de saint François servent de cadre pour mettre en évidence la doctrine spirituelle. Nous avons ainsi la perfection séraphique, vécue d'abord et formulée ensuite. Voici d'ailleurs comment, d'après l'auteur lui-même, formulation et pratique viennent s'encadrer dans la vie de saint François : 1° Préparation à la perfection séraphique : Assise. — 2° Vocation à la perfection séraphique : Saint-Damien. — 3° Rayonnement de la perfection séraphique : La Portioncule. — 4° Consommation de la perfection séraphique : l'Alverne. — 5° Pérennité de la perfection séraphique : la colline du Paradis.

CONSTANTIN DE PLOGONNEC, O. M. Cap.

CÉSAR DU SAINT-SACREMENT. Carme déchaussé, 1616-1688. — César ou Césaire Friche naquit à Vic-sur-Seille (Moselle), le 10 octobre 1616 ; il fit profession au couvent de Nancy, le 28 mai 1634. Au cours de sa vie religieuse, il fut appelé à diverses charges, notamment celle de visiteur général, gouverna successivement les prieurés de Gerbéviller, Metz, Charenton, Arras, et réalisa la fondation de Vic-sur-Seille. Il fit partie pendant quelque temps de la communauté érémitique de Marlagne, en Belgique. Homme de grande oraison, le Père César joignit aux pratiques d'une rude observance religieuse des veilles prolongées qu'il consacrait à la prière. Directeur éclairé, de jugement très sûr, plein de charité en même temps que de fermeté, il s'appliquait à conduire les âmes vers la perfection par les voies droites et sûres. Durant son long séjour aux couvents de Paris et de Charenton, il fut l'un des pénitenciers les plus écoutés des courtisans dont il obtenait jusqu'à des restitutions d'argent. Le Père César dut à l'estime du maréchal de Bellefonds d'être mis en rapport avec Madame de la Vallière : il l'aida dans son retour à Dieu et la dirigea de 1672 à 1674, jusqu'à son entrée au Carmel. Très attaché à la vie religieuse il refusa plusieurs évêchés qui lui furent offerts. Il mourut le 21 mai 1688 à Paris, laissant deux opuscules qui furent édités après sa mort : *La prière du pécheur pénitent ou l'esprit avec lequel il doit réciter l'oraison dominicale*, Paris, 1690.

La journée sainte ou méthode pour passer saintement la journée, Paris, 1692.

Martial de Saint-Jean-Baptiste, *Bibliotheca script. Carm.-Excalc.*, Bordeaux, 1730, p. 65. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Orléans, 1752 et Rome, 1927, t. I, col. 307-308. — Louis de Sainte-Thérèse, *Annales des Carmes Déchaussés de France*, Paris, 1665, passim. — *Catalogus chronologic. et histor. Carmelit. Discal. Provinciae Parisiensis*, ms. 1155, Biblioth. de l'Arsenal, fol. 94. — *Délibérations capitulaires du Couvent de Charenton*, Archives Nationales, LL 1499, passim. — *Journal des Savants pour l'année 1690*, tome XVIII, Amsterdam, 1691, p. 575-576. — J. Lair, *Louise de la Vallière et la jeunesse de Louis XIV*, Paris, 1907, p. 285. — Erlau, *Louise de la Vallière*, 1931.

P. JEAN-MARIE DE L'ENFANT-JÉSUS, O. C. D.

CESARI (ANTOINE). — Né à Vérone le 16 janvier 1760 d'une modeste famille, il entra tout jeune dans la Congrégation de saint Philippe Néri, et lorsqu'elle fut dissoute en 1810, il continua d'exercer avec zèle le ministère sacerdotal dans l'église de S.-Fermo. Il mourut le 1er octobre 1828 à Ravenne où il se trouvait en voyage. Sur son épitaphe, on écrivit ces mots : « Par sa vie et par ses écrits, il défendit victorieusement la langue d'Italie et la foi au Christ ».

Le P. Cesari fut en effet un des premiers et des plus illustres représentants de cette école « puriste » qui lutta avec tant d'ardeur pour la défense de la langue italienne. Mais son activité littéraire ne fut pas uniquement profane : à côté de ses traductions de Cicéron, d'Horace ou de Terence, on trouve celles de l'Imitation, de l'Apologie de S. Grégoire de Nazianze, de divers livres du Nouveau Testament, et un grand nombre de biographies, de poésies spirituelles, de sermons et panégyriques. Il écrivit encore les œuvres suivantes : 1° *Vita di Gesù Cristo, con 17 orazioni*, 5 vol., Vérone, 1817. 2° *Esercizi a Gesù Nazareno*, 1819. 3° *Ragionamenti sulla Passione di Gesù Cristo*, Vérone, 1819. 4° *Lezioni storico morali intorno alla vita di alcuni Santi*, 7 vol., Milan, 1815-1817. 5° *Fiori di Storia ecclesiastica*, 3 vol., 1828 (inachevé). 6° *Dissertazione sopra i beni grandissimi che la religione cristiana porta a tutti gli stati degli uomini*, 1828.

Hurter, *Nomenclator litterarius*, 1911, V, p. 935. — Villa Rosa, *Memorie degli Scrittori filippini*, Naples, 1837-1842, I, p. 90-104, II, p. 15-17. — G. Bonfante, *Vita di Antonio Cesari, Bibliografia cesariana*, Vérone, 1857. — Cf. *Giornale storico d. lett. ital.* 1929, et *Guarda*, novembre 1928.

Paul AUVRAY.

CHADUC (BLAISE), prêtre de l'Oratoire. — Né en 1608 à Riom en Auvergne, Chaduc entra le 28 janvier 1629 à la maison de Paris, d'où il est allé achever son année d'institution à Orléans. Il fut dix ans employé dans les collèges comme régent ou comme préfet, vingt-deux ans supérieur en différentes maisons, Beaune en 1641, Troyes en 1651, Boulogne en 1654 où il était encore théologal en 1661, Dijon en 1664, Orléans et Tours. Lui-même nous apprend, qu'il prêcha vingt-quatre carêmes, quelques dominicales, six octaves du Saint-Sacrement, deux de l'Assomption, quatre des morts (*Déclaration de son état donnée en 1673*).

Il composa : *Lettre d'un théologien à un sien ami sur l'usure*, et surtout, ce qui lui vaut une place ici, *Dieu-Enfant ou le mystère ineffable du Fils de Dieu anéanti en la condition des enfants et de l'obligation particulière des chrétiens à la dévotion de la divine Enfance*, in-12, Lyon, 1682. Ce livre est un écho des relations qu'il eut avec la Vénérable Marguerite du Saint-Sacrement, carmélite de Beaune, 1619-1648, dont il était le confesseur et dont il écrivit une vie abrégée restée manuscrite. Faisant l'*Oblation au Saint Enfant Jésus* de son livre, il dit : « Je le mets à vos pieds comme un hommage de mon éternelle servitude à votre grandeur anéantie ». Il traite en douze sermons de « ce mys-

tère si peu connu que celui de l'enfance de Jésus-Christ et que personne n'a traité à fond » (Préface). Il y voit « trois anéantissements adorables en la personne du Fils de Dieu prenant la forme de serviteur : celui de la divinité en l'humanité qui constitue un Homme-Dieu; celui de l'humanité dans l'Enfance qui fait un Dieu enfant et celui de son enfance dans la pauvreté qui fait un Dieu pauvre » (p. 11). Il écrit : « De tous les états de la vie voyagère du Fils de Dieu, celui de son enfance a été le plus souverainement adorant la grandeur de son Père » (p. 81). Il a de très belles pages pour expliquer ceci : « Comme les sacrements... de même les divers états et mystères de la vie voyagère du Sauveur, outre la sainteté qui leur est commune ont une grâce propre et particulière » (p. 36). Jésus dans sa crèche a adoré son Père de quatre manières : par son être, l'usage de sa vie, la destruction de sa vie, la destitution des facultés d'agir : « Pourquoi cet état d'une vie inutile pendant tant d'années? pour reconnaître hautement que toutes les créatures sont inutiles à Dieu son Père... nous apprendre par son exemple cette espèce de culte religieux que nous devons à Dieu... dans la destitution de nos forces... par les maladies » (p. 91).

Dans l'exposé de sa dévotion à l'Enfant Jésus, il reste donc fidèle à « l'esprit » du P. de Bérulle et du P. de Condren, il en garde souvent les expressions, il conserve la conception avant tout théocentrique de l'école française. *La Famille du Saint Enfant Jésus*, instituée par la Vénérable Marguerite de Beaune, qu'il voit répandue dans toutes les principales villes de France (p. 124), nous fait une obligation « de nous lier à ce mystère d'une dévotion particulière » (p. 125). Il mourut à Paris le 18 janvier 1694 à l'âge de 87 ans.

Batterel, *Mémoires domestiques*, t. III, p. 454. — H. Bremond, *L'école française*, p. 512 sq., surtout 541. — Deberre, *Histoire de la Vénérable Marguerite du Saint-Sacrement, carmélite de Beaune*, Paris, 1907, p. 76, 240. — P. Dudon, *La dévotion à l'Enfant Jésus d'après le P. Parisot de l'Oratoire*, dans R A M., avril 1930, p. 135. — Antoine Marie de la Présentation, C. D., *Vie de la Vén. Servante de Dieu, Marguerite du Saint-Sacrement du Carmel de Beaune*, in-12, Bar-le-Duc, 1930.

Auguste Molien.

CHAFFOY (Claude-François-Marie **PETIT-BENOIT DE**), évêque de Nimes. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. Vie. — Né à Besançon en 1752, il entre au séminaire de Saint-Sulpice en 1769. En 1777, Mgr de Durfort, le choisit comme vicaire général, avec la charge spéciale des études ecclésiastiques. Il allait collaborer avec Franchet de Rans, auxiliaire de l'archevêque et son remplaçant (1792-1802), et Frère de Villefrancon, futur archevêque de Besançon. Au début de la Révolution, Chaffoy s'exile à Soleure avec Mgr de Durfort, qui y meurt bientôt. Alors Chaffoy vient habiter Cressier, près de la frontière de son archidiocèse. Pendant 5 ans, comme Rans, Villefrancon, Receveur et tant d'autres, il se dévouera corps et âme pour les prêtres exilés et pauvres, et administrera Besançon (Il laissera une *Notice* sur *les prêtres confesseurs de la foi dans le diocèse de Besançon*). En 1796, il rentre avec l'abbé Bascoffe et Jeanne-Antide Thouret, institutrice-adjointe et garde-malade bénévole. Après 2 ans de vie cachée et héroïque, pour commencer la réorganisation de la vie chrétienne. Chaffoy, avec Jeanne-Antide, fonde les « sœurs du bouillon et des petites écoles », noyau de la congrégation des sœurs de la Charité de Besançon et de Naples, pour « l'instruction des enfants et le soulagement des pauvres »; il aide, avec Bascoffe, Mme Jacoulet (Mère Marie-Joseph) à l'établissement de la Sainte-Famille; enfin, de toute son activité, il travaille à la reconstitution des sœurs hospitalières de Saint-Jacques. En 1802, Le Coz, ancien évêque constitutionnel d'Ille-et-Vilaine, était nommé à Besançon. Chaffoy refuse de participer à son administration. Désormais, il ne s'occupera que de diriger ses Hospitalières, étant pour elles « le père le plus sage et la mère la plus tendre » (Lettre des sœurs au Cal. Mathieu, en tête des *Œuvres*). En 1817, Louis XVIII le choisit pour le diocèse reconstitué de Nimes. Les tractations diplomatiques entre Rome et Paris au sujet du Concordat n'aboutirent qu'en 1821. Le nouvel évêque est sacré le 21 octobre 1821. Il avait jusque là continué à diriger ses filles spirituelles et les congrégations que lui avait confiées Durand, vicaire capitulaire à la mort de Le Coz (1815) : la Sainte-Famille et les sœurs de Charité. Des difficultés graves s'élevèrent entre de Pressigny et la mère Thouret, où Chaffoy fut mêlé. A Nimes, ses occupations d'évêque l'absorbèrent bientôt. Créer une administration, bâtir, lutter dans « un diocèse à moitié protestant », catéchiser, secourir la misère (il présidera à la fondation de la première conférence de Saint-Vincent de Paul, l'« Association catholique des visiteurs des pauvres »), telle fut la tâche de Chaffoy, à Nimes. Il s'y donna tout entier et s'entoura de collaborateurs dévoués, comme Emmanuel d'Alzon, futur fondateur des Assomptionnistes. Chaffoy mourut le 29 septembre 1837.

2. Œuvres. — On possède de Chaffoy de « nombreux manuscrits, sermons, discours, exhortations, lettres et avis particuliers, écrits de sa main, déposés aux archives de l'hospice » Saint-Jacques et du séminaire de Besançon. Une partie en a été publiée : *Œuvres spirituelles de Mgr. de Chaffoy*, recueillies et mises en ordre par J.-B. Bergier, missionnaire de Beaupré, 3 vol. in-12, Besançon, 1856-1857. Le premier volume contient des *Avis particuliers aux religieuses*; en fait, c'est une série d'instructions sur la vocation et les « vertus religieuses et hospitalières ». Le second est un choix de *Lettres spirituelles* à des religieuses de Besançon, Neuchâtel, Salins, Arbois, Pontarlier, etc.; correspondance abondante surtout à partir de 1815. Dans le troisième, il y a des *Discours et exhortations*, des *Avis de direction aux supérieures* et 12 *Méditations*. Ces *Méditations*, l'éditeur en convient, trouvées dans les notes de l'évêque, ne sont pas de lui. Nous venons de découvrir que Chaffoy les avait puisées, telles quelles, dans les *Considérations sur les devoirs des personnes qui sont engagées par leur état à servir les malades dans les hôpitaux*, du génovéfain Chartonnet, Paris, 1703. Les *Avis de direction* ne sont que des lettres détachées sans trop de raison de la correspondance, elles valent par les sages conseils et la vraie formation qu'elles donnent « contre le danger auquel l'exercice de l'autorité expose ceux qui en sont chargés » (t. III, p. 277).

Chaffoy avait édité un *Recueil de sujets de lectures et de méditations sur les principaux points de la vie*

spirituelle, propres à des communautés religieuses, tiré en partie des œuvres du P. Judde, Besançon, 1815; 2e éd., Nîmes, 1834; 3e, Besançon, 1864; sorte de manuel, de cahier des instructions et des vertus de la jeune religieuse, composé pendant le siège de Besançon (1815).

Avec le P. Médaille, dont à 85 ans, le bon évêque suit encore les *Méditations*, avec Chartonnet, avec « le petit Père Judde » dont il rappelle fréquemment la lecture à ses Hospitalières, avec saint François de Sales dont il recommande l'*Introduction à la vie dévote*, et surtout avec l'*Imitation* (« Quelle riche pharmacie spirituelle que l'*Imitation*... Il n'y a pas de maladie de l'âme pour laquelle on n'y trouve d'excellents remèdes », t. II, p. 484; t. III, p. 412), nous avons les auteurs préférés du directeur éclairé que fut Chaffoy. Sa doctrine n'a, en fait, rien d'original, il l'avoue simplement : « J'ai mis toute ma science dans le P. Judde » (t. II, p. 138); ou encore : « Je suis un pauvre juge en fait de voies extraordinaires » (p. 91); cependant sa bonhomie et son expérience, l'intérêt porté à chaque âme, son bon sens et sa finesse qui percent à jour les petites rivalités de couvents et les retours de l'amour-propre, ses encouragements et ce tour familier qu'il sait prendre pour faire accepter avec le sourire ses rappels à la perfection, son surnaturel enfin, rapprochent sa direction de celle de saint François de Sales. Ses lettres peuvent encore aujourd'hui être utiles dans bien des communautés.

A. Couderc de Latour-Lisside, *Vie de Mgr. de Chaffoy, ancien évêque de Nîmes*, Nîmes, 1856, 2 vol. in-8°. — L. Loye, *Histoire de l'église de Besançon*, t. IV-VI, Besançon, 1902-1903; (t. IV, p. 276-278, 2 lettres de Chaffoy datées de 1832). — F. Trochu. *La Bienheureuse Jeanne-Antide Thouret*, Lyon-Paris, 1933. — Mgr. Besson, *Vie de la R. Mère Marie-Joseph, fondatrice et première supérieure générale de la Congrégation de la Sainte-Famille de Besançon*, 2e éd. Besançon, 1877; (2 lettres de Chaffoy y sont reproduites, p. 441-444). — M. A. Germain, *Histoire de l'église de Nîmes*, Paris-Nîmes, t. II, p. 470 ss. — S. Vailhé, *Vie du P. Emmanuel d'Alzon*, Paris, 1926, t. I.

André Rayez.

CHAHU (Philippe), jésuite, 1602-1679. — Né à Tours le 6 août 1602, entré dans la Compagnie de Jésus le 3 septembre 1620, Philippe Chahu a eu dans son ordre une brillante carrière. Successivement professeur de philosophie et de théologie, recteur du collège de Tours, du noviciat de Rouen et du collège de Clermont à Paris, il passa les dernières années de sa vie dans la maison professe de Paris, où il mourut le 28 mars 1679.

Il laissa quelques ouvrages estimés de spiritualité, en particulier sur la bonne mort : *Manière de se préparer à la bonne mort*, Rouen, 1648; *Les heures de la bonne mort*, Paris, 1659; *Le tableau de la bonne mort représentant la manière de se préparer à bien mourir*, Paris, 1659. Mais il a écrit sur les sujets les plus divers : *Manuel de dévotion*, Rouen, 1646; *Avant-goût du paradis ou Entretiens familiers de Notre-Seigneur après la sainte communion*, Paris, 1653; *Le secret de la prédestination sur le petit nombre des élus et sur la plus grande multitude des réprouvés...*, Paris, 1669; *Traité de l'oraison dominicale*, Paris, 1657.

Le principal de ses ouvrages, La *Science du Salut*, Paris, 1655, dédié au chancelier Séguier, est divisé en trois parties qui traitent de l'oraison, de la fuite du mal et de la poursuite du bien. La première partie du livre, légèrement transformée, était publiée à part : *De l'excellence de l'oraison mentale*, Paris, 1655. Le P. Chahu avait traduit *La simplicité chrétienne et quelques œuvres spirituelles* de Savonarole, Paris, 1672.

C. Sommervogel, *Bibliothèque...*, t. II, col. 1029-1030.

Marcel Viller.

CHAIGNON (Pierre) jésuite, 1791-1883. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. **Vie.** — Pierre Chaignon naquit à Saint-Pierre-sur-Orthe (Mayenne) le 28 octobre 1791. Ses parents eurent soin de le faire baptiser par un prêtre insermenté. L'enfant prit ses premières leçons de latin auprès d'un de ses oncles, prêtre vénérable qui avait dû, pendant la Révolution, s'exiler en Espagne : il fit ses humanités à Evron et à Château-Gontier. Après six années passées comme professeur dans l'institution de l'abbé Liautard, berceau du collège Stanislas (1810-1816), il entra au séminaire Saint-Sulpice. Prêtre le 5 juin 1819, il obtint, la même année, par l'intermédiaire de l'abbé J.-B. Bouvier, qui sera plus tard évêque du Mans, l'autorisation d'entrer dans la Compagnie de Jésus. Après son noviciat à Montrouge, il est successivement professeur à Bordeaux, puis à Sainte-Anne d'Auray. Les ordonnances de 1828 le trouvent préfet des études à Montmorillon. Il devient prédicateur à Laval, puis en 1830 passe une année au collège de Fribourg en Suisse. Dès 1833 il inaugure ce ministère si fécond des retraites sacerdotales auquel il va désormais se consacrer tout entier. Il fonde en 1839 la résidence d'Angers, à laquelle il restera attaché jusqu'à la fin, sauf durant le concile du Vatican, où il remplacera quelques mois le supérieur du grand séminaire de Blois qui avait été appelé à Rome comme théologien. C'est à Angers qu'il mourut le 20 septembre 1883.

2. **Œuvres.** — Le P. Chaignon a prêché plus de 300 retraites sacerdotales et d'autres retraites sans nombre. Les ouvrages spirituels qu'il composa ne sont que le prolongement de son apostolat auprès du clergé. Le meilleur est sans doute *Le Prêtre à l'autel*, Angers, 1853, souvent réédité et traduit. Le *Nouveau cours de méditations sacerdotales*, 5 vol., Angers, 1857, condense la substance de son enseignement oral; il est encore apprécié aujourd'hui. L'auteur en adapta la doctrine à d'autres classes de lecteurs dans les deux ouvrages suivants : *La Méditation ou le chrétien sanctifié par la pratique de l'oraison mentale*, 3 vol., Angers, 1865; *Méditations religieuses ou la perfection de l'état religieux, fruit de la parfaite oraison*, 3 vol., Angers, 1869.

Il faut citer encore des ouvrages de moindre étendue : *Le Salut facilité aux pécheurs par la dévotion au Très Saint Cœur de Marie dans l'archiconfrérie de Notre-Dame des Victoires*, Angers, 1841, écrit à la demande de M. Dufriche-Desgenettes; *La Paix de l'âme*, Angers, 1881; *Le Ciel ouvert*, Angers, 1883; des brochures sur le jubilé, 1854, 1860, 1865, 1869, ou celles qu'il écrivit pour recommander les œuvres de piété

qu'il avait fondées, comme la Société de Saint-Joseph pour le soulagement et la délivrance des prêtres défunts, l'Œuvre de Saint-Michel en faveur des défunts, l'Association du Cœur agonisant de Jésus et de la Compassion de Marie...

X. Séjourné, *Vie du R. P. Pierre Chaignon*, Paris, 1888. — Mgr Freppel, *Eloge du P. Chaignon* (*Œuvres*, Paris, 1886, t. IX, p. 1-20). — C. Sommervogel. *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*... t. II, col. 1030-1035.

Aloys POTTIER, S. J.

CHAÎNES (voir FLORILÈGES).

CHAÎNES DE PÉNITENCE (voir CEINTURES).

CHAÎNES D'ESCLAVAGE (voir ESCLAVAGE).

CHAIR. — 1. *Enseignement de l'Écriture.* — 2. *Chez les auteurs spirituels. Quelques aspects.* — 3. *Conclusion.*

I. — ENSEIGNEMENT DE L'ÉCRITURE.

C'est surtout le Nouveau Testament, et tout particulièrement saint Paul, qui nous mettent en garde contre les dangers de la chair. Pour comprendre leurs enseignements sur ce sujet, il convient de rechercher rapidement ce que l'Ancien Testament dit de la chair.

1. **L'Ancien Testament.** — Le mot hébreu : *bâsâr*, dont se sert la Bible, est rendu dans les Septante par trois mots grecs : σάρξ, κρέας, σῶμα (nous avons aussi plus rarement : χρῶς, ἄνθρωπος, βροτός;...). Ces traductions indiquent les divers sens que revêt le terme. Il désigne d'abord la « viande » des animaux qu'on mange ou qu'on offre en sacrifice (les Septante disent alors ordinairement κρέας, très rarement σάρξ). Il s'applique aussi à la matière vivante (σάρξ) qui, avec les os, constitue le corps de l'homme ou des animaux. Il désigne tout ce qui a vie animale (souvent alors πᾶσα σάρξ). C'est encore le corps humain (quelquefois σῶμα, plus ordinairement σάρξ), envisagé en certains cas comme une substance matérielle, sensible; relevons deux emplois plus caractéristiques : circoncire la chair de son prépuce (*Gen.* 17, 11, 13, 14, 23, 24, etc.); chair (et os) signifie une relation de parenté (*Gen.* 29, 14, ἐκ τῶν ὀστῶν μου καὶ ἐκ τῆς σαρκός μου), que produit la descendance d'une même chair. Le mot désigne enfin soit la nature humaine, soit l'humanité tout entière (alors ordinairement πᾶσα σάρξ), considérées souvent l'une et l'autre dans leur faiblesse et par opposition à Dieu (cf. *Ps.* 78, 39; *Is.* 31, 3; *Dan.* [Bel et le dragon], 14, 4). Le contraste est spécifiquement marqué par l'expression plus récente « chair et sang » (*Eccli.* 14, 18; 17, 26).

Nous devons remarquer dans le vocabulaire des Septante leur répugnance à appliquer le mot σάρξ à d'autres qu'à des hommes. Dans les dernières significations nous rencontrons une certaine valeur morale : la fragilité, l'impuissance de l'homme comparé à Dieu; nous ne pensons pas que, de soi, le mot implique une idée de corruption (même en *Gen.* 6, 3 et 12).

Dans la littérature juive post-biblique, soit chez les rabbins, soit dans les livres apocryphes, chair est employé avec les mêmes significations (*Hénoch*, 108, 17, qui oppose chair et esprit pourrait bien être une interpolation chrétienne), sauf dans le quatrième livre des Macchabées (7, 18) : « Ceux qui de tout cœur s'appliquent à la piété, ceux-là seuls peuvent dominer les passions de la chair (τα τῆς σαρκὸς πάθη) ». Il n'est pas étonnant de rencontrer dans cet écrit stoïcien un écho des doctrines stoïciennes qui opposaient l'âme à la chair, foyer et sujet des sensations et des jouissances corporelles et qui stigmatisaient les τοῦ σώματος πάθη et les ἐπιθυμίας τῆς σαρκός. Cette parenté dans les expressions et la pensée atteste l'influence exercée par la philosophie courante sur le Judaïsme helléniste.

2. **Le Nouveau Testament.** — Chez saint Paul et dans les autres livres du Nouveau Testament, « chair » se présente, soit en opposition avec d'autres mots et d'autres réalités, soit seul; l'étude de ces emplois à l'état isolé nous permettra de mieux déterminer la valeur des autres emplois, en contraste.

A. *Sens du mot séparé.* — Voici les diverses significations de σάρξ employé seul. Chair (animale ou humaine) à dévorer (au pluriel : *Jac.* 5, 3; *Apoc.* 17,16; 19, 18, 21). L'élément qui, avec les os, constitue un corps matériel; (*Luc*, 24, 39). Tout corps matériel (*1 Cor.* 15, 39) σάρξ puis σῶμα, (*Jud.* 7, peut-être avec une nuance infamante). Le corps humain, sujet à la maladie (*Gal.* 4, 13, et 14; peut-être aussi *2 Cor.* 12, 7; *1 Cor.* 7, 28). Le siège de la circoncision (expression traditionnelle mais suggérant ici quelque dépréciation, *Rom.* 2, 28; *Eph.* 2, 11; *Col.* 2, 11, 13; *Gal.* 6, 13). Avec une référence explicite à *Gen.* 2, 24 : le corps unique que réalisent deux époux (*Mat.* 19, 5 = *Marc*, 10, 7; *Eph.* 5, 31; *1 Cor.* 6, 16); le moi que constitue l'époux uni à l'épouse (*Eph.* 5, 29: et 30, après μέλη ἐσμὲν τοῦ σώματος αὐτοῦ. plusieurs manuscrits portent : ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ). Les liens de parenté (*Rom.* 9, 3; 11, 14; *Heb.* 12, 9). Le corps du Christ (avec l'accent sur la matière du sacrifice : *Rom.* 8, 3; *Eph.* 2, 14; *Col.* 1, 22; *Heb.* 10, 20; *I Pet.* 4, 1; avec l'accent sur la nature humaine matérielle et fragile : *1 Tim.* 3, 16; *Rom.* 8, 3; *Joh.* 1, 14; *1 Joh.* 4, 2; *2 Joh.* 7; un des éléments de l'eucharistie ; *Joh.* 6, 51-54, 55, 56). L'humanité (expression biblique πᾶσα σάρξ : *Luc*. 3, 6 citant *Is.* 40, 5; *Act.* 2, 17 = *Joel*, 2, 28; *Rom.* 3, 20 [*Ps.* 118, 2]; *Gal.* 2, 16; *Joh.* 17, 2; peut-être toute créature : *Mat.* 24, 22 = *Marc*, 13, 20). La personne humaine, mais souvent avec l'accent sur son corps matériel, visible et sensible (*Act.* 2, 26, 31; *Gal.* 5, 24; *Col.* 1, 24; 2, 1 et 5; [cf. *1 Cor.* 5, 3]; *2 Cor.* 4, 11; 7, 5). Le temps et le lien de la vie terrestre (*Phil.* 1, 22; *Gal.* 2, 20; *2 Cor.* 10, 3; *Heb.* 5, 7; *1 Pet.* 4, 2).

Dans tous ces cas le terme ne suggère aucune qualification morale, encore moins aucune note péjorative; tout au plus parfois met-il en relief le côté matériel et transitoire de la vie humaine, condition qui n'a rien d'infamant puisque le Seigneur a voulu l'assumer.

B. *Sens du mot en oppositon avec d'autres éléments.* « Chair » se présente aussi en opposition avec d'autres éléments de l'homme : oppositions originairement d'ordre physique, mais qui prennent une valeur morale.

Ce sont d'abord l'élément matériel et l'élément spirituel constituant la nature humaine qui sont mis en oppposition, opposition qui apparaît si peu dans

l'Ancien Testament (A. J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Evangile*, Paris, 1932, p. 197). La chair est opposée *a*) soit à l'âme (*1 Cor.* 5, 5, cf. Allo, *La première épître aux Corinthiens*, Paris, 1935, p. 122 sqq., πνεῦμα désigne ici l'âme; *2 Cor.* 7, 1 : un πνεῦμα capable de corruption s'applique à l'âme et non à notre faculté spirituelle, animée par le Saint-Esprit, cf. Allo, *Deuxième épître aux Corinthiens*, Paris, 1937, p. 187 sq.; *Mat.* 26, 41 = *Marc*, 14, 38, cf. *Jac.* 2, 26), *b*) soit à la conscience, συνείδησις (*Heb.* 9, 13; *1 Pet.* 3, 21; pour cette souillure de la chair : *Jud.* 8; 23). L'opposition à la raison, à l'intellect, au νοῦς, ou à l'homme intérieur, ὁ ἔσω ἄνθρωπος (*Rom.* 7, 22, 23 et 25), que saint Paul considère du point de vue moral, ressortit de soi à l'ordre physique.

Nous retrouvons, exprimée ou sous-entendue, la classique opposition biblique entre l'humanité (la chair) et Dieu, contraste plus énergiquement accusé quand le divin est appelé πνεῦμα. Cette opposition est encore, de soi, purement physique; elle commence à prendre une valeur morale dans la mesure où l'on insiste sur la faiblesse de la chair, infirmité qui l'expose au péché. « Chair et sang » sont employés pour désigner la nature ou les puissances uniquement humaines, opposées à Dieu ou aux créatures angéliques (*Mat.* 16, 17; *Gal.* 1, 16; *1 Cor.* 15, 50; *Heb.* 2, 14; *Eph.* 6, 12). La nature humaine du Christ opposée, soit à sa nature divine, soit aux manifestations de la divinité, est appelée chair (*Rom.* 1, 3; 9, 5; *1 Tim.* 3, 16; *1 Pet.* 3, 18). Chair et esprit qualifient l'opposition entre la nature et la grâce (*Joh.* 1, 13; 3, 6; 6, 63). Les biens matériels (charnels) s'opposent aux biens spirituels (*Rom.* 15, 27; *1 Cor.* 9, 11, de même que les maîtres suivant la chair, aux maîtres dans le Seigneur, *Eph.* 6, 5 = *Col.* 3, 22; *Philem.* 16). Il convient aussi d'opposer les grandeurs humaines, les grandeurs de chair, honorables et estimables, aux valeurs spirituelles, à la force qui vient de Dieu (*Phil.* 3, 3, 4; *2 Cor.* 11, 18, 21 et 22; 10, 4). Chair indique également la fragilité de l'homme (*1 Pet.* 1, 24, citant *Is.* 11, 6, 7), son incapacité de comprendre les vérités spirituelles (*Rom.* 6, 19).

Désignant le contraire de l'Esprit, de l'économie chrétienne, chair s'applique à tout ce qui se trouve en dehors de l'ordre chrétien (*Rom.* 7, 5; 8, 9; *Gal.* 4, 23-30; *1 Cor.* 10, 18; *Rom.* 4, 1; 9, 8; *Heb.* 7, 16; 9, 10).

Dans le domaine de la connaissance de la foi, toute science charnelle est déficiente et elle devient mauvaise dans la mesure où elle empêche la science spirituelle (*2 Cor.* 1, 12; 5, 16 et 17; *Joh.* 6, 63; 8, 15; *1 Cor.* 1, 20, 26, 2, 6 et 13; sincérités successives : *2 Cor.* 1, 17).

C. *La chair, principe de péché.* — Voici que charnel commence à devenir une épithète infamante, presque l'équivalent de pécheur : charnels en raison de leurs divisions, les Corinthiens que reprend S. Paul (*1 Cor.* 3, 1, 3); charnel, asservi au péché, l'homme dépourvu de la grâce divine (*Rom.* 7, 14); la chair produit, comme ses œuvres propres, toutes les espèces de péchés contre Dieu, contre le prochain et contre soi-même (*Gal.* 5, 19-21); les convoitises de la chair mènent la guerre contre l'âme (*1 Pet.* 2, 11); s'abandonner à la chair est se livrer passivement à l'action du péché (*Rom.* 7, 5; *Eph.* 2, 3, et 11) et ensemencer en soi-même un germe de corruption, excluant la vie éternelle (*Gal.* 6, 8). Au contraire celui qui est incorporé au Christ se débarrasse de ces sujétions de la chair (*Rom.* 13, 14; *Gal.* 5, 16, 24; *Col.* 2, 11). La chair est donc conçue comme un principe mauvais, ayant sa dialectique propre (*Col.* 2, 18, 23; *Gal.* 3, 3), comme une règle de conduite contraire à l'esprit chrétien (*2 Cor.* 10, 2, 3; *Rom.* 8, 12, 13; *2 Pet.* 2, 10).

Notons en passant que les péchés attribués à la chair ne sont presque jamais (sauf *2 Pet.* 2, 18) ceux que, dans notre langage conventionnel, nous appelons les péchés de la chair.

Mais comment la chair, qui de soi n'est pas mauvaise, peut-elle être un principe de péché? S. Paul le montre, s'il ne l'explique, dans un passage capital de l'épître aux Romains (7, 14-8, 8), qu'il faut compléter et éclairer par *Gal.* 5, 13 et 16-24. C'est, instituée par un chrétien illuminé par l'Esprit, l'analyse psychologique de l'homme s'affrontant à la loi de Dieu. Il sent en lui un double instinct et une double tendance. Dès que la Loi divine lui est présentée il perçoit dans la partie spirituelle de son moi, dans sa raison, dans son homme intérieur, une vraie sympathie pour cette loi et c'est d'une volonté sincère, mais inefficace, qu'il veut le bien (*Rom.* 7, vv. 25, 23, 22, 16, 18, 19, 21). Cependant cette velléité est mise en échec par l'autre partie de son moi, par la chair : celle-ci se trouve asservie au péché qui réside en elle; incapable de se soumettre à la loi de Dieu, elle la frappe de stérilité, elle fait de l'homme un ennemi de Dieu : corps de mort elle n'a d'inclination que pour la mort (*Rom.* 7, vv. 23, 25, 17, 20, 24; 8, vv. 3, 6, 7). Seule la grâce de Dieu permet de maîtriser cet ennemi domestique (*Rom.* 7, 25), non de le désarmer et de le réduire définitivement. Même régénéré, l'homme peut encore donner prise à la chair (*Gal.* 5, 13); il ressent toujours en lui les instincts opposés de la chair et de l'esprit (*Gal.* 5, 16 et 17; *Rom.*, 8, 5, 9), il peut retomber sous son empire.

Cette analyse suscite plusieurs problèmes.

L'homme dont Paul décrit si tragiquement la détresse est-il uniquement le Juif aux prises avec la Loi ou le païen avant la régénération? Nous pensons que ces notations concernent tout homme, même en possession de la grâce, prenant conscience de sa faiblesse et des lourdes exigences de la Loi divine L'accent, si intensément pathétique, du passage dénote une expérience personnelle et actuelle. Tous les commentateurs reconnaissent qu'un chrétien, un S. Paul, ont pu éprouver les sentiments décrits. L'apôtre ne se lasse pas de mettre ses fidèles en garde contre les embûches de la chair. C'est une loi générale que les biens surnaturels, qui nous sont acquis par la Rédemption, ne nous procurent sur les puissances ennemies, péché et mort, que des victoires momentanées et précaires; de même dans la lutte contre la chair : le triomphe définitif, le salut complet n'est acquis qu'après la défaite de la mort, dans la gloire céleste.

La chair est-elle donc une faculté foncièrement et congénitalement mauvaise? S. Paul aurait-il emprunté ce dualisme aux Platoniciens ou aux Stoïciens? Actuellement les savants ne débattent guère plus ce problème fort agité aux environs de 1880. C'est peut-être parce que plus familier avec la pensée grecque que S. Paul a donné au couple « corps et âme » un relief qu'il n'a pas dans la tradition juive. Mais pour lui la « chair » n'est pas purement et simplement identique au corps; elle désigne la nature humaine en

tant qu'elle s'oppose à Dieu et à la faculté surnaturelle créée en nous par la grâce; elle suggère, en outre, que c'est par son élément matériel que l'homme diffère le plus du divin, de l'Esprit.

D'où vient à la chair cette opposition à la Loi, cette inimitié contre Dieu? Ce n'est pas là une tare essentielle, puisque la chair, possédée par le Christ, n'implique aucune tendance perverse. Nous nous heurtons ici à une évolution sémantique analogue à celle qui affecte le mot « monde ». De soi le monde n'est pas mauvais et il est pris plusieurs fois en bonne part (vg. *Joh.* 3, 16) et cependant il apparait si souvent comme l'adversaire de Dieu et de son royaume. Il ne le devient que par opposition, dans la mesure où il se fait centre, dresse contre Dieu ses intérêts et ses ambitions de domination. En irait-il de même pour la chair? On peut concevoir, d'une part, qu'en l'homme, l'animalité, dans sa nécessaire soumission et accession à l'esprit, regimbe inévitablement contre les dures conditions de cette ascension. N'est-ce pas dans ce sens que Vladimir Soloviev, *Les Fondements spirituels de la vie*, Paris, 1932, p. 32, sq., décrit la lutte entre la conscience et l'instinct de la nature animale. D'autre part la créature ne ressent-elle pas fréquemment une révolte intérieure contre l'obligation de s'incliner devant la volonté de son Créateur? Néanmoins dans la perspective paulinienne ces considérations ne suffisent pas. S. Paul suppose, depuis la faute du premier Adam, le péché installé en l'homme, résidant dans sa chair, et, de cette forteresse, mettant en échec les velléités de la raison naturelle. Tant que cette raison, le νοῦς, n'a pas été élevé à la dignité de πνεῦμα, tant qu'il n'a pas été promu esprit par la possession de l'Esprit-Saint, il est impuissant devant les rébellions de la chair; une fois surnaturalisé il dispose des forces nécessaires pour résister à son ennemi, pour réaliser son inclination vers la Loi de Dieu.

Joseph BONSIRVEN.

II. — CHEZ LES AUTEURS SPIRITUELS. QUELQUES ASPECTS

On trouverait facilement chez les auteurs spirituels de tous les temps les divers sens que l'Écriture a donnés au mot chair. L'enseignement spirituel sur la chair est essentiellement scripturaire. Aussi pour ne pas répéter ce qui vient d'être dit, nous contenterons-nous ici de quelques aspects.

1. Ce que c'est que la chair. — L'influence de saint Paul a été prépondérante. C'est à cause d'elle sans doute que les spirituels ont particulièrement insisté sur la conception péjorative de la chair, comme siège et instrument du péché. Il ne faudrait pas croire cependant qu'il ne se rencontre pas çà et là, chez les auteurs qui l'adoptent, des vues très optimistes. Caractéristique est le poème de saint Grégoire de Nazianze *Contre la chair* (PG., 37, 1378-1381) sur laquelle il lance les plus vigoureuses invectives : « Chair pernicieuse, racine des vices aux multiples formes..., amie du monde qui nous entraine vers les choses d'en bas..., adversaire de la vie céleste..., fange..., lourde masse de plomb..., bête indomptée... » Mais le Théologien n'oublie pas les grandeurs de cette chair que le Christ « a unie avec la divinité pour me sauver » et que « par sa mort cruelle il a rachetée de la mort », qui est par conséquent destinée à la résurrection.

La chair, ce n'est pas seulement le corps de l'homme, mais le corps révolté contre l'esprit, le corps « qui murmure sans cesse, qui ne peut souffrir la discipline, qui se porte toujours aux choses illicites, qui n'obéit point à la raison » (saint Bernard, *Sermo 5 in Quadrages.* n° 2, PL., 183, 189). Mieux encore, « quand je dis la chair, il ne faut pas entendre la nature ou la substance de notre corps, mais sa corruption et son dérèglement » (P. Floriot, *Morale chrétienne...*, Paris, 1686, l. VIII, sect. 3, art. 1, p. 884, qui ne fait que traduire saint Augustin, *De civitate Dei*, l. XIV, cp. 3, n° 1, PL., 41, 406). En un sens plus restreint la chair se confondra avec le dérèglement de l'appétit sexuel (v. g. Julien Pomère, *De vita contemplativa*, l. III, cp. 6, PL., 59, 480) (voir CHASTETÉ).

La chair, dans cette double acception, ce sera « les plaisirs des sens », l'appétit désordonné des plaisirs attachés aux sensations corporelles (Bossuet, *De la concupiscence*, ch. 3 et 4). Cf. saint Thomas, 1ª 2ae q. 77, art. 5. C'est dans la même signification que Pascal l'employait dans sa fameuse invective : « Ceux qui croient que le bien de l'homme est en la chair, et le mal en ce qui le détourne des plaisirs des sens, qu'il s'en soûle et qu'il y meure » (*Pensées*, éd. Brunschvicg, 692).

Ainsi comprise, on peut dire que la chair c'est le principe des appétits déréglés, « la racine du péché, la teigne qui ronge toute honnêteté, la fosse aux vices, le puits des démons, le tourbillon qui emporte les âmes » (Pierre de Celles † 1187, Lettre 24bis à Pierre le Vénérable, PL., 202, 450 C). Pierre de Blois († vers 1200) dans une lettre à un clerc la compare au serpent qu'on réchauffe dans son sein, au feu que, sans le savoir, on cache dans son giron...; « même accablée de toutes sortes de maux, elle n'est satisfaite que lorsqu'elle s'est précipitée avec l'âme dans l'abime de la damnation éternelle » (PL., 207, 34).

Par extension, on ira jusqu'à appeler chair toute la nature humaine révoltée contre Dieu. Saint Augustin remarque que « saint Paul met les animosités, les querelles, les inimitiés, les haines, les jalousies... entre les œuvres de la chair » (*De civitate Dei*, l. XIV, cp. 3, n° 2, PL., 41, 406). Et ce sont cependant des vices de l'esprit. De sorte que l'on pourrait ranger sous le nom de chair les obstacles à la vie spirituelle qui viennent ou de notre nature inférieure ou même simplement de l'homme tout entier. M. Olier (*Catéchisme chrétien pour la vie intérieure*, Leçon 5e) dit que l'âme, même avant le baptême, est appelée chair « parce qu'étant répandue et noyée dans la chair, elle est rendue participante de toutes ses inclinations malignes ». Nicole allait plus loin encore et, dans une phrase où se trahit son jansénisme, il osait écrire : « Tout désir qui n'a point Dieu pour objet est charnel selon l'Écriture » (*Continuation des Essais de morale*, t. XI, p. 436, Paris, 1767, Sur l'épitre du 3e dimanche après Pâques). On reconnait facilement ici l'opposition entre la charité et la cupidité, opposition qui ne laisse place à aucun intermédiaire (cf. 7e prop. condamnée par Alexandre VIII, 7 décembre 1690, Denzinger, 21e éd., n° 1297).

La rébellion de la nature humaine vient du péché originel. Comme le dit saint Bernard (*Sermo 5 in Quadrages.*, n° 1, PL., 183, 178) la chair « est née du péché et a été nourrie dans le péché ». Ou comme l'affirme

saint Grégoire (*Moralia*, l. V, cp. 34, n° 61, PL., 75, 712-713) : « l'homme, s'il avait voulu observer le précepte divin serait devenu spirituel, même dans sa chair. Mais par le péché il est devenu charnel, même dans son esprit ». Saint Augustin avait dit déjà que la révolte de la chair contre l'esprit n'est pas une condition de la nature, mais une suite du péché (*Opus imperf. contr. Jul.*, l. IV, 26, PL., 45, 1352).

Il semble donc que, dans un certain sens très commun, on peut identifier avec la chair la concupiscence. (Voir CONCUPISCENCE).

Elle n'est point non plus très différente du « vieil homme » de saint Paul, qu'il faut remplacer en soi-même par « l'homme nouveau » (L. de Grandmaison, *Ecrits spirituels*, Paris, 1935, t. III, p. 173).

2. L'opposition entre la chair et l'esprit. — Ce thème de saint Paul revient très souvent sous la plume des auteurs spirituels. C'est par lui très justement qu'Origène décrit les tentations humaines (*De principiis*, l. III, cp. 4). A cette lutte intérieure, Cassien consacre une conférence entière, la 4e, celle de l'abbé Daniel. S. Grégoire dans ses *Moralia* y fait très fréquemment allusion, à propos de la tentation. Mais pourquoi s'arrêter sur ce qui se retrouve partout?

Cette lutte entre la chair et l'esprit, saint François de Sales nous la décrit en quelques lignes, en faisant appel à nos expériences personnelles : « Combien de fois hayssons-nous les voluptez esquelles nostre appétit sensuel se plait, aimant les biens spirituels esquels il se déplait. En cela consiste la guerre que nous sentons tous les jours entre l'esprit et la chair, entre nostre homme extérieur qui dépend des sens et l'homme intérieur qui dépend de la raison, entre le vieil Adam qui suit les appétits de son Ève ou de la convoitise et le nouvel Adam qui seconde la sagesse céleste et la saincte raison » (*Traité de l'amour de Dieu*, l. I, ch. 5).

Hildebert de Lavardin († 1133), archevêque de Tours, écrit un *Liber de querimonia et conflictu carnis et spiritus seu animae* (PL., 171, 989-1004). Sous sa forme allégorique et malgré les quelques citations de saint Augustin qu'il renferme, il est presque exclusivement d'inspiration paulinienne. L'auteur qui, dans un sermon, avait qualifié la chair de « fange gluante inséparablement collée à l'esprit créé souverainement pur » (PL., 171, 667), a soin de noter en finissant son traité, où les vers alternent avec la prose, que c'est uniquement par le consentement de l'esprit que le péché est commis : « consensu creatur culpa ». Hildebert voit aussi très exactement dans le péché originel le principe de la rébellion de la chair qui continue après le baptême, et il a trouvé la formule exacte de la mortification : « vivere in carne supra carnem; esse in carne et non agere quae carnis sunt » (PL., 171, 699 C). Il savait qu'il était « presque impossible à l'homme de triompher de sa chair quand il l'avait laissée triompher de lui ». Saint-Jure, dans *L'Homme spirituel* (Paris, 1646), a une formule analogue : « mener une vie d'esprit..., mener une vie au-dessus des sens » (ch. 3, sect. 3). C'est qu'en effet la mortification extérieure a pour raison principale cette opposition entre la chair et l'esprit (Voir MORTIFICATION). C'est parce que la chair est en révolte contre l'esprit qu'il faut crucifier la chair, et poursuivre jusqu'à la fin, avec cet ennemi intérieur et domestique, une guerre intestine (S. Augustin, *Contra Julianum*, l. VI, cp. 17, n° 5, PL., 44, 853; S. Bernard, *Sermo 6 de adventu Domini*, n° 2, PL., 183, 52-53; M. Olier, *Introduction à la vie chrétienne*, ch. 8, De la mortification). « La chair et l'esprit sont comme les deux plateaux d'une balance : dès que l'un s'élève, l'autre s'abaisse nécessairement » (Louis de Grenade, *Serm. 2 pour le 3e dim. de l'Avent*, dans *Œuvres complètes*, Paris, 1862, t. I, p. 143). C'est Nicole qui commentant S. Paul écrit : « Il faut nécessairement ou crucifier sa chair ou être crucifié par sa chair, la faire souffrir ou souffrir par elle » (*Continuation des Essais de Morale*, Paris, 1767, t. XIII, p. 12, sur l'épître du 14e dimanche après la Pentecôte, *Gal.* 5, 16).

3. L'opposition entre charnels et spirituels. — Elle est, elle aussi, perpétuelle, chez les auteurs les plus anciens. On sait par exemple que Cassien identifie presque les commençants avec les charnels, et les spirituels avec les parfaits (*Instit.* XII, 2. Cf. *Coll.* XIV, 11). Le byzantin Nicetas Stetathos, au XIe siècle, s'exprimera comme Cassien lorsqu'au début de ses *Centuries* il dira que la vie spirituelle « nous fait spirituels de charnels que nous étions » (PG., 120, 853 A).

S. Augustin ne parle guère différemment et comme personne sur cette terre n'est arrivé à la perfection il lui arrivera de dire que les hommes sont en partie charnels, en partie spirituels (*Sermo* 165, cp. 6, n° 8, PL., 38, 836). Pour saint Ambroise, charnels et spirituels s'opposent parce que Dieu n'habite pas dans les premiers et qu'il habite dans les seconds (*Hexaemeron*, l. VI, cp. 6, n° 39, PL., 14, 256-257).

Le moine byzantin Philippe le Solitaire dans sa *Dioptra* écrite en 1095 et qui est un dialogue entre l'âme et la chair, nous décrit ainsi l'homme charnel : « Il est esclave des désirs et aussi des plaisirs de la chair, il accomplit en tout les volontés de la chair, et chez lui c'est la partie inférieure qui commande à la partie supérieure ». Par opposition, notre moine décrit l'homme spirituel : « Nous appelons spirituel l'homme qui désire les biens du ciel sur lesquels il fixe perpétuellement le regard de l'âme, l'homme qui tend uniquement vers les biens immortels, foule aux pieds les plaisirs, poursuit les vertus, soumet en tout la chair à l'esprit ». Et résumant sa pensée dans une formule plus brève : « Charnel, celui en qui la chair domine sur l'âme; spirituel, celui en qui l'âme domine et asservit la chair » (Édition du texte grec par le moine athonite Spiridion, Athènes, 1920, l. IV, cp. 7, p. 200-201; paraphrase latine de Pontanus, PG., 127, 854).

Charnels seront pour saint Bernard ceux qui s'arrêtent aux sens, aux biens inférieurs de ce monde sensible, à ce qui a été créé, en oubliant totalement pour quelle fin spirituelle le monde a été fait (*De multiplici operatione Spiritus Sancti in nobis*, n° 3, PL., 183, 331). Les spirituels au contraire, « ceux qui, usant de ce monde comme n'en usant pas, cherchent Dieu dans la simplicité de leur cœur et s'inquiètent assez peu de savoir comment va la machine de ce monde » (*ibid.*, n° 4, col. 331-332).

S. Laurent Justinien après nous avoir dit que les vrais spirituels, ceux qui ne le sont pas seulement de nom, mais de fait, sont rares (*Liber de obedientia*, cp. 16, dans les *Opera omnia*, Lugduni, 1628, p. 634), nous les définit ainsi : « Par hommes spirituels, il faut entendre, je pense, ceux qui ayant dompté les voluptés charnelles soumettent la chair à l'esprit, les

facultés à la raison, le sentiment à la dévotion, et l'intention de l'âme au domaine de la divine sagesse ». Saint-Jure les décrit par le principe qui les fait agir. « ... Le Saint-Esprit est la forme essentielle des hommes spirituels et le principe qui leur donne cet être excellent et divin ; et au contraire la corruption, le vice et le péché, ce qui fait les hommes charnels... » (*L'homme spirituel*, ch. 3, sect. 2). Deux pages plus loin le même auteur définira l'homme charnel ou la chair : « l'homme pécheur qui mène une vie charnelle et plongée dans les vices aussi bien de l'esprit que du corps » et l'homme spirituel ou l'esprit : « l'homme juste qui vit une vie spirituelle et vertueuse ». M. Olier appellera spirituels ceux en qui « le Saint-Esprit est principe de tout », et charnels « ceux qui se laissent absorber par la chair et adhèrent à ses sentiments » (*Introduction à la vie chrétienne*, ch. 8). On connaît le texte célèbre de Pascal : « Il y a trois ordres de choses : la chair, l'esprit, la volonté. Les charnels sont les riches, les rois : ils ont pour l'objet le corps... » (*Pensées*, éd. Brunschvicg, 460).

4. La chair, le monde, le démon. — Les trois ennemis de Dieu et de notre salut nous poussent au péché, mais de manière différente. Ils font tous trois obstacle à notre sanctification, mais ils ne le font pas de la même façon. De ces « trois pouvoirs capables de nous faire mourir, mais diversement », comme les appelle Saint-Jure (*L'homme spirituel*, ch. 3, sect. 7), est-il possible de distinguer l'action? Car ils ont entre eux un rapport très étroit et font perpétuellement alliance l'un avec l'autre. La chair étant ce qui en nous fait résistance à la grâce ; le monde, ce qui hors de nous s'oppose à la même grâce (L. de Grandmaison, *Ecrits spirituels*, Paris, 1935, t. III, p. 173).

Il semble pourtant qu'il y ait une tendance chez un certain nombre d'auteurs à désigner sous le nom de chair tout ce qui s'oppose à Dieu sur la terre. La 7e proposition janséniste condamnée par Alexandre VIII le 7 décembre 1690 oppose à la charité « l'amour du monde, c'est-à-dire la concupiscence de la chair » (Denzinger, 21e éd., n° 1297), et le P. Quesnel, dans le livre des *Réflexions Morales*, comprend parmi « les choses de la chair » tout à la fois « les richesses, les plaisirs, les honneurs » (*Rom.* 8, 6). D'ordinaire cependant on distingue très nettement l'action de la chair d'avec celle du monde et celle du démon.

Saint Bernard (*De discretione spirituum*, n° 3) nous représente l'esprit de la chair et l'esprit du monde comme les satellites du démon, acharnés comme lui à la perte de nos âmes. Mais ils se distinguent en ceci que « l'esprit de la chair porte toujours à la volupté, l'esprit du monde à la vanité, et celui du diable à l'aigreur » (PL., 183, 601). « Chaque fois donc que vous vous sentirez attaqué de pensées sensuelles, du manger, du boire, du sommeil et de choses semblables qui touchent les aises de votre corps, sachez que c'est l'esprit de la chair qui vous parle » (*ibid.*). L'esprit du monde, lui, attaque les hommes par la pensée des dignités, des honneurs et des richesses. Le démon, par la colère, l'impatience, la rancune et la vengeance. (Voir aussi de saint Bernard le sermon *De multiplici virtute verbi Dei*, prononcé un jour après le sermon *De discretione spirituum*, PL., 183, 603, n° 1). Il semble même que la chair est par certains côtés plus redoutable que les deux autres. Le monde est extérieur et la puissance du démon est liée, tandis que la chair c'est l'ennemi domestique qui est en nous et que nous portons toujours avec nous (S. Bernard, *Serm. 5 in Quadrages*, n° 1-3, PL., 183, 178-179). Saint Thomas de Villeneuve, dans un de ses sermons, nous représente la chair comme « le carquois de Satan : c'est de là qu'il tire les flèches par lesquelles il perce mortellement notre âme, si une fois elle s'abandonne à la volupté et se fixe sur la terre » (*Sermon pour le 2e dimanche après l'Epiphanie*).

5. Les excès. — Origène déjà proteste contre le principe manichéen que la chair est mauvaise par nature (*De principiis*, l. III, cp. 4, PG., 11, 319-325). Sans cesse l'Église combattra les philosophies dualistes qui font de la chair un principe naturel mauvais et attribuent son origine à un principe du mal. Manichéens et gnostiques de tout genre seront englobés dans la même réprobation, qu'ils aillent, dans la pratique, ou au libertinage ou à l'ascétisme le plus rigoureux.

Saint Augustin, lui aussi, reprend les philosophes platoniciens qui prétendaient que la chair (entendez le corps matériel) était « la cause de tous les vices », et que par conséquent sa nature était mauvaise en soi. (*De civitate Dei*, l. XIV, cp. 3, n° 1, PL., 41, 406. Voir aussi *Contra Faustum*, l. XI, cp. 7, PL., 42, 250). Cassien note de même que ce n'est pas la substance du corps, mais ses désirs déréglés qui sont mauvais en soi. L'Église du reste avait clairement pris parti contre le dualisme gnostique et son ascétisme (v. g., cn. 14 du concile d'Ancyre dans Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, Paris, 1907, t. I, p. 315-316). Elle avait pris parti aussi contre les encratites qui, sans adhérer à une philosophie dualiste et tout en étant orthodoxes sur la doctrine, tendaient dans la pratique à se rapprocher des gnostiques par leur mépris de la chair (concile de Gangres, cn. 1 et 2, *ibid.*, p. 1032-1033). Çà et là d'ailleurs, on peut signaler l'une ou l'autre exagération dans la dépréciation de la chair, qui, sans avoir la même gravité que les précédentes, méritent cependant d'être signalées. N'excédait-il pas un peu saint Basile affirmant avec les Platoniciens que l'âme est dans la chair comme dans une prison, et que l'esprit est plus vif, chez celui en qui la chair est exténuée (*Homilia in illud : Attende tibi ipsi*, n° 3, PG., 31, 204)? Saint Bernard semble être de même sentiment lorsqu'il prétend que « l'infirmité de la chair augmente la force de l'esprit » (*Serm. 29 in Cantico*, n° 7, PL., 183, 932), « que la force de l'esprit est en raison inverse de la force de la chair (*Epist. 254 ad abbatem Guarinum*, n° 5, PL., 182, 461. Cf. J.-B. Bossuet, *De la concupiscence*, ch. 5). La pensée de l'abbé de Clairvaux était partagée par quelques-uns de ses contemporains. C'est Thomas de Froidmont qui (dans le *Liber de modo bene vivendi*, cp. 43, n° 106, PL., 184, 1264) nous répète gravement : « La santé de la chair est mauvaise qui conduit à l'infirmité de l'âme ; mais très bonne est l'infirmité de la chair qui mène l'homme à la santé de l'âme ». Plus d'un aussi, en particulier parmi les augustiniens du XVIIe siècle, a exagéré la corruption de la nature humaine par le péché originel, ce qui a porté à déprécier le corps un peu plus que de raison. Il en est peu qui soient allés sur ce point aussi loin que le P. J.-F. Senault, *L'homme criminel*, 4e éd., Paris, 1656, v. g., p. 77, 118, 123, 403...

III. — CONCLUSION

Il faut donc se garder d'exagérer les méfaits de la chair pécheresse. Sans doute elle est un instrument du péché. Mais elle n'est qu'un instrument, comme une coupe à celui qui veut boire. Elle n'a par elle-même ni sagesse, ni connaissance pour commander ou persuader (Tertullien, *De anima*, cp. 40, PL., 2, 719). La chair ne peut rien sans l'âme. Et c'est très justement que Notre-Seigneur rappelait aux Juifs que les mauvaises pensées viennent du cœur.

Retenons le mot de saint Augustin : « Ce n'est pas la chair corruptible qui rend l'âme pécheresse, mais au contraire l'âme pécheresse qui a rendu la chair corruptible » (*De civitate Dei*, l. XIV, cp. 3, PL., 41, 406). L'affirmation se retrouve équivalemment chez tous les auteurs : « Ce n'est point à la chair qu'il appartient de consentir, ce n'est point l'appétit sensible ou la faculté sensible de connaître, intérieure ou extérieure, qui peut nous conduire au péché mortel, sans le consentement et la délibération formelle ou interprétative de la raison. Mais si la raison, par négligence, omet de réfréner et de diriger comme il convient la faculté sensible, c'est elle qui est en faute » (Denys le Chartreux, *Expositio hymni : Christe, qui lux es et dies* dans les *Opera minora*, Tornaci, 1908, t. III, p. 129 C).

Philippe le Solitaire montre comment chair et âme ont besoin l'une de l'autre encore que l'âme puisse faire certaines opérations sans le secours de la chair (*Dioptra*, l, III, cp. 1, éd. Spiridion, p. 123 et suiv., PG., 127, 265 et suiv.) et comment dans les fautes que commet l'homme, c'est l'âme qu'il faut rendre responsable. Bossuet lui-même ramène tous les vices à l'orgueil (*De la concupiscence*, ch. 25). S'il importe donc de mortifier sa chair pour la soumettre à l'esprit, il est plus nécessaire encore de discipliner son âme par la mortification intérieure. C'était la conclusion même de saint François de Sales : « Pour nous guérir de nos vices, il est voirement bon de mortifier la chair, mais il est surtout nécessaire de bien purifier nos affections et rafraischir nos cœurs » (*Introduction à la vie dévote*, IIIe partie, ch. 23).

F. Prat, *La Théologie de saint Paul*, 7e éd , Paris, t. II, p. 53-65; 81-90; 486-492; 575 (bibliographie). — D. Burton, *Spiritus, Soul and Flesh*, Chicago, 1918. — W. Schauf, *Sarx. Der Begriff « Fleisch » beim Apostol. Paulus unter besonderen Berücksichtigung seiner Erlösunglehre*, Münster, 1924. — Consulter aussi Dictionnaires et Théologies du N.-T., les commentaires bibliques.

Pour les spirituels, entre les auteurs cités, distinguons spécialement L. de Grandmaison, *Écrits spirituels*, Paris, 1935, t. III p. 108-111. Nous sommes charnels. — Cassien, *Collatio IV^a*, PL., 49. — J.-B. Saint-Jure, *L'homme spirituel*, Paris, 1646.

Marcel VILLER et Joseph BONSIRVEN.

CHALLONER (RICHARD) — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. — **Vie.** — Né à Lewes (Sussex), le 25 septembre 1691, de parents presbytériens. Après la mort de son père, l'enfant, élevé dans une famille catholique où sa mère s'était placée comme gouvernante, abjura à treize ans le protestantisme. Envoyé par John Gother au collège anglais de Douai, il y entra le 29 juillet 1705. Ordonné prêtre en 1716, il est bachelier en théologie en 1719, docteur en 1728. Nommé professeur de philosophie dès 1713, il est choisi en 1720 pour être vice-président de l'Université, et la même année il ajoute à ces fonctions celles de professeur de théologie. Il revient à Londres en 1730 pour se consacrer à la mission d'Angleterre. En 1738 le Dr Petre, vicaire apostolique de Londres, le demande comme coadjuteur. Il est sacré le 29 juillet 1741 avec le titre d'évêque de Debra, et, dix-sept ans après, à la mort du Dr. Petre, il lui succède. Les lois contre les catholiques étaient alors appliquées avec moins de rigueur. Elles n'avaient cependant pas été rapportées. C'est ainsi que de 1765 à 1778 Challoner eut beaucoup à souffrir du fait d'un dénonciateur dont l'acharnement l'obligea à se cacher et à changer souvent de domicile. Le bill de 1778 mit fin à des persécutions de ce genre. Mais cet acte, favorable aux catholiques, rencontra chez les protestants une violente opposition. Le 2 juin 1780 une manifestation organisée par eux pour en obtenir le retrait dégénéra en émeute. Challoner n'échappa à la mort qu'en se réfugiant dans la maison de campagne d'un ami. Six mois après il était emporté par une attaque d'apoplexie, le 12 janvier 1781.

C'était un homme de grande oraison, d'une mortification peu commune, très recherché comme confesseur. Son activité apostolique, malgré les tribulations dont nous avons parlé, ne se ralentit jamais : prédications, conférences sacerdotales, œuvres charitables, fondations d'écoles.

2. — **Œuvres.** — Comme écrivain il a laissé, composés ou traduits par lui, plus de quarante ouvrages de controverse, d'histoire et de piété. Wiseman (*Essays on various subjects*, t. I, p 425, 426) a rendu un bel hommage au mérite de ces livres et a témoigné de l'influence qu'ils ont exercée en Angleterre.

Voici ceux qui intéressent la spiritualité. Il faut signaler à part : *Considerations upon Christian Truths and Christian Duties, digested into Meditations for every Day in the Year*, 1753; London, 1767; trad. française par l'abbé Vignonet, Paris, 1855; un des livres de méditations les plus populaires . On y trouve, adapté aux exigences du temps liturgique, un exposé complet et suivi de la vie chrétienne. Une des principales qualités de l'ouvrage semble être la solidité de la doctrine. Les méditations sont courtes et substantielles, terminées chacune par une résolution. Dans la préface, l'auteur suggère les affections que l'on peut former selon la nature du sujet médité. Il y ajoute des avis pour la méditation repris ensuite dans le cours du volume (2e sem. de carême), et inspirés de saint Ignace, de saint François de Sales et de sainte Thérèse.

Autres ouvrages : *Think Well on't* (réflexions sur les grandes vérités); le premier livre composé par Challoner, écrit à Douai en 1728. *Memoirs of Missionnary Priests and other Catholics from 1577 to 1684*, Londres, 1741, 1742; cette œuvre place Challoner au premier rang de ceux qui ont travaillé à promouvoir le culte des martyrs anglais; il faut en rapprocher : *A British Martyrology*, Londres, 1761, et *Britannia Sancta* (vies de saints bretons, anglais, écossais, irlandais), Londres, 1745. *The Garden of the Soul* (manuel de piété), Londres, 1743; le livre devint rapidement et reste encore maintenant très en usage en Angleterre; l'auteur en fit paraître un abrégé à l'usage des pauvres en 1767. *Instructions for the time of Jubilee*, 1751. *The Wonders of God in the Wilderness* (vies des saints des déserts d'orient), 1755. *The Morality of the Bible*, Londres, 1762. *The Devotion of Catholics to the*

Blessed Virgin truly stated, Londres, 1764. *Rules of life for a Christian*, Londres, 1766. *Pious Reflections on Patient Sufferings*, Londres, 1767. *Instructions fort Lent*, Londres 1767. A signaler encore : un abrégé de la *Vie de sainte Thérèse* d'Abraham Woodhead, Londres, 1737; une traduction de la *Bible*, 1749-1750; de l'*Imitation*, Londres, 1737, des *Confessions de saint Augustin*, 1740, de l'*Introduction à la Vie Dévote*, Londres, 1762, de *Dieu présent partout* de Boudon.

Milner, *A Funeral Discourse on the Death of... R. Challoner*, Londres, 1781. — J. Barnard, *The Life of the Venand R. R. Richard Challoner. D. D.*, Londres, 1784. — J. Milner, *A brief account of the Life of... R. Challoner*, Londres, 1798. — Butler, *Historical Memoirs of English Catholics*, Londres, 1822, t. IV, p. 432. — Wiseman, *Essays on various subjects*, Londres, 1853, I, p. 75 sq. 425 sq. — Flanagan, *History of the Church in England*, Londres, 1857 sq. t. II, p. 184 sq, 364 sq. — Maziere Brady, *Annals of Catholic Hierarchy in England and Scotland*, Londres, 1883 p. 164 sq. — E. Burton, *The Life and Time of Bischop Challoner*, Londres, 1909.

Art. dans Gillow, *Bibliographical Dictionnary of the English Catholics*, t. I, p. 447 sq. où l'on trouvera la liste complète des écrits de Challoner; *Dictionnary of National Biography*, XI, 440; KL, 3, 52-53; DTC, 2, 280-2211; LTK, II, 828; CE, III, 564-566. L'abbé Vignonet a fait précéder d'une notice biographique sa traduction française des *Méditat ons*.

Francis WENNER.

CHAMEUNIE. — 1. *Sens du mot.* — 2. *Pratique* — 3. *Motifs.*

1. **Sens du mot.** — Le mot par lui-même ne précise pas s'il s'agit de coucher sur la terre nue, ou sur une natte, sur une litière de feuilles sèches ou de paille, étendue par terre. Chez les anciens, c'est ce second sens qui est l'ordinaire : avoir un lit à même le sol. *L'Etymologicum Magnum* et Suidas expliquent : ταπεινή, εὐτελὴς κλίνη καὶ στιβάς. Julius Pollux dit expressément : τὰς ἐγκοιμητηρίας ψιάθους χαμευνίας ἐκάλουν. Hesychius de même : χαμεύνιον· κλινίδιον πενιχρόν. L'atticiste Moeris dans son Λέξεις Ἀττικαί, édition Pierson, 1759, p. 408, nous apprend que χαμεύνιον est le terme attique pour l'hellénique commun ψιάθιον = natte. De fait Platon (*Banquet*, 220 D) nous parle de soldats qui en été tranportent leurs χαμεύνια dehors pour dormir au frais. Il n'est donc pas question là de mortification. Seuls les Cyniques affectaient de dormir par terre sans aucune literie.

Chez les chrétiens le mot est très fréquent; mais que signifie-t-il? Il est certain que parfois il désigne le coucher sur la terre nue, comme lorsque sainte Synclétique (*Vie*, n° 53, Cotelier, *Eccl. Graecae Mon.*, I, p. 236 = PG., 28, 1520 C) oppose « dormir ἐν χαραδρίῳ καὶ ἐν τριχίνῃ στρωμνῇ » à « χαμευνεῖν διηνεκῶς ». Coucher sur la dure se dit aussi ξηροκοιτία, par exemple Michel Glycas, *Annales*, IV, PG., 158, 489 C, où la traduction de Leunclavius est tout à fait fausse; le mot ne signifie nullement : « aridis tantum cibis degustatis cubare », mais, comme dit justement la note de Migne : « duram in assere, storea, matta aut nuda humo cubandi rationem ». Les byzantins n'ont pas distingué nettement entre ξηροκοιτία et χαμευνία. Ce dernier mot se trouve dans une longue liste de vertus chez le Pseudo-Ephrem (édition romaine, III, p. 425), et Pierre de Damas qui copie et allonge cette liste (*Philocalie*, Venise, 1782, p. 638-640) y substitue ξηροκοιτία. Dans le panégyrique de saint Basile par saint Grégoire de Nazianze, Jacques Billy a raison de rendre χαμευνία par « stratus humi lectus » (*S. Gregorii Naz. Opera*, Paris, 1609, p. 358), puisque un peu plus loin (p. 370) Grégoire parle du σκίμπους de Basile, sottement imité par certains admirateurs du saint. Si la *Vie* grecque de Pierre l'Ibère portait ἐχαμεύνει, la syriaque (R. Raabe, *Petrus der Iberer*, p. 17 du texte syriaque) garde la même imprécision en traduisant : « il dormait par terre »; tandis que la géorgienne (Ed. N. Marr, dans *Pravoslavni Palestinskij Sbornik*, XVI, 2, p. 7) glose indûment en écrivant : « quand il voulait dormir, Morvanoz (= Pierre) s'étendait... sur la terre nue et s'assoupissait ainsi sans lit ». Les héros de la *Philotheos Historia* de Théodoret qui pratiquaient la « vie au grand air », n'avaient sans doute aucune literie (cf PG., 82, 1288 C, 1297 B, 1389 A, etc.). « Ils estimaient tapis moëlleux l'aspérité (ἀντιτυπία) du sol » (*ibid.*, 1289 C). Cependant la chameunie des saintes femmes dont parle le chapitre 30 (1493 C) consistait « à dormir seulement sur des nattes ». Saint Agathon, avant d'être stylite : « Humi jacebat sine stragulo, eo usque ut cutis eius ossibus haereret » (H. Delehaye, *Stylites*, p. CXXXVI). C'est certainement aussi au sens strict qu'il faut entendre la χαμευνία συνήθης de saint Théodore le Sicéote (Th. Joannou, *Mnemeia Hagiologica*, p. 419, n° 64), car ce saint fut d'une austérité sans pareille. Par contre il n'est pas du tout sûr qu'il faille entendre de même saint Nil, lorsqu'il recommande la χαμευνία συνήθης parmi d'autres exercices du combat spirituel (*Ep.* III, 98, PG., 79, 429 D; cf. *Ep.* II, 154, col. 273 A). On pourrait croire que les héros par excellence de la chameunie étaient les stylites proprement dits. Un auteur du XIIIe siècle, Théodote de Gallipoli faisant l'éloge de Théodore Coursiotès, dit que par sa chameunie il ressemblait à Syméon Stylite (*Vizantijskij Vremennik*, XIV, p. 10). Mais en fait il semble plutôt que les stylites ne s'étendaient jamais, se contentant de prendre un peu de repos, debout ou assis, voire suspendus (Delehaye, *loc. cit.*, p. CLXX). Saint Arsène avait donné l'exemple : « Quand il voulait dormir, il disait au sommeil : Ici, mauvais serviteur, et il en prenait un peu, assis ». Car disait-il, « il suffit au moine de dormir une heure, s'il est un vrai lutteur » (*Apoph. PP., Arsène*, n° 14, 15; cf. 30, 43). De même Bessarion (*ibid.*, Bessarion n° 6, 8) dort assis ou debout, et ne se couche jamais pendant quarante ans. L'exemple d'Arsène hanta toujours les ascètes orientaux. Cyrille de Scythopolis nous montre (*Vita Euthymii*, n° 58, Cotelier, *Eccl. Graecae Mon.*, II, p. 248) comment saint Euthyme l'imita héroïquement, et beaucoup d'autres s'y essayèrent dans la suite. Qu'il suffise de rappeler saint Pierre d'Alcantara, au témoignage de sainte Thérèse (*Vida*, chap. XXVII, n° 17). C'est là une mortification pour laquelle le terme de chameunie est trop faible. Celui-ci (et c'est la conclusion de tous ces textes que l'on pourrait facilement multiplier) doit s'entendre « coucher sur la dure » tout comme ξηροκοιτία, à moins que le contexte n'indique clairement le sens de « coucher sur la terre nue ». Cette pratique de mortification n'a pas été abandonnée de nos jours. Qu'il suffise de mentionner entre beaucoup d'autres : saint Jean-Baptiste de la Salle (J. Guibert, *Histoire de Saint Jean-Baptiste de la Salle*, Paris, 1900, p. 140) et le Curé d'Ars (F. Trochu, *Le Curé d'Ars, Saint Jean-Baptiste Vianney*, Lyon-Paris, 1926, p. 146-148).

2. **La pratique.** — Il n'y a jamais eu de réglementation générale de ce genre de mortification. Dans les monastères où tout devait être fourni à chacun par l'économe, c'était et c'est encore coucher sur la dure que de se servir de la literie commune. C'est dans ce sens qu'il faut entendre la « chameunie habituelle » de saint Nil. Dans les monastères athoniens, les couchettes consistent en un très mince matelas posé sur des planches. Les hôtes de la sainte Montagne les trouvent dures au début, mais peu de jours suffisent à en donner l'habitude. Clément d'Alexandrie avait raison quand il écrivait (*Paedag.* 2, 3) « Ne dort-on pas aussi bien sur un lit quelconque ou sur une peau de chèvre que sur la pourpre? » Quant à la chameunie stricte, elle n'a jamais été qu'une exception soumise aux lois de la discrétion. Grégoire de Chypre (un auteur syriaque du sixième-septième siècle, dont les œuvres sont inédites) écrit : « Le coucher par terre est une bonne chose, mais elle ne convient ni aux santés faibles ni aux vieillards » (British Museum, Addit. 12, 163, fol. 256). Saint Georges de Choziba (*Vie*, dans *Analecta Bollandiana*, VII, 1888 p. 142) ne l'approuve pas : « Si tu veux faire cela (coucher par terre), prends une faux, va couper de l'herbe, fais-en des bottes et couche dessus ». L'ascèse est bonne, mais l'ὑπάσκησις (Nil, *Tract. ad Eulogium* 33, PG.. 79. 1137 A), l'ascèse immodérée (ἀκροτάτη, Nil, *De mal. Cogitationibus*, chap. 25; ἄμετρος, Hesychius, *Centurie* 1.69, PG., 93, 1504 A; *Vita Syncleticae*, n° 19) est une tentation des plus dangereuses. D'autre part il faut, sur ce point comme sur d'autres, savoir compter sur le secours de Dieu et sur l'accoutumance qui rend plus facile un second combat, quand on a vaincu dans un premier, comme dit saint Hypace de Constantinople (*Vita*, auctore Callinico, Lipsiae, 1895, p. 52).

3. **Les motifs.** — Pour agir « en connaissance de cause » (ἐν γνώσει, comme dit souvent saint Dorothée), il faut savoir quel est le but de chaque exercice. La chameunie se trouve mentionnée d'ordinaire avec le jeûne et la veille parmi les « vertus corporelles », par opposition aux vertus de l'âme (ψυχικαί). Ainsi, dans Grégoire de Nazianze (Paris, 1609, p. 455 A), dans Pseudo-Ephrem et Pierre de Damas (cf. supra), saint Jean Damascène (*Philocalie*, p. 477 = PG., 95, 85-98) pour qui ces « vertus » sont « plutôt instruments (ἐργαλεῖα) de vertus »; Basile Maléinos dans son *Traité Ascétique* (*Revue de l'Orient Chrétien*, VII, 1907, p. 599 = σωματικοὶ ἀγῶνες); dans un vieux scholion à Nil, *De Oratione* 127 (Turrianus, *Sancti Diadochi... Sancti Nili Capita...* Florence, 1570, p. 129). Elle a donc pour but de vaincre les passions du corps, contre lesquelles elle est le remède (φάρμακον), comme l'appelle saint Grégoire de Nazianze (*Opera*, Paris, 1609, Oratio XI, p. 183; Oratio XVIII, p. 279). Sainte Justine, d'après le même docteur, l'employa pour échapper au danger qui menaçait sa chasteté (*loc. cit.*, p. 279), et de même saint Cyprien, après sa conversion (p. 281 D). Elle est donc de mise aux époques de tentations, suivant l'exemple de sainte Synclétique, qui « pratiquait la chameunie jusqu'à un certain point, savoir tant que durait la lutte » pour la chasteté (Cotelier, *loc. cit.*, p. 210 B). Au contraire, elle est superflue, lorsque « la maladie — ou toute autre cause — a émoussé les voluptés mauvaises » (*ibid.*, p. 268 A). Il ne faut jamais oublier le principe énoncé en deux mots nets par l'abbé Poemen : « on ne nous a pas enseigné à être σωματοκτόνοι, mais παθοκτόνοι » (*Apophthegmata PP.*, Cotelier I, p. 636 sq, n° 184). D'autres motifs peuvent cependant encore intervenir : saint Épiphane (*Panarion* LXXV, édition Dindorf, III, p. 357) mentionne la chameunie en premier lieu parmi les mortifications que pratiquaient les chrétiens orthodoxes pendant la semaine sainte. Jean Mosch (*Pré Spirituel*, n° 118, Cotelier, II, p. 416) rapporte que saint Léon I s'y livra pendant quarante jours pour obtenir que sa lettre à Flavien contre Eutychès et Nestorius fût la parfaite expression de la foi de Pierre. C'est conforme à la pensée de saint Grégoire de Nazianze (*loc. cit.*, Oratio XVIII, p. 280 A) : « Rien n'attire la bienveillance de Dieu, comme la souffrance volontaire » (κακοπάθεια).

Irénée Hausherr, S. J.

CHAMINADE (Guillaume-Joseph), fondateur de la Société de Marie (Marianistes) et de l'Institut des Filles de Marie. — *1. Vie.* — *2. Doctrine.*

1. — **VIE.** — Guillaume-Joseph Chaminade, né en 1761 à Périgueux, fit ses études ecclésiastiques à Périgueux, à Bordeaux et à Paris — où il eut pour maîtres les Sulpiciens Psalmon, Hourrier et Rousseau, futurs martyrs de la Révolution, — et il obtint le doctorat en théologie. Il débuta dans la carrière de l'éducation au Collège-Séminaire de Mussidan, alors dirigé par la très fervente Congrégation séculière de Saint-Charles, où il vécut en compagnie de ses deux frères, Jean-Baptiste, jésuite avant la suppression de la Compagnie, supérieur de la maison, et Louis, futur Directeur au Séminaire de Bordeaux. Lorsqu'éclata la Révolution, après avoir refusé de prêter le serment schismatique, il se rendit à Bordeaux, où, pendant les mauvais jours de la Terreur, il exerça le saint ministère au péril de sa vie. Au sortir de la Terreur, quoique étranger au diocèse de Bordeaux et à peine âgé de 35 ans, il fut chargé de la délicate fonction de la réhabilitation des prêtres assermentés. En 1797, à la suite du coup d'état de Fructidor, il dut partir pour l'exil et se réfugia en Espagne, à Saragosse, où il passa trois années dans la retraite : c'est là que, dans le célèbre sanctuaire de N.-D. del Pilar, il reçut, par « des paroles intérieures », sa mission de fondateur. Revenu en France, à la fin de 1800, il se fixa à Bordeaux où, pendant 50 ans, il allait exercer le plus fécond apostolat. Muni du titre et des pouvoirs de Missionnaire apostolique, chargé en outre jusqu'au Concordat de l'administration de l'ancien diocèse de Bazas, il porta d'abord son effort sur la création de puissantes Congrégations de l'Immaculée Conception, pour jeunes gens et jeunes filles, pères et mères de famille, qui renouvelèrent l'esprit chrétien dans la ville de Bordeaux, dans le sud-ouest de la France et au delà. En 1801, de concert avec Marie-Thérèse de Lamourous, dont la cause de béatification a été introduite à Rome (1923), il fonda l'œuvre de la *Miséricorde* de Bordeaux pour les filles repenties. Aussitôt après la Restauration (1816), ce fut le tour de l'*Institut des Filles de Marie* d'Agen, avec le concours d'Adèle de Trenquelléon, morte en 1828 en odeur de sainteté. Enfin, en 1817, apparut la *Société de Marie* de Bordeaux, à laquelle il devait consacrer la dernière partie de sa

longue vie, et qui est assez bien caractérisée par ces lignes du procès-verbal de la fondation : « On posa en principe 1° qu'il s'agissait d'*un véritable corps religieux* [avec les trois vœux ordinaires de religion]; 2° que ce corps serait mixte, c'est-à-dire composé *de prêtres et de laïques* [comme dans le primitif Ordre bénédictin]; 3° qu'il aurait pour œuvre principale l'*éducation de la jeunesse* de la moyenne classe, les *missions*, les *retraites*, l'établissement et la direction des *Congrégations;* 4° qu'il ne se montrerait pas d'abord à découvert, mais qu'on userait des précautions qu'exigeaient les circonstances [d'où le costume quasi séculier]; 5° *surtout* qu'il serait *sous la protection et comme la propriété de la Sainte Vierge* [d'où le quatrième vœu, « de stabilité » au service de la T. S. Vierge] ». La Société de Marie, appelée depuis des Marianistes pour la distinguer de la Société de Marie des PP. Maristes a reçu un Décret de louange en 1839, a été confirmée dans son organisation propre en 1865, et a vu ses Constitutions approuvées en 1891. Elle compte actuellement (1937) 2200 religieux, répartis en 160 maisons et dispersés à travers les cinq parties du monde. Les dernières années de M. Chaminade, parvenu à une extrême vieillesse, furent marquées par ces suprêmes épreuves que Dieu permet pour consommer la sainteté de ses serviteurs, et qui, suivant l'expression du Pape Benoît XV, « firent resplendir la solidité et l'éclat de ses vertus ». Il mourut à Bordeaux le 22 janvier 1850. Sa cause de béatification a été introduite à Rome le 8 mai 1918.

A part le *Manuel du Serviteur de Marie* (Bordeaux, 1801) qui eut six éditions du vivant de l'auteur, M. Chaminade n'a rien publié; mais il a laissé de nombreux manuscrits, auxquels, pour avoir une idée complète de sa spiritualité, il faut ajouter les notes prises à ses conférences par plusieurs de ses disciples. Ces documents ont trait principalement : 1° aux Congrégations mariales et à l' « état » des Congréganistes vivant en religieux dans le monde; 2° à l'Institut des Filles de Marie et à la Société de Marie; 3° à la pratique de l'oraison; 4° à la direction spirituelle. Les principaux textes ont été reproduits dans *l'Esprit de notre fondation* (3 volumes, Nivelles, 1910) et dans les *Lettres de M. Chaminade* (5 volumes, Nivelles, 1930), auxquelles il faut ajouter la récente édition du *Petit traité de la Connaissance de Marie* et *Extraits divers sur la Très Sainte Vierge* (Paris, 1927).

2. — **DOCTRINE.** — a) **Sources.** — La spiritualité de M. Chaminade semble avoir été puisée à diverses sources.

1° La première formation de M. Chaminade lui vint de l'*Abrégé des Règles de la Congrégation des Prêtres et Ecclésiastiques sous le titre de Saint-Charles de Mussidan*, dont il fit partie jusqu'à la Révolution : ces Règles, qui s'inspirent des Constitutions des Oblats de Saint Charles et surtout de l'Institut de la Compagnie de Jésus, sont un admirable code de perfection religieuse et sacerdotale; elles ont été reproduites dans la revue l'*Apôtre de Marie* (Nivelles, 1931).

2° Au collège de Lisieux, à Paris, M. Chaminade entra en contact intime avec la Communauté de Saint-Sulpice, et il y puisa une estime particulière, soit des méthodes d'oraison de Saint-Sulpice, soit des *Examens particuliers* de Tronson, soit des écrits de M. Olier : « J'adopte la doctrine de M. Olier », écrivait-il plus tard (*Lettres*, III, p. 317). A ce titre, il se rattache à l'« École française ».

3° En Espagne, il fut en relations assez suivies avec les Trappistes exilés; il étudia le *Traité de la sainteté et des devoirs de l'état monastique* de l'abbé de Rancé, et c'est peut-être là qu'il conçut la pensée de rattacher, comme il le fit, ses fondations, à la Règle de saint Benoît.

4° M. Chaminade se mit enfin à l'école des maîtres de la Compagnie de Jésus, en particulier du P. Nouet, dont il appréciait grandement les directions sur l'oraison.

Parmi les auteurs spirituels cités par lui, on peut nommer encore Boudon, J. Marchant et G. Asselin, dont il étudia spécialement les *Discours sur la vie religieuse*.

b) **Caractéristiques générales.** — La doctrine spirituelle de M. Chaminade, telle qu'il l'inculquait à ses congréganistes et à ses religieux, est traditionnelle dans son ensemble et revêt le caractère de sagesse et de discrétion de son auteur; les points les plus saillants en sont l'esprit de foi et d'oraison, la piété filiale envers la Très Sainte Vierge et le zèle apostolique.

I. — **Esprit de foi et d'oraison.** — M. Chaminade donne comme fondement à toute sa spiritualité l'esprit de foi. Fréquemment il commence ses conférences religieuses par le texte du concile de Trente : *Fides est humanae salutis initium, fundamentum et radix totius justificationis*, ou par le texte de saint Paul : *Justus autem meus ex fide vivit*. Dans son « Manuel de direction », il recommande aux directeurs, comme premier objet de la sollicitude, « d'épurer la foi, de faire croître dans la foi, de faire agir par la foi ». De tout temps, il a insisté sur le devoir de l'étude religieuse comme introduction à la foi, en faisant remarquer d'ailleurs que la foi n'est pas une adhésion purement humaine aux vérités révélées, mais une vertu surnaturelle : « La foi est un don de Dieu, et non un acquis de l'étude » (*Lettres*, II, p. 101). Il veut une foi pratique, « qui regarde tous les objets naturels ou surnaturels qui nous entourent dans la connaissance que Dieu en a, et qui les juge à cette lumière pour diriger la vie d'après ce jugement ». Il réclame surtout la foi du cœur : « La soumission de la raison est déjà une grande faveur de Dieu, mais elle ne fait que précéder la soumission du cœur, et le cœur n'est soumis qu'en aimant » (*Lettres*, III, p. 227). Il n'est pour ainsi dire pas une de ses lettres, pas une de ses exhortations où il ne presse ses disciples d'acquérir cette « foi du cœur ».

En conséquence de ce premier principe, M. Chaminade est un apôtre de l'oraison et de « l'oraison de foi ». Il y insiste dans toutes les retraites qu'il prêche. Il compose pour sa Société une série de travaux sur l'oraison : « Petit traité d'oraison », « Pratique de l'oraison mentale », « Méthode d'oraison sur le Symbole », etc. Pour les commençants, il enseigne une méthode d'oraison « mixte », sur un texte, de préférence sur le Symbole, qui s'inspire de la « Deuxième manière de prier » des Exercices de Saint Ignace. Mais il va plus loin, et en d'intéressantes « Notes sur l'oraison de foi et de présence de Dieu », il initie et encourage ses disciples à une oraison de « recueillement » ou de « simplicité », qui peut être, s'il plaît à

Dieu, le prélude d'états supérieurs. Enfin, il insiste sur l'union à Marie dans l'oraison. — Est-il nécessaire d'ajouter que, pour M. Chaminade comme pour tous les maîtres de la vie spirituelle, l'oraison suppose et exige l'abnégation? « J'espère vous faire passer un plan arrêté de direction spirituelle, écrit-il à un de ses disciples; le fond du plan est toujours le même : former des hommes qu'on puisse appeler des hommes de foi, et, par la foi, en venir à une entière abnégation de soi-même » (*Lettres*, IV, p. 269).

II. — **Dévotion à Marie.** — M. Chaminade a été appelé « l'apôtre de Marie ». Ses grandes fondations sont toutes placées sous le patronage de Marie dont elles portent le nom. Et sa doctrine spirituelle est tout imprégnée de la pensée et de l'amour de Marie. Deux traits caractérisent sa dévotion mariale : elle est éminemment filiale et apostolique.

L'idée de *filiation*, assurément, n'est pas étrangère à la dévotion mariale avant M. Chaminade; mais, dans l'École française en particulier, l'accent est marqué sur la servitude plutôt que sur la filiation. Et ce qui semble avoir déterminé le choix de ce point de vue, c'est la considération de l'anéantissement du Verbe prenant la forme de l'esclave, plutôt que de l'état de Fils de Marie dans lequel le Verbe a réalisé ses saints abaissements. Avec M. Chaminade, le point de vue de la filiation s'affirme prépondérant. *Maria, de qua natus est Jesus* : tel est le texte évangélique que M. Chaminade place à la première page des Constitutions de la Société, comme point de départ de toute sa spiritualité. Dans le Verbe incarné, parmi toutes les vertus dont il nous a donné l'exemple, on s'efforcera donc de reproduire son amour filial pour sa Mère. « Votre amour pour la divine Marie, écrit M. Chaminade à un de ses disciples, me paraît toujours croître, et j'en bénis le Seigneur : c'est Jésus-Christ qui vous l'inspire, ou plutôt qui vous inspire peu à peu, et selon le degré de votre fidélité, *l'amour qu'il a lui même pour sa très sainte Mère*. Son amour pour elle est éternel, à raison du dessein éternel de son Incarnation : l'accomplissement de ce grand mystère n'a fait que remplir sa sainte Humanité de l'amour éternel qu'il avait pour elle » (*Lettres*, V, p. 348). On voit de prime abord combien la dévotion mariale ainsi entendue a des racines profondes dans le dogme catholique, s'il est vrai que l'essence même du christianisme consiste à imiter le Christ et à vivre de sa vie : *Hoc enim sentite in vobis quod et in Christo Jesu*, — et quel degré d'intensité et de perfection une telle dévotion mariale peut atteindre dans l'âme chrétienne qui cherche à s'en pénétrer à la suite de son divin modèle.

Un autre trait de la dévotion mariale de M. Chaminade, c'est son caractère *apostolique*. Dans sa retraite de Saragosse, M. Chaminade a compris le rôle de plus en plus important de la Très Sainte Vierge dans les luttes actuelles de l'Église.

« Tous les âges de l'Église, déclare-t-il, sont marqués par les combats et les glorieux triomphes de l'auguste Marie. Depuis que le Seigneur a soufflé l'inimitié entre elle et le serpent, elle a constamment vaincu le monde et l'enfer. Toutes les hérésies, nous dit l'Église, ont incliné le front devant la Très Sainte Vierge, et peu à peu elle les a réduites au silence du néant. Or, aujourd'hui, la grande hérésie régnante est l'indifférence religieuse, qui va engourdissant les âmes dans la torpeur de l'égoïsme et le marasme des passions... Il semble que nous touchons au moment prédit d'une défection générale et comme d'une apostasie de fait presque universelle. Cette peinture si tristement fidèle de notre époque est loin toutefois de nous décourager. La puissance de Marie n'est pas diminuée. Nous croyons fermement qu'elle vaincra cette hérésie comme toutes les autres, parce qu'elle est, aujourd'hui comme autrefois, la Femme par excellence, cette Femme promise pour écraser la tête du serpent; et Jésus-Christ, en ne l'appelant jamais que de ce grand nom, nous apprend qu'elle est l'espérance, la joie, la vie de l'Église et la terreur de l'enfer. A elle donc est réservée de nos jours une grande victoire, à elle appartient la gloire de sauver la foi du naufrage dont elle est menacée parmi nous » (*Lettres*, V, p. 73).

Cet aspect de la dévotion mariale se trouve déjà chez le Bienheureux Grignion de Montfort, et il s'inspire de l'enseignement de l'Église : *Gaude, Maria Virgo; cunctas haereses sola interemisti in universo mundo*. Mais chez M. Chaminade, qui n'a pas connu Montfort, il est au premier plan, et constitue la raison d'être de toutes ses fondations. C'est pour donner à Marie « des ministres et des soldats », prêts « à travailler à ses ordres et à combattre à ses côtés », qu'il crée ses Congrégations mariales et ses Sociétés religieuses. Et dans ses Sociétés religieuses, le « dévouement » au service de Marie est poussé jusqu'à son extrême limite dans ce vœu de stabilité, reconnu et approuvé par l'Église, par lequel « le profès entend se constituer d'une manière permanente et irrévocable dans l'état de serviteur de Marie ».

M. Chaminade enseigne aussi avec force la médiation universelle de la T. S. Vierge, et prélude ainsi au grand mouvement qui tend à la faire reconnaître comme un dogme de notre foi. « Si, comme j'ai le bonheur de le croire, écrit-il par exemple, Marie est notre Médiatrice nécessaire et universelle, j'en conclus qu'il est impossible de faire oraison sans Marie ». — Et il professe une dévotion très spéciale au mystère de l'Immaculée Conception, symbole des luttes et des triomphes de la Vierge sur le serpent; il place sous son patronage toutes ses Congrégations mariales, et fait prendre à ses religieux — dès avant la proclamation du dogme — l'engagement solennel d'en défendre le privilège.

III. **Zèle apostolique.** — Un dernier trait de la doctrine spirituelle de M. Chaminade est le zèle du salut des âmes. Toutes ses œuvres ont une tendance nettement apostolique. « Le zèle du salut des âmes, écrit-il, est une conséquence immédiate du dessein que la bonté de Dieu nous a inspiré de nous conformer, avec sa grâce, à la ressemblance de Jésus-Christ, et de nous donner à Marie pour ses très humbles serviteurs et ministres. Jésus, qui a versé tout son sang pour le salut des hommes, Marie, qui est devenue leur Mère au pied de la croix, que peuvent-ils vouloir autre chose, sinon qu'on s'immole pour sauver des âmes qui leur sont si chères? » Ce caractère est le trait saillant de ses Congrégations mariales, qui sont ainsi, avant la lettre, des « auxiliaires de l'Action catholique »; et à ceux de ses congréganistes qui mènent la vie religieuse dans le monde, il fait même prononcer un étonnant « vœu de zèle ». Ses religieux doivent tous être « de vrais missionnaires », et le but de leur mission, c'est « d'introduire partout l'esprit de foi et de religion », — ou encore, suivant une expression qui lui est chère, de « multiplier les chrétiens ». S'ils s'adonnent à l'œuvre de l'éducation, c'est pour faire de leurs élèves, non seulement des chrétiens, mais des apôtres dans leur

famille et dans leur entourage, des « semences de vertu, soit pour le monde, soit pour la religion ». Enfin, si les membres de ses Sociétés religieuses sont consacrés à Marie, c'est expressément pour se mettre à son service dans sa lutte contre l'enfer, en vue de « ramener les hommes à Jésus par sa très sainte Mère ».

M. Chaminade a été un grand directeur d'âmes et a beaucoup écrit sur la direction. Parmi ses nombreux essais, trop souvent inachevés, il faut signaler une méthode originale, comprenant les « vertus de préparation », le « travail de l'épuration » et les « vertus de consommation ». Les vertus de préparation sont les cinq « silences » : de la parole, des signes, de l'imagination, de l'esprit, des passions, — à rapprocher des « nuits » de S. Jean de la Croix; le recueillement; l'obéissance; le support des mortifications. Le travail de l'épuration nous délivre des causes permanentes de nos chutes, les unes inhérentes à notre fragile nature : nos faiblesses, nos penchants naturels et nos incertitudes; les autres nous sollicitant du dehors : les contrariétés, les suggestions et les tentations; étudier ces obstacles et les éliminer, c'est mettre l'âme en état d'aspirer à la pratique des vertus solides. Après l'épuration vient la consommation, « le sacrifice où la victime reçoit le coup de mort dans l'humilité, l'abnégation de soi-même, le renoncement au monde et la pauvreté : l'âme alors se revêt de Jésus-Christ pour vivre avec lui de la foi, l'espérance et la charité ».

La spiritualité de M. Chaminade pourrait se résumer en ces quelques mots, tirés des Constitutions de la Société de Marie : La perfection consiste dans l'*imitation de Jésus-Christ, Fils de Dieu, devenu Fils de Marie pour le salut des hommes*.

R. P. Simler, *G. J. Chaminade, Fondateur de la Société de Marie et de l'Institut des Filles de Marie*, Paris, 1901. — H. Rousseau, *Le Réveil religieux au lendemain du Concordat G. J. Chaminade*, Paris, 1913. — *Un insigne Apôtre de Marie : G. J. Chaminade*, par un Religieux Marianiste, Paris, 1927. — G. Goyau, *Chaminade, Fondateur des Marianistes, son action religieuse et scolaire*, Paris, 1914. — H. Lebon, *G. J. Chaminade*, dans : *Sur les pas de nos Saints*, Dijon, 1926. — *La Société de Marie (Marianistes)* [par L. Gadiou], Paris, 1930. — *Catéchisme de la Vie intérieure à l'usage des novices et des religieux de la Société de Marie*, Turnhout, 1937. — *La vie mariale du B. P. Chaminade*, dans *Revue du Rosaire*, par L. Gadiou, 1933. — *La doctrine mariale de M. Chaminade* dans *V. S.*, par E. Neubert, 10 déc. 1935, p. 250-271. — *Mon Idéal, Jésus Fils de Marie, d'après l'esprit du P. Chaminade*, par le même, 3e édit., Salvator, Mulhouse, 1933. — *Sur les traces du Bon Père Chaminade*, série d'articles dans l'*Apôtre de Marie*, Nivelles, 1909-1938. — A. Giraudin, P. S. S., *Marie-Thérèse de Lamourous*, Bordeaux, 1912. — H. Rousseau, *Adèle de Trenquelléon, Fondatrice des Filles de Marie*, Paris, 1921. — *La doctrine mariale de M. Chaminade*, dans les *Cahiers de la Vierge*. par E. Neubert, 1937. — P. Broutin, *La modernité de G.-J. Chaminade*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, avril 1938, p. 413-436.

Henri LEBON, S. M.

CHAMPAGNAT (VÉNÉRABLE MARCELLIN), fondateur des Petits Frères de Marie, né à Marlhes (Loire), le 5 mai 1789, mort à N.-D. de l'Hermitage, le 6 juin 1840. *1. Vie. — 2. Doctrine.*

1. Vie. — Vocation presque tardive; il commence ses études à quinze ans. Il est prêtre en 1816. Nommé vicaire à la Valla (Loire), il se voue de suite, au milieu de difficultés et d'épreuves multipliées, à la grande œuvre de sa vie, la fondation d'un Institut de Frères enseignants. Il le considère comme une branche de la Société de Marie, qu'il aide le V. P. Colin à fonder, tout en gouvernant directement les Frères. Lui-même est l'un des premiers Pères Maristes. Il meurt à 51 ans, épuisé de travail : formation de ses Frères, fondation et visites d'écoles, constructions et autres besognes matérielles, démarches, voyages, privations et pénitences.

Sa cause de béatification, introduite à Rome en 1902, a abouti, en 1920, à la proclamation de l'héroïcité des vertus.

Parmi celles-ci ont brillé singulièrement une foi vive, une piété et un esprit surnaturel qui frappaient tous ceux qui l'approchaient, un ardent amour de Notre-Seigneur et des âmes d'enfants.

2. Doctrine. — C'est surtout par l'intermédiaire d'un de ses premiers disciples, auteur de sa *Vie* et d'un résumé de ses instructions (les *Avis*, *Leçons*, *Sentences*) que nous connaissons bien la spiritualité du V. Champagnat.

Il place à la base de la vie spirituelle la crainte du péché, insistant sur le péché véniel, grand obstacle à la ferveur religieuse; il recommande la fidélité à la règle, qui coupe court à tous les dangers spirituels et il exhorte au zèle des âmes par l'éducation chrétienne des enfants.

Quelques caractéristiques se dégagent de sa direction : pratique de la présence de Dieu, humilité profonde, dévotion à Marie.

a. *Présence de Dieu.* — Le souvenir de cette divine présence est, selon le V. Champagnat, le moyen le plus simple pour éviter le péché et se sanctifier. Il le préfère à tous les autres. Il se tient ainsi dans un recueillement continuel et une paix inaltérable. Il recommande ce moyen comme le pain quotidien des âmes qu'il forme. Il en fait le contrepoids de l'extériorisation de la vie active. C'est ainsi qu'il établit dans son Institut la pratique de la « prière de l'heure », comme retour perpétuel à Dieu.

b. *Humilité.* — L'humilité est la vertu qu'il prise le plus, celle qu'il a embrassée par choix dès le séminaire et où il a excellé. Il veut que ce soit le caractère de son Institut, qui n'aura dans l'Église que d'humbles fonctions. En toute occasion il inculque des pensées d'humilité, la crainte des louanges et des succès bruyants. Le psaume *Nisi Dominus* est celui qu'il commente volontiers. Dieu seul, dit-il, a tout fait dans son Institut. Lui et les siens ne sont propres qu'à tout gâter. Il donne à ses Frères le nom de *Petits* Frères de Marie. D'autre part, cette humilité profonde, qui le porte à se défier de ses moyens, le fait, pour ainsi dire, rebondir dans une immense confiance en Dieu, pour qui il travaille et lui donne une force invincible dans toutes ses entreprises.

c. *Dévotion à Marie.* — La dévotion à Marie est, chez le V. Champagnat, un trait frappant. Elle est pour lui et ceux qu'il forme, une voie douce et attrayante pour aller à Jésus. Sa confiance en Marie est immense. Il lui demande tout, comme un enfant à sa mère. Il l'appelle d'un mot qui le peint : sa *Ressource ordinaire*. C'est son œuvre qu'il fait et il le lui répète chaque fois qu'il lui demande quelque secours. Il introduit dans son Institut des pratiques nombreuses en l'honneur de Marie : Petit Office, chapelet, jeûne

du samedi, etc., et il lui en fait porter le nom béni. Il a confiance que cette bonne Mère obtiendra le salut à tous ses Frères ou fera en sorte que les indignes abandonnent l'Institut. Il meurt lui-même un samedi, pendant le chant du Salve Regina qui ouvre la journée. Il a choisi pour devise : « Tout à Jésus par Marie, tout à Marie pour Jésus » et y a été fidèle constamment. Ses enfants s'efforcent d'y être fidèles à leur tour, comme à un programme reçu d'un père vénéré.

Vie du V. Champagnat, par un de ses premiers disciples, Tournai, Desclée, 1931, 3e édition. — *Id.* par Laveille, Paris, Téqui, 1921. — Le 1er vol. du *Recueil des Circulaires de l'Institut des P. F. de M.*, Lyon, Vitte, 1917. — *Avis, Leçons, Sentences du V. P. Champagnat*, Lyon, Vitte, 1917. — *Biographies de quelques Frères*, Lyon, Vitte, 1924. — *Le Bon Supérieur*, Lyon, Vitte, 1923. — *Guide des Écoles*, Tournai, Desclée, 1932, 4e éd. — Ces ouvrages ont des éditions en diverses langues.

Fr. Jean-Émile, P. F. M.

CHAMPION (Pierre) jésuite, 1633-1701. — 1. *L'homme.* — 2. *L'œuvre.*

1. **L'homme.** — Pierre Champion est né le 14 octobre 1632 à Saint-Martin de Chaulieu (Manche), non loin de Vire. Après ses études, faites au collège des Jésuites de Caen, puis à celui de Bourges, il entre dans la Compagnie de Jésus le 18 novembre 1651. Durant son noviciat, il vit à Paris le P. Alexandre de Rhodes, « ce grand prêtre de l'Orient », comme l'appelait M. Olier, et conçut le désir d'être envoyé aux missions. Il devait s'embarquer en 1666; mais exténué par le long voyage à pied qu'il avait voulu faire de Paris à Marseille, il se vit forcé de rester en France. D'abord professeur de rhétorique au collège de Bourges (1667-1668), puis prédicateur en Normandie et en Bretagne, où il missionne plusieurs fois en compagnie du V. P. Maunoir (1668-1671), il est, durant l'expédition aux Antilles du maréchal d'Estrées (1676-1677), aumônier, avec de multiples aventures dont un naufrage. Les dernières années de sa vie (1678-1701) se passent à Nantes, où, directeur très apprécié, il meurt en odeur de sainteté le 28 juin 1701.

2. **L'œuvre.** — C'est à juste titre qu'on a appelé le P. Champion « l'évangéliste de l'école du P. Lallemant ». Son principal mérite est d'avoir, comme il l'a pu, avec les notes reçues du P. Vincent Huby, reconstitué la Doctrine Spirituelle du P. Lallemant, d'avoir édité les traités du P. Rigoleuc et les Lettres Spirituelles du P. Surin. Autant qu'on en peut juger par les manuscrits qui nous restent des Lettres de Surin, Champion, sans altérer la pensée, modifie légèrement, comme la plupart des éditeurs de son temps, le style original de ces trois auteurs.

La Vie du P. J. Rigoleuc S. J. avec ses Traités de Dévotion et ses Lettres Spirituelles, Paris, 1686, a eu de nombreuses éditions (la dernière, Paris, Spes, 1931). L'ordre, choisi par le P. Champion a semblé arbitraire aux éditeurs du XIXe et du XXe siècles qui lui en ont préféré un autre « plus méthodique ». Tel traité, attribué au P. Rigoleuc, doit être rendu au P. Lallemant (A. Pottier, *La Doctrine Spirituelle du P. Louis Lallemant*, Paris, Téqui, 1936).

La Vie et la Doctrine Spirituelle du P. Louis Lallemant S. J., Paris, 1694, connut un succès bien plus grand encore, car elle révélait un maître. S'il est possible de faire des réserves sur l'ordonnance des matières que l'on souhaiterait un peu plus logique, il faut reconnaître que Champion a fort convenablement triomphé des difficultés sans nombre de sa tâche (Préface de l'édition de Paris, 1924).

Les Lettres Spirituelles du P. Surin, Nantes. T. I, 1695. T. II, 1698. T. III, 1700, ont eu, elles aussi, plusieurs éditions. (Voir l'édition critique Michel-Cavallera, Toulouse, 1926, t. I, Introduction p. XVIII, sur les modifications apportées au style). C'est la mort seule qui a empêché le P. Champion de publier également les *Dialogues Spirituels du P. Surin.*

Le P. Champion a publié un opuscule original : *Le Testament de Jésus montant au ciel*, Nantes, 1690, suivi dans la 4e édition, Bar-le-Duc, 1702, du *Testament de la Sainte Vierge montant au ciel;* la *Vie des Fondateurs de maisons de retraites* (M. de Kerlivio, le P. Vincent Huby, Mlle de Francheville), Nantes, 1698.

X. Pouplard, *Le P. Pierre Champion*, Paris, 1885. — P. Jobert, *Vie du P. Champion*, ms. (Archives de la province de France). — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. V, Paris, 1929. — A. Pottier, *Le P. Louis Lallemant et les grands Spirituels de son temps*, Paris, 1927-29; et les deux éditions indiquées ci-dessus de la *Doctrine Spirituelle*, Paris, 1924 et 1936. — A. Hamon, *Jean Rigoleuc*, Paris, 1931. — J. Bainvel, Avant-propos de la *Vie des fondateurs des maisons de retraites*, Paris, 1929. — A. Pottier, *Le P. Pierre Champion, l'Évangéliste du P. Lallemant et de son École au XVIIe siècle*, Paris, 1938.

Aloys Pottier, S. J.

CHAMPION DE PONTALIER (François), 1731-1812. — Né à Rennes, le 21 octobre 1731, François Champion de Pontalier entra dans la Compagnie de Jésus en 1750. Quand son Ordre eut été supprimé en France, il se retira à Orléans auprès de son frère, Champion de Nilon, qui, lui aussi, avait été jésuite. Celui-ci, qui avait pris du ministère à l'église Saint-Vincent, mourut après la Terreur en 1795. François revint à Rennes durant l'Empire et mourut dans cette ville le 30 décembre 1812.

Il a écrit : *Le Trésor du Chrétien, ou Principes et Sentiments propres à renouveler et à consommer le Christianisme dans les âmes*, Paris, 1778 et 1785, 1813, 1827, Orléans, 1787, dédié à Mme Louise de France; véritable somme de spiritualité pratique, en sentences détachées, entremêlées d'anecdotes et d'histoires, inspirée en partie des Exercices de Saint Ignace. L'auteur a voulu faire un livre « équivalent à lui seul à ces bibliothèques qu'on pourrait appeler le nécessaire des personnes pieuses et dévotes ». C'est la doctrine traditionnelle qui y est exposée, mais avec le souci très visible de la défendre contre les erreurs du temps : philosophisme et jansénisme. Le livre a eu plusieurs éditions italiennes, la dernière à Naples, 1866-1867. Parmi ses autres ouvrages on peut citer : *Le Traité du Saint nom de Jésus*, Orléans, 1787; une *Retraite suivant les Exercices spirituels de saint Ignace*, Rennes, 1790 et 1810; *Nouvelles lectures de piété convenables à tous les états*, Rennes, 1804, qui a été réédité plusieurs fois; *Le Miroir du Fidèle*, Rennes, 1808.

Sommervogel, t. II, col. 1058-1509. — *Ami de la Religion et du Roi*, t. LV (1828), p. 289-292.

Joseph Dargent.

CHANGY (Pierre de). — Écuyer, avocat au Parlement de Dijon; né à Dijon, mort en 1543 « à plus de 60 ans ».

Il a écrit : *Institution de la Femme Chrétienne, tant en son enfance que mariage et viduité; aussi l'Office dudit Mari,* Paris 1543, traduction assez large de l'ouvrage latin de l'humaniste Jean-Louis Vivès (1492-1540); *Instruction Chrétienne pour Femmes et Filles, mariées et à marier, de la Paix et Union qu'elles doivent moyenner et entretenir en Mariage,* Poitiers, 1545; *Très-brièvе et fructueuse Institution de la vertu d'humilité, avec une Épître de Saint Bernard touchant le négoce et gouvernement d'une maison,* Paris, 1579 (joint à une éd. de l'*Institution*); en outre, des Extraits et une Traduction des *Histoires Naturelles* de Pline.

Bayle, *Dict. Critique*, t. I, p. 843 et t. III, p. 2523, 3e éd., Rotterdam, 1720. — Papillon, *Biblioth. des auteurs de Bourgogne*, t. I, p. 129, Dijon, 1729 (pour les dates, il faut rectifier deux transcriptions fautives). — Rigoley de Juvigny, *Biblioth. françaises de La Croix du Maine et de Du Verdier,* nouvelle éd., t. II, p. 262 et t. V, p. 257, Paris, 1772, 1773.

Paul Droulers.

CHANOINES RÉGULIERS. — 1. *Période de formation.* — 2. *Période d'organisation (VIIIe-Xe s.).* — 3. *Apogée et grande diffusion (XIe-XIIIe s.).* — 4. *Évolution, congrégations diverses.*

Le nom de « chanoines réguliers » n'apparaît qu'après le dixième siècle, et peut-être pas avant la seconde moitié du onzième. A cette époque ce nom désigne des groupements de prêtres largement répandus dans l'Église, liés par les vœux de religion et consacrés au service d'églises particulières. Le onzième et le douzième siècles furent la période la plus prospère pour la vie canoniale; mais cette période de consolidation et de large diffusion avait été préparée par des mouvements que l'on peut voir se dessiner dans l'histoire de l'organisation cléricale et qui remontent aux premiers siècles. Les chanoines réguliers se développèrent et devinrent en fait un corps bien caractérisé, résultat des essais persévérants tentés par les chefs de l'Église pour instaurer une forme de vie déterminée à l'usage des membres du clergé. De là, à défaut de date ou de fondateur, nous pouvons dire que les chanoines réguliers procèdent de ce courant de vie commune (ou d'observation des conseils évangéliques), qui se développa parallèlement à celui qui se manifesta avec plus d'éclat chez les moines, mais sans se confondre avec lui.

I. — PÉRIODE DE FORMATION

Dans quelle mesure le clergé put-il pratiquer la vie commune ou la pratiqua-t-il en effet pendant les siècles de persécution, il est impossible de trancher la question.

Au milieu du IVe siècle, Eusèbe de Verceil († 370 ou 371) établit la vie régulière pour le clergé de sa cathédrale. Selon saint Ambroise (*Epist.*, 63, PL., 16, 1207) il fut alors le premier dans l'Église d'Occident à instituer ce que nous appellerions maintenant un clergé régulier. Il fut immédiatement imité par saint Gaudens, évêque de Novare († 417), ami personnel d'Ambroise et d'Eusèbe.

Nous avons ensuite l'exemple classique de saint Augustin et de son clergé à Hippone. Il reste pour tous les temps le modèle de la vie canoniale à cause des indications si précises qu'il nous donne sur la vie commune du clergé. Quand il devint évêque d'Hippone en 395, Augustin menait déjà la vie régulière avec quelques amis. Il continua le même genre de vie dans son « monasterium clericorum »; et dans deux de ses sermons (*serm.* 355 et 356, PL., 39, 1568 et seq.) il insiste sur le caractère essentiel de cette vie et montre combien lui tenait à cœur le plan qu'il en avait tracé : « Sic nos vivere in domo quae dicitur domus episcopi, ut quantum possimus imitemur eos sanctos de quibus loquitur liber Actuum Apostolorum : Nemo dicebat aliquid proprium, sed erant illis omnia communia ». Il va jusqu'à dire : « Ecce quomodo vivimus : nulli licet in societate nostra habere aliquid proprium ». Il déclare à son auditoire qu'il refusera d'ordonner quiconque répugne à suivre la vie commune, et, avec quelque sévérité, il condamne ceux qui, ayant adopté cette vie, lui sont infidèles : « Ecce dico, audite, qui societatem communis vitae jam susceptam, quae laudatur in Actibus Apostolorum, deserit, a voto suo cadit et a professione sancta cadit ». Les termes « vœux » et « profession » ne sont sans doute pas à prendre dans le sens technique qu'ils eurent plus tard, mais l'essentiel de la vie religieuse est bien indiqué dans la description du saint évêque. Pendant près de quarante ans, Augustin mena cette vie de communauté avec son clergé, fixant ainsi un type de vie qui sera imité dans de nombreux diocèses de l'Afrique du Nord. Saint Possidius dans sa vie de saint Augustin (PL., 32, 42) y fait allusion, et déclare qu'il connaît personnellement dix prêtres du grand évêque qui furent élevés à l'épiscopat et établirent des communautés d'après le modèle fourni par leur ancien maître (cf. M. Mellet, O. P., *L'itinéraire et l'idéal monastique de saint Augustin*, Paris, 1934).

L'invasion des Vandales empêcha l'œuvre de saint Augustin de se continuer en Afrique. Mais la renommée de sa vie avait déjà inspiré aux évêques d'outremer le dessein d'adopter son idéal. Nous ne pouvons malheureusement pas montrer clairement la réelle continuité de l'influence de saint Augustin. Mais durant les deux siècles suivants, on trouve des traces suffisantes des essais tentés par les papes, les évêques et les synodes pour mettre en vigueur dans le clergé une certaine mesure de vie commune et régulière. C'est alors aussi que se répandit l'usage du nom de chanoines pour désigner les différents groupements de clercs.

Le second concile de Tolède (531) fait allusion à des écoles dirigées par des chanoines qui résidaient « in domo ecclesiae sub episcopi praesentia » (can. 1, 2).

Le troisième concile de Tolède en 589 prescrit la lecture de l'Écriture Sainte pendant le repas (can. 7). Le quatrième, dans son vingt-troisième canon, fait allusion à une double communauté, l'une dans la propre maison de l'évêque, l'autre présidée par un supérieur chargé de la formation des jeunes clercs.

Semblablement, en Gaule, le second concile de Tours fait allusion à la résidence commune des clercs. D'après saint Grégoire de Tours, l'évêque Baudin avait établi dans cette ville la vie commune, « mensam canonicorum » (PL., 71, 570), et peu après, l'évêque Rigobert prit la même mesure à Reims, restaurant ainsi « canonicam religionem clericis ». (PL., 72, 402).

Le concile de Clermont de 535 et le troisième concile d'Orléans (538) appliquent le nom de chanoines à tous les clercs, en laissant entendre qu'ils forment une famille dont la cohésion est assurée par des règles.

On peut observer en passant que cette vie régulière était probablement celle du clergé de saint Patrick en Irlande. Cette opinion a été confirmée par les travaux de savants modernes et elle expliquerait la longue et traditionnelle dévotion des chanoines réguliers pour saint Patrick.

Les exemples ci-dessus, que l'on pourrait multiplier, montrent que la vie commune était regardée comme l'idéal auquel tous les clercs devaient tendre, et comme le moyen de garantir la ferveur sacerdotale contre les dangers des contacts avec le monde, par l'exercice de l'obéissance et la renonciation aux possessions temporelles.

Mentionnons encore un témoignage important relatif à la vie régulière dans le clergé. Vers la fin du VIe siècle parait le *De vita contemplativa* longtemps attribué à saint Prosper d'Aquitaine mais qui est généralement regardé maintenant comme venant de Julien Pomère. L'auteur était né en Mauritanie et s'était établi à Arles. Il avait été élevé à la prêtrise et occupait le poste de supérieur d'une communauté de clercs, peut-être une sorte de séminaire. Son traité est remarquable par le type de vie qu'il établit pour les prêtres et par le témoignage qu'il apporte sur l'existence de la vie commune. Il parle des clercs « in congregatione viventes ». Il montre combien il est beaucoup plus parfait de se dépouiller soi-même et de vivre en communauté que de donner simplement une part de ses biens à l'église. Ils vivent « selon l'Évangile » ceux qui désirent ne rien garder de leur fortune, qui n'ont et ne veulent avoir rien en propre. Ils possèdent non à titre personnel mais comme faisant partie d'une communauté. La recommandation de garder la charité fraternelle et d'obéir au supérieur « longe praestantius volontatibus propriis abrenuntiare quam rebus », semble inspirée par saint Augustin lui-même.

Nous avons là sans contredit un haut idéal de sainteté personnelle proposé au prêtre, et ce document entrera pour une large part dans les règles et les constitutions écrites dans la suite pour les communautés de clercs. Les chanoines considèrent ces textes comme marquant la première étape de leur développement.

II. — PÉRIODE D'ORGANISATION (VIIIe-Xe siècles).

Au milieu du VIIIe siècle, le saint évêque Chrodegang fut amené à réaliser systématiquement l'union de son clergé sous une règle, pour parer au relâchement qui régnait à la fois dans le clergé et dans le peuple. Il eut une grande influence, due certainement à la haute situation civile qu'il avait occupée sous Charles Martel, situation que Pépin lui persuada de garder quand il le fit nommer évêque de Metz en 742.

Il écrivit une admirable série de prescriptions pour le clergé de sa cathédrale qu'il désigne comme l' « ordo canonicus » (PL., 89, 1097). Il décréta que, dans la mesure du possible, les prêtres de tout rang habiteraient ensemble, auraient table commune et dortoir commun; ils devaient observer des temps de silence et même accomplir quelque travail manuel. Le détail est fixé de leurs occupations, spirituelles aussi bien qu'extérieures, et le tout est rapporté à l'exemple des premiers fidèles qui « n'avaient qu'un cœur et qu'une âme » et pour qui « tout était commun » (*Actes*, 4, 32).

La règle de Chrodegang subit des modifications probablement en vue de son adaptation à d'autres lieux.

Environ soixante ans après Chrodegang, en 816, un concile fut tenu à Aix-la-Chapelle par ordre de Louis le Pieux dans le but de porter des lois uniformes pour tout l'empire. En même temps que la série des règles définissant la vie des communautés, on constitua une collection d'écrits tirés des Pères et des conciles destinés à instruire et à diriger les évêques et le clergé. Parmi ces textes on trouve les sermons de saint Augustin dont nous avons parlé plus haut, le *De vita contemplativa*, des lettres de saint Jérôme, le *De cura pastorali* de saint Grégoire et différents traités de saint Isidore.

On pouvait difficilement espérer qu'un aussi magnifique décret serait longtemps en vigueur. Pour beaucoup les restrictions étaient trop onéreuses. Pour les plus fervents les deux règles de Chrodegang et d'Aix-la-Chapelle avaient le tort de laisser à ceux qui les professaient, la liberté de renoncer ou non à leurs biens personnels : elles souffraient donc d'un manque d'unité. Ce fut seulement dans les cas où la renonciation totale aux biens personnels fut pratiquée que ces règles prévalurent un certain temps.

Outre la faiblesse inhérente à ces tentatives faites pour stabiliser la véritable « vita canonica », la richesse toujours croissante des chapitres et des monastères et les tristes conditions où se trouvait l'Europe au Xe siècle amenèrent un abaissement de la vie et de l'idéal du clergé. On sait assez combien étaient alors répandus la simonie et le concubinage.

Dans le relâchement presque général quelques communautés de clercs sauvegardèrent leur vie régulière. Mais une réforme de plus longue portée était nécessaire et avec elle s'ouvrit la période la plus prospère dans l'histoire des chanoines réguliers, celle dans laquelle ils vont enfin apparaître comme distincts du reste du clergé.

III. — APOGÉE ET GRANDE DIFFUSION (XIe-XIIIe siècles).

Le nouveau développement reçut son impulsion du Saint-Siège. La plupart des papes de la seconde moitié du XIe siècle, de saint Léon IX (1049-1054) à Calixte II (1119-1124) et de nombreux conciles de cette période, approuvèrent et même imposèrent la plus stricte vie commune, renforcée par l'observance des conseils évangéliques. Nicolas II s'adresse aux évêques de France en ces termes : « Par notre autorité, nous enjoignons à tous les prêtres, diacres et sous-diacres qui, obéissant à notre prédécesseur, observent la chasteté, d'avoir, auprès des églises pour lesquelles ils ont été ordonnés, table commune et dortoir commun, et de posséder en commun tous les biens qui leur viennent de l'Église, comme il est nécessaire à des clercs qui mènent la vie religieuse. Par nos prières nous les exhortons à faire tous leurs efforts en vue de parvenir à la vie des Apôtres, c'est-à-dire, à la vie commune, pour que, la perfection atteinte, ils méritent d'être inscrits dans la patrie céleste, avec ceux qui ont déjà reçu le centuple » (*Epist.* 8, PL., 143, 1316; cf. E. Amort, *Vetus discipl. can.*, Venise, 1747, t. I, p. 324).

Le même pape, dans un synode tenu à Rome l'année de son accession au trône (1059) se servit pratiquement

des mêmes termes lorsqu'il s'adressa aux 113 évêques assemblés. Et cette mesure fut confirmée par Alexandre II dans un concile en 1063.

Saint Grégoire VII tenait ce langage en 1078, aux chanoines de Lucques : « Lorsque nous étions auprès de vous, très souvent par nous-même et par nos confrères nous vous avons averti de mener la vie commune et régulière, suivant le privilège que nos prédécesseurs, saint Léon (IX) et Victor, ont accordé à votre Église même, à la prière de ses chanoines... En conséquence, au nom d'une sincère obéissance je vous avertis de mener la vie commune, comme le saint pape Léon l'a instituée pour votre Église, de la façon que l'Église romaine l'entend, c'est à-dire que tous les biens de l'Église soient employés à l'utilité commune, que leur usage soit commun, comme il a été dit plus haut .. » (dans Jaffé, *Bibl. rerum germ.*, t. II, p. 340-341, Berlin, 1865; cité par N. Widlöcher, p. 8).

Ces citations donnent une idée du but que l'on voulait atteindre : restaurer dans le clergé la vie régulière telle qu'elle avait fleuri jadis. Ce fut l'organisation des chanoines réguliers qui apporta la réponse. Sur l'initiative des papes, des chefs pleins de zèle se chargèrent de former des groupements de prêtres désireux d'embrasser la vie religieuse.

Voici les noms à retenir : saint Damien en Italie, saint Yves de Chartres en France, Altman, évêque de Passau et Gerhoh de Reichersberg en Allemagne et en Autriche. Ces hommes firent accepter la vie religieuse par de multiples chapitres ou collégiales, même au delà de leurs pays respectifs. C'est ainsi que saint Yves fut indirectement le promoteur de la vie canoniale régulière en Angleterre. Beaucoup de prêtres y observaient déjà la vie canoniale (Stubbs, *Epist. Cantuar.* Intr. p. 17; et *De inventione crucis*, Intr., p. 9). Deux de ces prêtres, un certain Norman et son frère, furent envoyés avec des lettres de l'archevêque, saint Anselme, à Beauvais et à Chartres pour étudier les réalisations de saint Yves et prendre son esprit.

Un siècle plus tard, saint Malachie d'Armagh et saint Laurent O'Toole de Dublin, ayant constaté au cours de leurs voyages la ferveur des chanoines réguliers, donnèrent aux fondations canoniales à travers l'Irlande une merveilleuse extension.

Parcourant très brièvement les grandes lignes du développement de ce réveil religieux, nous trouvons les Chanoines Réguliers en Italie, dans les cathédrales de Rome (Saint Jean de Latran), Verceil, Pérouse, Gubbio; dans les églises collégiales de Mortara, à San Frediano de Lucques, à Bologne et à Sainte-Marie in Porto, Ravenne, etc. Chacune était un véritable centre de vie spirituelle (cf. N. Widlöcher, p. 9)

La dernière nommée eut une influence très notable en propageant la dévotion à la Madone Grecque et en instituant la confrérie la plus ancienne et la plus répandue d'Enfants de Marie. La pieuse comtesse Mathilde de Toscane en fut l'un des premiers membres.

En France, outre les deux chapitres de Beauvais et Chartres dont saint Yves lui-même ranima la ferveur, d'importantes fondations comme Saint-Ruf d'Avignon furent des foyers qui rayonnèrent spirituellement sur de nombreuses communautés.

Un grand nombre de chapitres donnèrent aussi leur allégeance à l'abbaye Saint-Victor de Paris, fondée par Guillaume de Champeaux en 1108, et dont la ferveur avait atteint un niveau très élevé. (V. art. SAINT-VICTOR). Les Constitutions contenues dans le *Liber ordinis* avaient été modelées comme celles d'Arrouaise sur la *Carta caritatis*, et saint Bernard continua à être l'ami de toujours des chanoines : il les excitait à marcher dans le sentier de la perfection. Et certes il est difficile de distinguer entre le régime des chanoines, avec leurs jeûnes sévères, leurs longues heures de prière, leur travail manuel, et le régime des moines.

Les noms des Victorins les plus en vue, Hugues, Richard et Adam, attestent la place que tenaient dans cette abbaye la science et la pratique de la vie spirituelle. On peut cependant noter que l'idéal clérical ne fut jamais perdu de vue. Il apparaît clairement par l'histoire de cette maison que les chanoines jouèrent un rôle important dans la vie de la cité et de l'université, et la même affirmation est vraie de tous les autres centres : la contemplation fournissait la force spirituelle nécessaire aux activités du ministère des âmes.

Sainte-Geneviève est la communauté qui semble s'être le mieux inspirée de Saint-Victor. Les chanoines y furent invités par Eugène III à adopter le *Liber Ordinis* et la Règle de saint Augustin. Cette maison fut elle-même dans la suite la mère de nombreuses abbayes.

Il faut observer de plus qu'à cette époque beaucoup de chapitres acceptèrent la règle; le même progrès est à noter dans toutes les parties de l'Église occidentale sans qu'on puisse constater les relations de dépendance dont nous avons parlé plus haut entre les différentes maisons.

Il est facile de saisir l'influence de la vie canoniale si l'on songe que saint Guillaume de Saint-Victor l'introduisit à Eschill et à Ebbeholt au Danemark (*AS.*, 6 avril), et qu'une fondation fut faite au Groënland. Avec le succès des Croisades, des communautés furent aussi établies en Terre Sainte. Elles sont décrites par Jacques de Vitry dans son *Historia Orientalis*. Lui-même était chanoine régulier d'Oignies.

En un mot, si l'on se reporte à la liste fournie par le Monasticon de chaque pays, par exemple la *Gallia Christiana* et Dugdale, on verra que les chanoines réguliers étaient répandus avec une profusion extraordinaire dans tous les pays de l'Europe. Tous étaient voués au service du sanctuaire et au culte divin. On en trouvait quelques-uns à la tête d'hôpitaux, d'hôtelleries ou d'écoles, le but premier de ces institutions étant le bien des âmes; un assez grand nombre étaient également occupés à l'évangélisation des campagnes.

Comme exemple typique du travail entrepris par les chanoines, on peut citer l'œuvre de saint Bernard de Menthon († 1081). Dès qu'il fut nommé vicaire général d'Aoste, il se voua aux durs travaux missionnaires, faisant disparaître les dernières traces du paganisme. En même temps il réformait la vie cléricale dans les diocèses de Novara et de Genève. Puis ayant fondé les hospices du Grand et du Petit-Saint-Bernard pour venir en aide aux pèlerins et aux voyageurs, il confia ces deux œuvres aux Chanoines de Saint-Augustin qui les ont conservées depuis lors, mêlant les œuvres de miséricorde temporelle aux occupations spirituelles du culte liturgique.

Nous disions plus haut que les règles de Chrodegang et d'Aix-la-Chapelle étaient tombées peu à peu en désuétude. Dans la période qui nous occupe maintenant, apparurent de nombreuses règles de chanoines réguliers. Quelques-unes n'étaient que pour une communauté, d'autres trouvèrent faveur dans des cercles

plus larges. Telles furent celles du bienheureux Pierre de Honestis à Ravenne, celles de Mortara, de Marbach, de Saint-Victor, d'Arrouaise et de Saint-Ruf d'Avignon. Plusieurs d'entre elles se trouvent dans la *Vetus Disciplina Canonicorum* d'Amort. Toutes ces règles respirent une ferveur intense, capable de faire des maisons où elles étaient observées de véritables écoles de spiritualité.

La règle de saint Augustin, bien qu'elle ne fût originairement qu'une lettre du grand évêque adressée à une communauté de religieuses d'Hippone, rassemble de façon si concise les principes essentiels de la vie parfaite, et inculque si efficacement l'esprit d'unité et de charité, qu'elle devint rapidement la règle reconnue de tous les chanoines réguliers, et, comme telle, fut prescrite par le Saint-Siège. C'est en 1067, semble-t-il, que l'on trouve la première allusion à son adoption dans une communauté particulière, celle de Saint-Denis de Reims. En 1131 un concile tenu dans la même ville décréta qu'elle serait d'une application universelle et ce décret fut approuvé par le second concile général du Latran. Avec l'acceptation générale de la règle de saint Augustin, les règlements dont nous avons parlé devinrent Statuts, Constitutions ou Coutumes.

Dans la façon de mener la vie canoniale, les maisons étaient en grande partie indépendantes et autonomes, le seul lien entre elles étant la règle de saint Augustin. Il faut excepter naturellement les groupes de maisons que nous avons citées plus haut, centres de réforme auxquels, d'autres maisons se rattachaient par voie de fédération. Cependant certaines formes de vie canoniales émergeaient qui se montraient assez fortes pour constituer déjà par elles-mêmes des ordres séparés. Les Chanoines de saint Norbert ou Prémontrés sont les plus connus (voir art. PRÉMONTRÉS). On pourrait citer aussi les Gilbertins de Sempringham en Angleterre (1146) et les Chanoines Croisiers fondés vers 1215 par Théodore de Celles à Liège. En même temps qu'ils adhéraient à l'idéal canonial, ils se donnaient une organisation plus définie qui assurait leur cohésion.

Pour faire l'unité entre les nombreuses maisons indépendantes ou non officiellement ralliées, Innocent III, au quatrième concile du Latran, en 1215, décréta que des chapitres généraux seraient tenus tous les trois ans, comme c'était déjà la coutume chez les moines de Cluny, chez les Cisterciens et, à leur suite, chez les Prémontrés.

Au siècle suivant, en 1339, Benoit XII modifia et renforça cette législation et alla jusqu'à fixer, dans toute la chrétienté, les limites des provinces à l'intérieur desquelles se tiendraient les réunions de supérieurs. On eut ainsi pour la France six provinces, deux pour l'Angleterre et une respectivement pour l'Irlande et l'Ecosse, etc.

Les décisions des Chapitres ne se montrèrent pas aussi efficaces qu'on l'avait désiré. L'observance de la loi déclina graduellement et même dans les endroits où ils étaient tenus régulièrement comme en Angleterre, les Chapitres ne parvinrent pas à réaliser une réelle unité.

IV. ÉVOLUTION. — CONGRÉGATIONS DIVERSES.

Le treizième siècle vit l'apparition des fils de saint François et de saint Dominique. Ils vinrent pour faire face à un besoin auquel les chanoines avec leur vie semi-cloîtrée avaient été trop peu attentifs : le contact plus intime avec le peuple. Saint Dominique avait mené la vie de chanoine régulier et il était chanoine régulier quand il commença sa croisade apostolique contre les Albigeois. Ses premiers disciples suivirent la règle de saint Augustin, et ils étaient appelés parfois chanoines réguliers. Saint Antoine de Padoue, un chanoine régulier lui aussi, fut conquis par l'enthousiasme de saint François. Tous deux sont des témoins caractéristiques de la nécessité qui se faisait alors sentir d'un exercice plus large de l'apostolat. En comparaison avec l'organisation et avec l'activité des Frères, l'ordre canonial entra dans une période de déclin. Ce déclin s'accentua surtout pendant la triste période du schisme d'Occident (1378-1418), avec pourtant de brillantes exceptions, comme Windesheim, qui apparut alors, et d'autres communautés comme celles qui se font connaître par des noms comme Ruysbroek (1293-1381), et Walter Hilton († 1396).

Sous un autre aspect, le développement de l'Église appelait peu à peu une nouvelle organisation pour chaque département de l'activité sociale et religieuse, hôpitaux, écoles, travaux missionaires, etc. Ainsi de nouvelles phases s'ouvraient pour la vie cléricale. Le chanoine régulier pouvait considérer comme faisant partie de sa vocation toute occupation compatible avec l'état sacerdotal et avec le maintien de l'office liturgique. Sa vocation n'était pas spécialisée à telle ou telle activité extérieure, comme ce fut le cas pour les religieux, les clercs et les frères du 13e siècle et des siècles suivants.

1. La Congrégation du Latran et la Congrégation du Très Saint Sauveur de Santa Maria di Reno. — Il faut signaler ici un développement important dans l'histoire des chanoines : la formation d'une congrégation au sens strict, celle du Latran. Cette formation eut lieu au quinzième siècle. Le point de départ du développement fut Santa Maria di Fregionaia, à quelques milles de Lucques. Fondée vers 1250, cette maison était presque éteinte vers la fin du XIVe siècle. Grâce au zèle et à l'énergie d'un prêtre romain, Bartolomeo di Pietro, de nouveaux membres vinrent de l'abbaye S. Pietro in Ciel d'Oro de Pavie, avec le but avoué d'inaugurer à S. Maria un véritable renouveau de vie canoniale. Bartolomeo mérita le titre d'apôtre par son intense activité de prédicateur, et aussi le titre de fondateur par son influence sur la vie spirituelle de la nouvelle communauté, vie qui rayonna bientôt au dehors parmi les fidèles. Bartolomeo lui-même devint définitivement prieur et ses espoirs se réalisèrent si pleinement que l'observance de la communauté ressuscitée s'étendit à beaucoup d'autres maisons. Le prieur de S. Maria en fut reconnu comme le chef.

Deux innovations sont à signaler : l'élection annuelle des supérieurs et l'atténuation de la loi de stabilité dans la maison de profession. Martin V, par la bulle « Sollicitudinis Pastoralis », donna à cette réforme les statuts d'une congrégation qui fut d'abord connue sous le nom de la maison d'origine, S. Maria di Frogionaia. Le Pape Eugène IV, par la bulle du 9 février 1439, remplaça par des chanoines de S. Maria les chanoines séculiers de la Basilique du Latran à Rome.

Cette mesure du pape fut si mal vue du clergé

romain que les réguliers furent forcés de quitter Rome. Eugène n'était pas disposé à céder. Il ramena les chanoines réguliers au Latran en 1444; et le 1er janvier 1446 publia une autre bulle « Cum ad sanctissimam » qui leur donnait la charge de l'église Mère de toutes les églises. A la mort de Nicolas V, en 1455, les séculiers reprirent leur opposition et obtinrent de Calixte III l'éloignement des « étrangers » car c'est ainsi que l'on considérait les chanoines réguliers. Paul II, en 1464, ordonna à nouveau à la communauté de S. Maria de désigner trente de ses membres pour le Latran.

La mort de Paul II, en 1471, fit renaître les troubles, et le 25 août de cette même année, Sixte IV ordonna aux réguliers de quitter définitivement le Latran. Le pape adoucit le coup en leur donnant le titre de Congrégation du Latran, avec tous les privilèges, immunités, indults et faveurs qui leur avaient été accordés par Eugène IV et ses successeurs. Il leur assigna également l'église et la résidence de S. Maria della Pace, pour qu'ils puissent avoir une communauté à Rome. Plus tard ils s'établirent à S. Pietro in Vincoli.

En bref, le trouble venait de ce que des bénéfices avaient été enlevés à des clercs de Rome et déclarés propriété commune d'un groupe de prêtres venus du dehors. La charge pesait évidemment autant sur le peuple que sur le clergé.

Au moment où les chanoines quittèrent le Latran, la nouvelle congrégation comprenait trente-neuf maisons en différentes parties de l'Italie.

Vers la même période, une autre congrégation se forma, avec, pour centre, le monastère de San Salvatore, de Bologne, qui relevait d'une ancienne fondation de chanoines réguliers de S. Maria di Reno, à environ trois milles de cette ville. Ces deux maisons avaient connu une grande activité spirituelle, et, entre autres, elles avaient donné à l'Église, selon Trombelli, les papes Honorius II, Innocent II, Lucius II, Innocent III et Grégoire IX. La personnalité le plus en vue de ce renouveau fut le bienheureux Etienne Agazzari (1354-1433). Il avait passé quelques années parmi les ermites de Saint-Augustin, lorsqu'il fut désigné par Grégoire XII comme supérieur d'une communauté de chanoines réguliers à Luceto, communauté qui fut définitivement transférée à Gubbio, ville d'Ombrie, connue encore aujourd'hui par son grand évêque, saint Ubald, lui aussi chanoine régulier († 1160).

L'influence du bienheureux Etienne fut si profonde qu'il fut demandé pour être mis à la tête des maisons de Bologne où la discipline avait fléchi, afin de les restaurer. La congrégation alors formée fut connue sous le nom de Congrégation Rénane du Très Saint Sauveur.

Ces deux congrégations, bien que restreintes à l'Italie, se firent remarquer par une ferveur religieuse durable et par l'influence spirituelle qui rayonna de leurs communautés. Elles connurent des hommes aussi distingués par leur piété que par leur savoir : Antonio Contarini, patriarche de Venise († 1524); Lucio Vitruvio Roscio († 1545), bien connu dans le monde philosophique et littéraire de son temps; Agostino Steucho († 1549), évêque de Kisamos et bibliothécaire du Vatican, célèbre par ses travaux sur l'Écriture, la philosophie et ses œuvres apologétiques contre les réformateurs; Giulio Clovio († 1580), le célèbre miniaturiste; Giovanni Alfonso Puccinelli, archevêque de Manfredonia, qui mourut en odeur de sainteté en 1658; Marco Marini, hébraïsant très érudit et annotateur de psaumes; et Giovanni Crisostomo Trombelli, homme d'une piété profonde et qui a laissé de nombreux ouvrages d'histoire, de théologie et d'ascétisme († 1784).

A Bologne, plus particulièrement, les chanoines éditèrent et annotèrent un grand nombre d'œuvres des Pères, preuve que la tradition des études sacrées était conservée parmi eux.

Ces deux congrégations eurent beaucoup à souffrir surtout des troubles politiques du XVIIIe siècle, et lorsque vinrent des jours plus calmes, au XIXe siècle, elles furent unies et formèrent la « Congrégation du Latran du Très Saint Sauveur » avec un gouvernement centralisé comme on n'en avait pas encore connu, sous l'autorité d'un Abbé Général. L'organisation ressemblait davantage à celle des Bénédictins du Mont-Cassin qu'à celle des Ordres Mendiants. La Congrégation du Latran prit une telle place à l'intérieur de l'ordre canonial que les autres comme Windesheim, les maisons d'Autriche et les chanoines d'Irlande demandèrent au XVIIe siècle et obtinrent de lui être affiliées; pourtant, sauf les chanoines d'Irlande, elles ne furent pas placées sous sa juridiction directe.

2. Windesheim et Jean Mombaer. — Alors que la Congrégation du Latran était encore aux premiers temps de sa formation, prit naissance le mouvement si remarquable de la « Dévotion Moderne » (v. DÉVOTION MODERNE). Ce mouvement se développa dans la famille canoniale de Windesheim célèbre dans l'histoire de la spiritualité par des noms comme Gérard Groot, Florens Radewyn, John Busch, Gerlac Petersen et, le plus grand de tous, Thomas a Kempis.

Il faudrait noter qu'un lien rattachait l'apparition de ce groupe aux vieux Victorins, puisque le bienheureux Jean Ruysbroek avait reçu les principes de la vie canoniale à Groenendael des chanoines de Saint-Victor de Paris et que sa communauté, à son tour, les passa aux chanoines de Windesheim. La communauté d'Eemstein fut fondée un an après la mort de Ruysbroek en 1381, avec un chanoine de Groenendael pour la former. Puis des frères de Windesheim au nombre de six vinrent à Eemstein pour recevoir la formation religieuse et Eemstein fut aussitôt incorporé dans la nouvelle congrégation. Les constitutions furent approuvées en 1395 par Boniface IX qui canonisa le chanoine régulier, saint Jean de Bridlington, le dernier anglais élevé aux honneurs des autels avant la Réforme.

Dans la seconde moitié du XVe siècle, Jean Mombaer ou Mauburnus (1460-1501), saint et zélé chanoine de Windesheim, apparut comme un apôtre de la piété et de la stricte observance dans plusieurs maisons de chanoines aux Pays-Bas et en France. Religieux de Mont-Saint-Agnès et rempli de l'esprit ascétique dont le principal instigateur avait été Thomas a Kempis, il était enflammé du désir de propager l'amour de la vie spirituelle. Ses ouvrages ascétiques, le *Rosetum* et le *Venatorium Ordinis Canonici*, ne jouirent pas d'une longue faveur; ils ne laissent pas cependant d'être de précieux témoins du niveau de la spiritualité personnelle de Mombaer.

Avec cinq autres chanoines, il fut invité à venir à Saint-Séverin de Château-Landon pour y restaurer la

pleine observance canoniale, et il le fit avec tant de bonheur que plusieurs autres maisons indépendantes demandèrent à se joindre au mouvement de réforme. En 1499, Mombaer fut élu Abbé de Livry. On espérait pouvoir atteindre également Saint-Victor, et, après délibération, une petite colonie de chanoines de Windesheim vinrent s'établir chez les Victorins. Après un séjour de neuf mois ils repartirent sans avoir obtenu de résultats.

Mombaer mourut en 1501 en grande réputation de sainteté. Il avait recommandé à ses religieux de ne pas abandonner le projet qu'il avait formé d'une union avec Saint-Victor, avec l'espoir plus éloigné d'une fédération générale et par conséquent d'une intensification de l'esprit religieux dans toutes les communautés de France. En 1515, par manière de compromis, la grande Abbaye de Paris réalisa l'union, mais à la condition de garder sa propre indépendance et seulement dans le but d'avoir des visites et des chapitres généraux réguliers.

L'œuvre de Mombaer eut, en dépit de tout, des résultats durables et très bienfaisants pour l'église de France.

Vers la fin du XVIe siècle, plusieurs hommes furent suscités par Dieu en France pour renouveler la vie canoniale : saint Pierre Fourier (1565-1640), le vénérable Alain de Solminihac (1593-1659) et Charles Faure (1594-1644).

3. Saint Pierre Fourier et la Congrégation de Notre Sauveur. — Saint Pierre Fourier, « le Bon Père de Mattaincourt », comme on l'appelait, était entré dans l'ordre des Chanoines Réguliers de Chaumousey. (V. l'art. PIERRE FOURIER). Ses études terminées, il fut nommé curé de Mattaincourt, et, pendant les trente années qu'il le resta, accomplit les merveilles réservées aux saints. Durant cette période, il fonda les Chanoinesses de Saint-Augustin de la Congrégation de Notre-Dame pour l'instruction des enfants pauvres, avec l'aide de la Vénérable Alice Le Clerc. La congrégation s'étendit à travers la Lorraine et même à travers la France et l'Allemagne, au point que lorsqu'éclata la Révolution française, elle comptait environ cent maisons. En dépit des expulsions et des suppressions, la Congrégation est très florissante dans les deux Mondes. Une œuvre similaire avait été projetée par Fourier pour les jeunes gens, mais elle ne parvint pas à se développer complètement. Pourtant, selon Dom Calmet, les chanoines avaient en Lorraine plusieurs colleges réputés, et, quand la Compagnie de Jésus fut supprimée, quelques-uns de ses collèges furent confiés aux chanoines.

La contribution de Fourier au développement de l'éducation chrétienne fut considérable. Mais l'œuvre principale qu'il faut signaler ici est la réforme de toutes les maisons de l'ordre en Lorraine.

Le cardinal de Lorraine avait essayé de faire revivre l'esprit canonial dans les communautés relâchées, mais ses efforts n'avaient pas eu de succès, et, après sa mort, le Saint-Siège chargea l'évêque de Toul de prendre en mains l'œuvre de la réforme. Dans ce but, l'évêque s'associa saint Pierre Fourier et obtint que Rome sanctionnât ce choix. Comme il rencontrait beaucoup d'opposition, Fourier réunit un petit groupe de religieux pris dans différentes maisons et forma lui-même au monastère Saint-Rémi à Lunéville.

Le noviciat de la réforme fut établi en 1623. Dans l'espace de quatre ans, huit abbayes lorraines acceptèrent les constitutions révisées, et, en 1629, le Saint-Siège les reconnut sous le nom de Congrégation de Notre-Sauveur. Fourier déclina la charge de Supérieur Général et proposa à sa place son ami le Père Guinet. Mais à la mort de celui-ci, Fourier fut contraint d'accepter. Il garda la haute main sur les deux congrégations et sur sa paroisse de Mattaincourt, et il trouva encore le temps d'entreprendre les plus durs travaux missionnaires dans les Vosges. Son amour de la liturgie lui faisait trouver le moyen, quand il résidait seul dans sa paroisse, d'avoir l'office divin récité publiquement à l'église.

Comme conseiller du duc de Lorraine, saint Pierre encourut le mécontentement de Richelieu et fut forcé de finir ses jours en exil. Il mourut à Gray en Bourgogne, le 9 décembre 1640.

4. Charles Faure et la Congrégation de France. — La réforme effectuée en Lorraine par saint Pierre Fourier fut propagée en France, et même avec plus d'ampleur, par le saint chanoine Charles Faure. Né en 1594, Faure fit profession comme chanoine régulier à l'Abbaye Saint-Vincent de Senlis en 1615. Bien que la communauté manquât de ferveur, le nouvel arrivant persévéra, comme s'il avait été désigné par la Providence pour lutter, dès ses premiers pas dans la vie religieuse, contre la tiédeur de son temps. Après quatre années d'études à l'Université de Paris, il fut ordonné en 1618 à Senlis par l'évêque, le cardinal François de la Rochefoucauld.

En très peu de temps, la maison canoniale de Senlis fut connue pour sa ferveur. D'autres communautés par la suite l'imitèrent. En 1622 le Cardinal recevait la mission de restaurer la discipline régulière dans toutes les maisons religieuses de France. Comme il était Abbé commandataire de Sainte-Geneviève, il se proposa de réformer cette célèbre Abbaye, et dans ce but, il se tourna vers Saint-Victor dont Sainte-Geneviève était originairement une fondation, et qui avait encore huit filiales à peu de distance de la capitale. Le projet échoua parce qu'on voulait supprimer les bénéfices des chanoines. L'idée du Cardinal était d'unir une quarantaine de maisons de chanoines en une « Congrégation de Paris ». Le refus des chanoines de Saint-Victor l'amena à regarder vers Sainte-Geneviève pour en faire le centre de la réforme. En 1624, le Cardinal, dans ses fonctions d'Abbé, parut au chapitre et expliqua quelle sorte de vie il désirait voir refleurir dans son Abbaye : le modèle proposé était Saint-Vincent de Senlis. Il fit venir de cette maison douze religieux, parmi lesquels se trouvaient Charles Faure et François Boulart, dont la piété et l'austérité étaient déjà bien connues. Le prieur et le sous-prieur restèrent en charge ; Faure fut d'abord Maître des novices, mais bientôt il fut nommé Supérieur et Visiteur des maisons qui devaient entrer dans la nouvelle « Congrégation de France ». Les résultats furent des plus satisfaisants. Année par année, des communautés de toute la France, voyant le haut degré de régularité et de ferveur qui avait été atteint, sollicitaient leur admission dans la Congrégation.

Faure rencontra naturellement d'innombrables obstacles, mais sa prudence et sa sainteté étaient telles qu'il les surmonta presque toujours, à l'édification de tous. A son talent naturel d'organisateur, il joignait le puissant exemple de sa sainte vie. « Ipse viva lex »,

est-il dit dans son épitaphe, « ipse suorum regula magis quam rector ». Il mourut en 1644.

Parmi les nombreux traités qu'il écrivit, son *Directoire des novices*, imprimé en 1638, servit de manuel pour la formation de beaucoup d'âmes dans la voie de la perfection.

Pendant tout le XVIIe siècle, le nouvel esprit continua à se répandre. En 1675, la Congrégation comptait plus de cent maisons distribuées en quatre provinces, et sa réputation s'étendit en d'autres pays. La Congrégation du Latran fit des avances en vue d'une fusion. Malheureusement l'union ne parvint pas à se faire.

Au chapitre de 1662, six monastères des Pays-Bas demandèrent à être rattachés; ils étaient pour la plupart de l'ancien institut du Val des Ecoliers. Un an seulement avant sa mort, Charles Faure avait reçu un petit groupe de sept ou huit jeunes Irlandais qui venaient recevoir sa formation religieuse pour retourner ensuite dans leur pays persécuté où ne demeuraient que quelques chanoines dispersés. La rigueur des lois fit obstacle au succès de ce projet.

Les chanoines réguliers de Saint-Georges d'Augsbourg demandèrent leur admission dans la Congrégation: ils s'étaient imprégnés de sa ferveur en se servant du *Directoire* de Faure. Les chanoines de Sainte-Croix de Coïmbre (Portugal) désirèrent être au moins affiliés et une requête semblable vint des Oratoriens de France : précieux témoignages de la réputation que l'union s'était acquise par son observance régulière.

A la même époque, le Vén. Alain de Solminihac exerçait une influence spirituelle du même genre dans une sphère plus restreinte. Alain était né au château de Belet, près de Périgueux, en 1593. Son oncle, Arnaud, Abbé commandataire de Chancelade, entreprit l'éducation de son neveu, dans l'espoir qu'il pourrait trouver en lui un réformateur de la vie canoniale dans l'abbaye relâchée. Alain n'avait jamais songé à la vie religieuse, lorsqu'il apprit que des documents de Rome et du Roi le faisaient Abbé de Chancelade. Il prit son rôle au sérieux, revêtit l'habit religieux, et, avec le temps, malgré une terrible opposition, parvint à opérer la restauration matérielle et spirituelle de son abbaye, soucieux qu'il était avant tout de développer le véritable esprit religieux en lui-même et dans ses compagnons. Son succès le rendit à même d'effectuer ensuite la réforme de plusieurs autres maisons, et le cardinal de la Rochefoucauld députa l'abbé comme visiteur dans les diocèses de Périgueux, Limoges, Angoulême, Saintes et Maillezais. En 1638, Alain fut choisi comme évêque de Cahors, mais par dispense du Pape, il conserva son titre et ses pouvoirs d'Abbé de Chancelade, et tout au long d'une carrière épiscopale chargée de durs travaux, il sut maintenir l'observance de la règle et des pratiques religieuses. Alain de Solminihac mourut en réputation de sainteté en 1659. Sa cause de Béatification a été introduite à Rome.

L'abbaye de Chancelade devint le centre d'un groupe de monastères, qui, tous, se rattachèrent à la Congrégation de France, sauf Chancelade et le Prieuré de Sablonceaux.

L'Abbaye de Saint-Victor, comme nous avons dit, refusa son adhésion à la nouvelle congrégation, mais, comme Sainte-Geneviève, elle fut un foyer de piété et d'enseignement pendant le XVIIe siècle. Un chanoine mérite une mention spéciale, Simon Gourdan, qui, de 1661 à 1729, fut regardé comme un saint par presque toute la France. En qualité de chapelain de Notre-Dame de la Crypte il sut allier d'une façon merveilleuse le travail apostolique à la prière, la retraite et la mortification. Des gens de toutes conditions le recherchaient comme confesseur ou directeur, à tel point qu'il a été comparé au Curé d'Ars. Gourdan se distinguait aussi par une remarquable dévotion au Saint-Sacrement et au Sacré-Cœur. Plusieurs de ses écrits de dévotion furent imprimés. Le plus connu a pour titre *Le Sacrifice perpétuel de Foi et d'Amour au Très Saint-Sacrement.*

Les deux grandes abbayes de chanoines de Paris disparurent à la Révolution. Parmi les martyrs qui donnèrent leur vie pour la Foi à Saint-Firmin, le 3 septembre 1792, se trouvaient le Bienheureux Charles Marie Bernard, bibliothécaire de Saint-Victor et deux chanoines de Sainte-Geneviève, le Bienheureux Jean François Bonnet de Pradal et le Bienheureux Claude Ponse. Les chanoines réguliers célèbrent leur fête à la date de leur martyre.

5. **Époque contemporaine.** — A une époque plus récente, les chanoines réguliers de l'Immaculée Conception furent fondés par Dom Gréa à Saint-Claude, (Jura) et finalement approuvés en 1887. Leur but était de réintégrer dans la vie des chanoines plusieurs des pratiques les plus strictes de la vie monastique, comme par exemple l'office de nuit ainsi que des jeûnes et des abstinences plus sévères, etc., tout en assurant l'exercice du saint ministère (Mgr F. Vernet, *Dom Gréa*, Paris, 1938).

De nos jours, la congrégation du Latran a essaimé en France, en Belgique, en Angleterre, en Pologne et en Amérique du Sud.

Ce fut une joie pour cette congrégation de pouvoir récemment introduire la cause d'un de ses membres en la personne de Mgr Zola. Né en 1822 d'une famille patricienne de Pozzuoli, il entra jeune encore dans l'ordre et devint abbé du Sanctuaire de Piedigrotta, Naples. Il fut nommé évêque d'Ugento en 1873 et transféré à Lecce en 1877. On remarquait spécialement dans sa sainte vie sa dévotion très grande au Saint-Sacrement de l'autel et son zèle sans limite pour la formation des candidats au sacerdoce. Il mourut le 27 avril 1898.

Aux Chanoines du Latran de Belgique, un district missionnaire a été assigné au Congo, où une communauté de Chanoinesses Régulières les avait déjà précédés.

Dans chacun des pays nommés ci-dessus, une nouvelle vitalité marque l'expansion de l'ordre. C'est également le cas pour les chanoines Croisiers de Hollande, tandis que la Congrégation Autrichienne, avec ses cinq maisons très importantes, et de nombreuses paroisses, a gardé à travers les siècles sa vigueur et sa grandeur. Le fameux monastère de Klosterneuburg est le centre d'un apostolat fervent pour la diffusion de l'esprit liturgique parmi les laïcs.

E. Amort, *Vetus Disciplina Canonicorum reg. et sec.*, Venetiis, 1747. — P. Benoit, *La vie des clercs dans les siècles passés*, Paris, 1915. — C. Benvenuti, *Discorso storico-teologico della vita comune dei chierici dei primi secoli della chiesa*, 1728. — F. Bonnard, *Histoire de l'Abbaye royale et de l'ordre des Chanoines rég. de Saint-Victor de Paris*, Paris, 1907. — V. Bonneau, *Simple notice sur l'ordre apostolique des chanoines rég.*, Louvain, 1892. — [E. Bourguignon], *Chanoines rég. de Latran* (Collection : Les Ordres religieux), Paris, 1926. — S. Brunner, *Ein Chorherrenbuch*, Würzburg u. Wien, 1883. — *Bullarium Late-*

ranense, Rome, 1727. — R. Chaponnel, *Histoire des Chanoines*, Paris, 1699. — J. W. Clark, *Observances in use at the Augustinian Priory of Barnwell*, Cambridge, 1897. — Desnos, *Canonicus regularis et secularis*, Paris, 1674. — C. S. Durrant, *Link between Flemish mystics and English Martyrs*, London, 1925. — P. Féret, *L'Abbaye de Sainte-Geneviève*, Paris, 1883. — Gosse, *Histoire de l'Abbaye et de l'ordre ou congrégation d'Arrouaise*, Lille, 1786. — A. Gréa, *L'état religieux et le clergé paroissial*, Paris, 1904. — Helyot, *Histoire des Ordres religieux*, etc., Paris, 1792. — C. H. Hermans, *Annales Canonicorum reg. S. Augustini Ordinis S. Crucis*, 3 vol., Bois-le-Duc, 1858. — L. Herding, *Kanoniker, Augustinusregel und Augustinerorden*, dans *Zeitschrift f. kath. Theol.*, 1930, p. 335-359; *Die professia der Kl riker und die Entstehung der drei Gelübde*, *ibid.*, 1932, p. 148-174. — A. Miraeus, *Origines Can. Reg.*, Coloniae, 1615. — *De Collegiis Can. Reg.*, Coloniae, 1615. — *Codex regularum et constitutionum*, Antwerpiae, 1638. — G. Pennotto, *Generalis totius s. ordinis... historia tripartita*, Romae, 1642. — J. B. Signius, *De ordine ac statu canonico*, Boloniae, 1601. — J. C. Trombelli, *Memorie storiche di S. Maria di Reno e di S. Salvatore*, Bologna, 1752. — N. Widloecher, *La congregazione dei Canonici reg. Lateranensi*, Gubbio, 1929. — P. J. Wirges, *Die Anfänge der Augustiner-Chorherren*, ... Betzdorf, 1928. — J. A. Zunggo, *Historiæ generalis et specialis de Ordine Canonicorum reg., prodromus*, Ratisbonae, 1742.

On peut trouver aussi des renseignements dans les nombreuses monographies de maisons particulières, comme, par exemple : F. Bonnard, *L'Abbaye de la Sainte-Trinité de Mauléon*, Ligugé, 1900; Barbier, *Histoire de l'Abbaye de Malonne*, Namur, 1894; Largeault, *Notre-Dame de Celles*, Parthenay, 1900; enfin les vies de saint Yves de Chartres de saint Pierre Fourier, et du Vén. Alain de Solminihac, etc.

Aloysius Smith.

CHANT (voir Musique religieuse).

CHANTELOU (Claude), bénédictin français, né à Vion (Sarthe) en 1617, mort à Saint-Germain-des-Prés, à Paris en 1664. — Claude Chantelou avait commencé fort jeune sa vie monastique dans l'ordre de Fontevrault, mais, dès 1638, attiré par le renom de piété de la jeune congrégation de Saint-Maur, il fit profession à l'abbaye Saint-Louis de Toulouse en 1640. Ses heureuses dispositions pour l'étude amenèrent ses supérieurs à l'appeler à Saint-Germain-des-Prés en vue de le former pour collaborer aux travaux déjà entrepris par la Congrégation. A partir du chapitre général de 1651, Dom Chantelou fut particulièrement chargé de l'histoire des monastères de la Congrégation. Il y travailla pendant dix ans, fit de nombreux séjours en province et avait déjà rédigé plusieurs ouvrages prêts pour la publication lorsque ses supérieurs lui imposèrent de nouvelles occupations. Dès 1648, à la demande de Dom Tarisse, Dom Luc d'Achery avait établi, avec la collaboration de Dom Bastide, une liste d'ouvrages ascétiques destinés à la formation spirituelle et à la lecture quotidienne des moines de la Congrégation. Le Chapitre général en 1657 voulut faire davantage, il décida qu'il serait entrepris une édition spéciale des principaux traités ascétiques des Pères. Le travail fut confié à dom Chantelou qui présenta le premier volume de la nouvelle bibliothèque au chapitre général de 1660 qui approuva l'œuvre commencée et le plan d'ensemble. Le recueil avait pour titre : *Bibliotheca Patrum ascetica, seu selecta veterum Patrum de christiana et religiosa perfectione opuscula*. Les trois premiers volumes parurent en 1661, deux autres suivirent en 1663 et 1664. Le choix de Dom Chantelou n'a porté que sur les ouvrages des Pères antérieurs à saint Augustin pour les quatre premiers volumes, saint Ephrem et saint Jérôme étant largement représentés, le cinquième volume est consacré entièrement aux opuscules de saint Augustin. L'ensemble de l'ouvrage, par son plan et les extraits publiés, porte le caractère de piété austère qui caractérise les productions des premiers mauristes. L'éditeur avait donné en 1662 un volume de sermons de saint Bernard et sans doute aurait continué dans la voie des études patristiques, si la mort ne l'avait enlevé encore jeune en 1664.

R. Tassin, *Histoire Littéraire de la Congrégation de saint Maur*, Paris, 1770, p. 62. — E. Martène, *Histoire de la Congrégation de saint Maur*, édition Chavin, Ligugé, Paris, 1930, t. IV, p. 68. — P. Piolin, *Bibliographie de dom Chantelou*, en tête de l'édition du *Cartulaire Tourangeau de Marmoutier par dom Chantelou*, Tours, 1879.

Antoine des Mazis.

CHAPELET. — I. *Historique.* — II. *Variétés de chapelets.*

Instrument dont on se sert pour compter des prières vocales et particulièrement, dans l'usage actuel, des *Pater* et des séries d'*Ave*.

I. — **Historique.** — Une méthode très primitive consistait à se servir de petits cailloux. L'*Histoire lausiaque* nous apprend que saint Paul ermite tenait dans son sein autant de cailloux qu'il avait de prières à dire et qu'à chaque prière il jetait un de ces cailloux. (Pour les références, voir l'un ou l'autre de nos articles cités dans la bibliographie, *Les dernières investigations sur les origines du Rosaire*, 1922, et *Chapelet; histoire du mot*, 1925. On n'indiquera ici que celles qui ne figurent pas dans ces deux études). L'ermite anglais Godric († 1170) semble avoir imité Paul. Ce procédé n'était guère pratique. Le chapelet, connu des anciens habitants de l'Inde et de l'Égypte et en usage chez les Mahométans, était beaucoup plus commode. Cependant douze ou treize siècles de christianisme s'écoulèrent avant qu'il ne fût communément adopté. On se servit de lanières ou de cordons garnis de nœuds ou dans lesquels on avait glissé des noyaux de fruits ou de petits cailloux; on employa même comme compte-prières les nodosités des vertèbres de poissons (*Regula reclusorum*, 28, éd. L. Oliger, *Antonianum*, IX, 1934, p. 79-80; S. Jean de la Croix, *Nuit obscure*, I, 3. Cf. Th. Esser, *Zur Archaeologie der Paternoster-Schnur*). Enfin les grains enfilés formant couronne, dont se servaient les Orientaux, parurent plus pratiques; mais cet instrument ne reçut que tardivement le nom de *chapelet*.

Le terme le plus ancien est, en latin *paternoster*, en français *paternostre, patrenostre, patenostre, patenôtre*, dans les langues celtiques du rameau brittonique *patereu*. En effet, c'est pour réciter un nombre déterminé de *Pater* (et non de salutations angéliques), soit pendant l'office, soit comme suffrages pour les défunts, que l'instrument fut d'abord employé par les religieux non-prêtres, par les frères convers de certains ordres et par de pieux fidèles. Le plus ancien exemple de *patenostre* = oraison dominicale, donné

par F. Godefroy (*Dictionnaire de l'anc. langue française*, X, Supplément, 1902), est tiré d'un sermon français de Maurice de Sully († 1196). Le plus ancien exemple de *patenostre* = chapelet, donné par le même lexicographe, est de 1301. Mais, cent ans plus tôt, on trouve le terme employé avec cette dernière signification dans le *Tumbeor Nostre Dame*, poème qui, d'après son éditeur, W. Foerster, daterait de la fin du XIIe siècle (vers 67 : *Romania*, II, 1873, p. 318).

Le compte-prières est aussi appelé *patriloquium* (voir Du Cange, *s. v.*) et, par Césaire d'Heisterbach (1er quart du XIIIe siècle), *salutationes*, cette fois pour compter des séries d'*Ave Maria*. Au XVe siècle, on employait les mots *corona, sertum, rosarium* et en français, le terme *chapelet ;* mais le Dominicain Alain de la Roche († 1475), le grand propagateur du Rosaire (voir ROSAIRE), déclare ne pas aimer ces appellations à cause des idées de vanités profanes qu'elles éveillaient. Pour comprendre cette répugnance il faut rappeler l'origine du mot *chapelet*, diminutif de *chapel* (chapeau). Voici la suite du sens : 1° Chapeau ou couronne de fleurs porté dans les réjouissances séculières, puis dans les fêtes et cérémonies religieuses. — 2° Particulièrement, couronne de roses que l'on mettait sur la tête d'une statue de la Sainte Vierge. Dans certaines légendes du moyen âge, c'est, au contraire, Notre-Dame qui dépose un *chapelet* de cette sorte sur la tête d'un de ses fidèles serviteurs. Guillaume de Malmesbury raconte que la célèbre Lady Godiva, de Coventry († 1080), comptait ses prières sur un collier de pierres précieuses qu'elle ordonna de suspendre au cou d'une statue de la Vierge. — 3° Par similitude, grains enfilés formant une sorte de couronne de fleurs mystiques : autant d'*ave* récités, autant de roses offertes à Marie.

Dans son acception profane (n° 1), le *chapelet* de fleurs était aussi offert comme gage d'amour; il pouvait éveiller une idée d'intrigue amoureuse, de « drue-rie » (d'où le mot « fleureter »), et c'est cette saveur de frivolité qui déplaisait à Alain. « Ledit notable docteur Alain de la Roche, en preschant la confrarie du psaultier [de N.-D.], disait qu'il devoit estre appelé psaultier et non mye *chapellet*, comme aucuns l'appellent... *Chapellet* est un nom mondain et psaultier est un nom spirituel » (Texte de la fin du XVe siècle publié par Dom A. Wilmart dans *La vie et les arts liturgiques*, janv. 1925, p. 113. Voir, en outre, *Apologia B. Alani pro psalterio*, 3, éd. J. A. Coppenstein, Venetiis, 1665, p. 7).

La transition du sens profane au sens religieux se laisse apercevoir dans le *Roman de la Rose moralisé* de Jean Molinet, qui date de l'an 1483, où il est parlé d'un « *chapelet garny de patenostres* » et, dans un autre endroit, d'« un *chapelet devot* muny de croisettes d'enseignes et de cinquante patenostres ». Les 50 « patenostres » du « chapelet devot » signifient apparemment les 50 *Ave* qui forment le tiers du rosaire complet, ce qui correspond exactement au chapelet moderne.

Quant à l'instrument lui-même, la couronne de grains enfilés, il était employé, en Occident, pour compter les prières dès le XIIe siècle. On cite plusieurs exemples de la coutume, usitée dans certains ordres religieux, de porter un chapelet suspendu à la ceinture. Le chapitre provincial des Frères prêcheurs de la province de Rome, tenu à Orvieto en 1261, interdit aux frères convers de porter des chapelets d'ambre ou de corail.

II. — **Variétés de chapelets.** — Le plus connu des chapelets est celui de cinq dizaines, représentant le tiers du Rosaire des Dominicains. Parmi les autres chapelets approuvés et munis d'indulgences (voir les détails dans la *Raccolta* romaine ou recueils similaires), il faut mentionner les suivants : 1° *Couronne de Notre-Seigneur*, commémorant les 33 années que Jésus passa sur la terre, qui doit son origine au bienheureux Michel de Florence, camaldule († 1522). — 2° Couronne ou chapelet *en l'honneur du Sacré-Cœur*. — 3° Chapelet du *Précieux Sang*. — 4° Couronne des *Cinq Plaies* de Notre-Seigneur (Passionistes). — 5° Chapelet des *Sept douleurs* (Servites). — 6° Chapelet des *Sept allégresses* ou couronne franciscaine. — 7° Chapelet de l'*Immaculée Conception* datant de 1854, qui doit son origine au Père Bonaventure de Ferrari, capucin. — 8° Chapelet de *sainte Brigitte de Suède* (Ordre du Sauveur). — 9° Chapelet de l'archiconfrérie de *Notre-Dame du Suffrage* à Nimes, pour les âmes du purgatoire. — 10° Chapelet *angélique*, pour honorer les neuf chœurs des anges.

Victor Gay, *Glossaire archéologique du moyen âge et de la Renaissance* (Paris, 1928), au mot *Patenotres*. — Th. Esser, *Zur Archaeologie der Paternoster-Schnur* (*Compte rendu du quatrième congrès scientifique international des catholiques tenu à Fribourg, Suisse, du 16 au 20 août 1897*, Fribourg, 1898, Sect. I, p. 329-381). — H. Thurston, art. *Chapelet* (DACL.). — L. Gougaud, *Les dernières investigation sur les origines du Rosaire* (*La Vie et les Arts liturgiques*, oct. 1922, p. 538-548). — Du même, *Chapelet : histoire du mot* (*ibid.*, oct. 1925, p. 547-552).

Louis GOUGAUD, O. S. B.

CHAPELET SECRET DU SAINT SACREMENT. — 1. *Origine*. — 2. *Polémique et suppression*. — 3. *Doctrine*.

1. — **Origine.** — Sébastien Zamet, évêque de Langres et directeur de Port-Royal, et les confesseurs jésuites et surtout oratoriens qu'il y invite, encouragent la dévotion des religieuses pour le Saint-Sacrement. En 1627, Rome autorise la fondation d'un Ordre du Saint-Sacrement. Cette même année, le P. de Condren, confesseur, insiste auprès de la Mère Agnès de Saint-Paul Arnauld (voir ce mot) pour qu'elle lui découvre les pensées qu'elle médite en présence de Jésus-Hostie. Elle obéit et lui remet, ainsi qu'à Zamet, son directeur, les quelques pages appelées depuis *Chapelet secret du Saint Sacrement*. — Il se compose de 16 attributs de Jésus-Christ, en l'honneur des 16 siècles écoulés depuis l'institution de l'Eucharistie ; cette dévotion aux 16 siècles était assez courante dans la maison ; chaque attribut (sainteté, incommunicabilité, illumination, etc.) est accompagné d'une courte explication qui doit orienter la méditation.

De ce texte, approuvé par Condren, Zamet et Bellegarde (archevêque de Sens et co-supérieur de l'Ordre futur), quelques copies manuscrites parviennent aux bienfaiteurs et aux amis, la carmélite Marie de Jésus par exemple. Il était toutefois *secret* et devait ainsi se distinguer d'un *Chapelet du Saint Sacrement* composé un peu auparavant par la Mère Geneviève le Tardif et imprimé. Le *Chapelet*, formule de dévotion privée, fut peu pratiqué et assez vite oublié, semble-t-il. « Un petit écrit que je fis il y a six ans... sans en vouloir faire usage ni le communiquer à personne »,

écrira la M. Agnès à d'Andilly, son frère, le 22 août 1633 *Lettres*, édit. Faugère, t. I, p. 16).

2. — **Polémique et suppression.** — Le 8 mai 1633 était ouverte la première maison de l'Ordre nouveau. Aussitôt on colporta le *Chapelet*. Jalousie de Bellegarde contre Zamet, écrivirent la Mère Angélique, Antoine Arnauld et tant d'autres. Déféré immédiatement au jugement de la Sorbonne par l'archevêque de Sens, huit docteurs le censurent durement le 18 juin, tandis qu'on divulgue, manuscrites, des *Remarques sur le Chapelet*, attribuées au style du P. Binet, jésuite, et à l'inspiration de Bellegarde. Angélique, inquiète des répercussions de l'affaire pour son Institut, et vivement pressée par Zamet, soumet le *Chapelet* à Saint-Cyran qui la rassure entièrement. Lui-même consulte ses amis de Louvain ; Fromond et Jansénius, les 16 et 23 juillet, exaltent le *Chapelet* sans mesure. Saint-Cyran fait alors circuler, manuscrite et anonyme, une *Apologie du Chapelet*, où il donne l'interprétation orthodoxe qui apaise l'opinion. — *Chapelet*, *Remarques* et *Apologie* seront imprimés l'année suivante. — La Cour avait été cependant si émue que Zamet dut entreprendre une défense en règle auprès de Richelieu. Séguenot, oratorien, ranima la discussion avec son *Elévation à Jésus-Christ Notre-Seigneur au Très Saint Sacrement*, car il reproduisait le texte même de la Mère Agnès en y ajoutant un nouveau commentaire de chaque attribut. D'où *Examen de la doctrine du Chapelet* par un partisan de Mr de Sens et *Réfutation de l'examen* par Saint-Cyran. La querelle sera longue à s'éteindre.

Entre-temps, sur les instances de Bellegarde, la « tempête » était prise très au sérieux en cour de Rome, comme en témoigne la correspondance du nonce Bichi et du secrétaire d'État Barberini. On feint de découvrir l'amorce d'une dévotion dangereuse et susceptible de se propager ; sur « ordre du Pape » le nonce essaie de l' « enrayer » (lettre de Bichi, 6 décembre 1633) ; le 26 avril 1634 seulement, Barberini informera que le *Chapelet* est supprimé.

3. — **Doctrine.** — Le *Chapelet* ne mérite ni la censure alarmiste des docteurs de Sorbonne (« extravagances, impertinences, erreurs, blasphèmes, impiétés »), ni les hyperboles intéressées des Lovanistes. La Mère Agnès a tenté une méditation métaphysique sur l'Absolu, devant qui la créature doit s'anéantir; elle n'y a guère réussi ; prenons en exemple le n° 11 : « *Inaccessibilité.* Afin que Jésus-Christ demeure en lui-même, laissant la créature dans l'incapacité qu'elle a de l'approcher; que tout ce qu'il est n'ait point de rapport à nous; que son inaccessibilité l'empêche de sortir de soi-même; que les âmes renoncent à la rencontre de Dieu, et consentent qu'il demeure dans le lieu propre à la condition de son Être, qui est un lieu inaccessible à la créature, dans lequel il reçoit la gloire de n'être accompagné que de son essence seule » (Frencken, *Agnès Arnauld*, p. 201). Beaucoup de termes sont abstraits, obscurs, de l'aveu même de Saint-Cyran, d'Antoine Arnauld ou de H. Bremond; le style est alambiqué. Des Bérulliens veulent y reconnaître une spiritualité d'affinité oratorienne. C'en est, il est vrai, le vocabulaire ; mais la doctrine n'a pas été assimilée; une interprétation satisfaisante est évidemment plausible, tels le commentaire de Séguenot, l'essai de Besoigne pour quelques attributs (*Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, 1re partie, Cologne, 1752, p. 170-171); mais le *Chapelet* offre au lecteur non prévenu trop de notions confuses et susceptibles d'interprétations erronées ou tendancieuses sur l'Incarnation, la grâce, le mérite, la liberté, l'abandon, l'amour de Dieu pour les créatures et sur l'idée même de Dieu. La Mère Agnès s'en doutait bien un peu : « C'est ce qui me donna la liberté, que je n'avais pas osé prendre auparavant cette approbation (de Zamet en 1627), d'arrêter mon esprit sur ces pensées » (*Déclaration* du 30 janvier 1652). Il est donc sans doute exagéré d'affirmer qu'elle écrivit « sous l'inspiration directe, voire sous la dictée de Condren » (H. Bremond, t. XI, p. 191); Bremond notait avec plus de justesse qu'on trouverait des textes sans nombre « où Bérulle, Condren... disent et redisent, mais avec infiniment plus de clarté, de prudence et de précision théologique, les mêmes choses que la Mère Agnès » (t. IV, p. 205).

Au total, le *Chapelet*, simples notes de direction, de théologie indécise, aurait dû demeurer complètement ignoré, comme il y était destiné, ou tout au moins être supprimé, comme Rome le demandait. Malheureusement, les passions partisanes qu'il réveilla aboutirent à introduire définitivement Saint-Cyran dans l'Ordre du Saint-Sacrement; avec lui, le Jansénisme y pénétrait.

Littérature janséniste et antijanséniste abondante. — Œuvres d'Antoine Arnauld, Paris-Lausanne, 1779, t. XXIX, *Apologie pour M. l'abbé de Saint-Cyran*, p. 188-193 ; *Défense de la censure que Mgr l'Archevêque de Paris a faite du livre du P. Brisacier, jésuite...*, p. 575-587 (avec la *Déclaration* de la Mère Agnès du 30 janvier 1652); t. XXX *L'Innocence et la Vérité défendues*, p. 186-189. — *Mémoires pour servir à l'histoire de Port-Royal*, Utrecht, 1742, t. I, Angélique de saint-Jean Arnauld, *Relation de l'origine et de la querelle du Chapelet secret*, p. 456-474; Catherine de saint-Jean Arnauld, *Relation... de ce qui est arrivé jusqu'en 1636*, p. 431-439 (la note de la page 431-432, d'après la 2e note de Nicole à la 16e Provinciale, exprime, à notre avis, le jugement définitif à porter sur la question). — *Lettres de la Mère Agnès Arnauld*, édit. Faugère, Paris, Duprat, 1858, t. I, p. 16; 33-35; 226-227. — *Mémoires de Godefroi Hermant*, édit. A. Gazier, Paris, Plon, 1905, t. I, p. 37-48. — Lancelot, *Mémoires touchant la vie de Mr de Saint-Cyran*, Cologne, 1738, t. I, p. 389-400. — Les Arnauld et Hermant donnent la même version et la même interprétation des faits, comme aussi, à leur suite, tous les jansénisants, Besoigne, Clémencet, etc.

Les Reliques de Du Verger de Hauranne, Louvain, 1646, p. 432-441. Pinthereau qui en est le fameux auteur, et avec lui beaucoup d'antijanséniste de l'époque, Rapin, Bernard Meynier, Brisacier par exemple, attribuent le *Chapelet* à Saint-Cyran. — Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, Paris, Cailleau, t. III, 1736, p. 1-11, insère comme texte du *Chapelet* l'*Elévation* de Séguenot, qu'il fait suivre de la censure de la Sorbonne. — B. Pascal, dans la 16e Provinciale, a fait allusion à la Querelle du *Chapelet*, cf. l'introduction critique et les notes dans l'édition des Grands Ecrivains, Paris, Hachette, t. VI, 1914, p. 225-293.

Etudes. — P. Féret, *La Faculté de théologie de Paris*, Epoque moderne, t. III, 1904, Paris, Picard, p. 415-416. — L. Prunel, *Sébastien Zamet*, Paris, Picard, 1912, p. 242-248. — H. Bremond, *Histoire du sentiment religieux*, Paris, Bloud et Gay, surtout t. IV, 1920, p. 202-213. — H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, t. V, 1925, p. 394-397 (correspondance de Bichi et de Barberini). — J. Frencken, *Agnès Arnauld*, Nimègue, 1932, p. 75-84; 198-201 : texte du *Chapelet*, de la censure et des approbations.

André Rayez.

CHAPITRE DES COULPES. — 1. *Historique.* — 2. *Ascèse.*

1. **Historique. — Origines, établissement, extension dans les ordres religieux.** — Le « chapitre des coulpes », tel qu'on le pratiquait au moyen âge et tel qu'il est encore en vigueur de nos jours dans la plupart des congrégations religieuses, est composé de plusieurs éléments. On indiquera ici sommairement comment ces éléments se sont réunis et comment la pratique du chapitre des coulpes s'est propagée.

Dès les origines du monachisme, il fut d'usage que le moine, coupable de quelque infraction à la règle, fît aussitôt « satisfaction » sur place, soit devant le supérieur, soit en présence de la communauté, selon les cas. Pour les fautes plus graves, il était réprimandé devant l'autel. Quand un châtiment lui était infligé pour quelque méfait, il devait, aussitôt après, demander pardon. Les moines priaient également leur supérieur d'être avertis de leurs fautes. Tel était le régime des coulpes sous le monachisme pacômien. Cassien nous raconte, de son côté, qu'en Égypte « si quelqu'un brise, par hasard, un vase de terre, une écuelle, il ne peut réparer sa négligence que par une pénitence publique. Lorsque les frères sont réunis au chœur, il se prosterne à terre pour demander pardon; il y reste jusqu'à la fin de l'office et obtient sa grâce lorsque l'abbé lui donne l'ordre de se relever. La même pénitence est imposée à celui qui arrive trop tard au travail, ou à l'office, etc... ». Pour saint Basile l'accusation se fait en public, à la fin de la journée. La Règle de saint Augustin préconise la correction fraternelle, la dénonciation au supérieur, ensuite devant deux ou trois confrères, puis enfin si tout a été inutile, devant la communauté. La Règle de saint Césaire (*ad virgines*) émet des recommandations absolument identiques.

La législation monastique aux VIe et VIIe siècles, comporte généralement l'accusation publique des fautes. Il suffit de citer les principales règles : celles de saint Colomban, de saint Isidore, de saint Fructueux, des saints Paul et Etienne, de saint Donat. La *Regula cujusdam*, la *Regula Tarnatensis* ne parlent pas d'un aveu en public.

Saint Benoît, dans le chapitre 46 de sa *Regula monasteriorum* intitulé *de iis qui in aliis quibuslibet rebus delinquunt*, a repris un élément des institutions pacômiennes : le délinquant fait satisfaction (agenouillement sans doute ou prostration) sur-le-champ devant l'abbé ou devant l'abbé et la communauté, si celle-ci se trouve réunie autour de l'abbé. Le Patriarche des moines d'Occident, remarquons-le, ne sollicite nullement la dénonciation des confrères (soit en privé soit en public) mais suppose simplement le cas d'un moine coupable qui ne confesserait pas sa faute, connue par ailleurs. Mieux que ses prédécesseurs dans la législation monastique, qui ne distinguaient pas ou guère entre fautes extérieures contre l'observance régulière et les fautes théologiques intérieures, il exclut l'accusation publique dans ce dernier cas. Donnons le texte de la prescription; il est important : « Si quis... aliquid deliquerit... et non veniens continuo ante abbatem vel congregationem, ipse ultro satisfecerit et prodiderit delictum suum dum per alium cognitum fuerit, maiori subiaceat emendationi. Si animae vero peccati causa fuerit latens, tantum abbati aut spiritualibus senioribus, patefaciat qui sciat curare et sua et aliena vulnera, non detegere et publicare ». En bref, saint Benoît demande que le délinquant vienne aussitôt avouer sa faute, mais il ne connaît pas ce qu'on appelle le « chapitre des coulpes ».

Les prescriptions de saint Benoît s'étendirent aux monastères d'Occident dans la mesure même de la diffusion plus ou moins rapide de la règle bénédictine. A lire son premier commentateur, Paul Warnefrid qui nous décrit (v. 776-786) la vie d'une communauté monastique (peut-être celle du Mont Cassin) avant les réformes d'Aniane et de Cluny, on constate que le chapitre 46 de la règle est pratiqué fidèlement. Relevons que Paul diacre ne parle pas de la « proclamation » des fautes des délinquants par les confrères, mais seulement du cas fortuit que suppose saint Benoît (si *forte* venerit ante alius qui nuntiaverit); il ne parle pas non plus du chapitre, c'est-à-dire d'une salle où se ferait cette accusation. Par contre, un élément varie déjà : le *continuo* de la règle est interprété largement : « non dicit ut statim... veniat nuntiare sed hora qua debet venire, veniat et tunc nuntiet ». N'est-ce pas un premier pas vers la fixation du temps où doit se faire l'accusation, en attendant celle du lieu?

La législation bénédictine relative à l'aveu des coulpes fut adoptée par des chapitres de chanoines à partir de la seconde moitié du VIIIe siècle. La fameuse règle de saint Chrodegand, évêque de Metz, pour les chanoines (v. 755) reprend presque *ad litteram* les dispositions de saint Benoît. Mais nous apprenons cette fois que l'accusation se fait au chapitre, *ad capitulum*, et que, les chanoines s'y réunissant tous les jours, l'aveu des fautes peut y avoir lieu quotidiennement, à ce moment. La raison de ce changement est obvie. Dans une communauté quelque peu nombreuse et dont les membres travaillent dans des endroits différents, peut-être fort éloignés, on imagine la perte de temps qui résulterait si, pour chaque manquement, les moines devaient aussitôt courir auprès du supérieur pour lui avouer la faute. Comme bien des points de la vie régulière, celui-ci avait besoin d'être « organisé » d'une façon pratique.

L'*Ordo in monasterio qualiter a fratribus... militari oportet*, dont l'origine certaine nous est inconnue (Italie, Provence?), mais qui date des environs de 770 est déjà plus explicite. L'accusation se fait au chapitre suivant un rituel et un vocabulaire déterminés. Les *Capitula Notitiarum*, œuvre peut-être de saint Benoît d'Aniane et qui certainement se rattachent à son mouvement de réforme monastique, fournissent les mêmes renseignements. Le commentaire d'Hildemar (v. 850) répète ce qu'a dit Warnefrid. On ne rencontre pas encore chez lui l'expression « *capitulum culparum* », non plus que la « *proclamatio* ». Il semble plutôt exclure l'existence de celle-ci à son époque, car il ne suppose que les « rapportages » des *mali et invidi*.

Aux Xe-XIe siècles, apparaissent les grands coutumiers de la vie monastique. Avec eux se révèle, dans tous ses détails, le rituel de la tenue des chapitres des coulpes. Elle est partout, à peu de chose près, identique. Ce qui varie, plus ou moins, c'est le nombre de ces chapitres par semaine. Ici, il a lieu tous les jours, là plusieurs fois par semaine, autre part une seule fois. Dans certains milieux, l'abbé fait sa coulpe le premier; dans d'autres, il ne la fait que certains jours. Le formulaire employé contient

en substance ces mots : *Si aliquid sit loquendum dicite.* Les coupables se prosternent contre terre. Alors le supérieur reprend : *quid dicitis?* ils répondent : *mea culpa.* Le supérieur leur ayant dit : *surgite,* ils confessent leurs manquements. Si l'abbé a quelque grief contre un frère, il l'invite à avouer sa faute : *Tu frater N., dic tuam culpam.*

Partout nous rencontrons à cette époque la « proclamation » : usage qui prescrivait à chacun de dénoncer au chapitre les fautes qu'il avait remarquées chez les confrères. Elle était surtout le devoir des doyens, des officiers, des *circatores* ou *circumitores*, des *zelatores* nommés à cet effet par le supérieur. La proclamation n'était pas tout à fait une nouveauté. Certains fondateurs l'avaient introduite dans leurs statuts, saint Augustin par exemple et la Règle des saints Paul et Etienne. Mais saint Benoit, nous l'avons vu, ne l'avait pas inscrite dans sa règle et il ne semble pas qu'on l'ait pratiquée dans ses monastères avant le xe siècle.

Les anciens rituels précisent que « qui autem clamaverit non quærat circuitiones in clamatione sua sed aperte dicat : ille fecit hoc ». L'accusé, s'il reconnait sa faute, demande pardon ; sinon il dit : *domine non recordor me hoc fecisse vel dixisse quod frater dicit.* En ce cas le « clamator » ou se désiste ou prouve son accusation. Toute fausse accusation était sévèrement punie, « maxime si id vel invidiose confinxit, vel aliquo modo malitiose edixit ».

L'accusation des coupables, par eux-mêmes ou par leurs frères, était suivie de la peine ou pénitence que le supérieur imposait au délinquant selon la mesure de sa faute et de son repentir. Les rituels ici encore se montrent très prolixes de détails et d'exemples. Pour les fautes graves, c'était généralement la discipline : elle lui était infligée au chapitre même.

Accusation, proclamation étaient accompagnées d'un sermon du supérieur. Ce sermon se rapportait souvent aux manquements accusés ; d'autres fois, il visait tel ou tel point de l'observance sur lequel l'abbé voulait attirer l'attention. Nombre de ces sermons nous ont été conservés.

Les cisterciens, qui ont propagé l'institution des frères convers, ont établi pour eux un chapitre particulier, qui se tenait le dimanche. C'était du reste la coutume que seuls les profès assistaient à l'accusation de leurs frères ; les novices quittaient le chapitre avant cette accusation ; et les *pueri* avant celle des novices.

La tenue des chapitres des coulpes, telle que l'ont fixée les coutumiers des xe et xie siècles, se retrouve dans les règles et constitutions qui ont vu le jour depuis le xiie siècle jusqu'au xvie. Contentons-nous de citer les principales. Les constitutions des Chanoines Réguliers de Marbach, adoptées dans de nombreux monastères allemands, au xiie siècle. A la même époque celles de Porto Adriatico du bienheureux Pierre de Honestis, répandues en Italie, Espagne, France et Allemagne ; celles des Prémontrés (rituel légèrement différent : ℣. « Benedicite ! ℟. Dominus » —) ; des chanoines d'Oignies ; de Saint-Victor de Paris, etc. Au xiiie siècle, les constitutions du bienheureux Albert prescrivent pour les Carmes le chapitre chaque dimanche. Les plus anciennes constitutions des Dominicains (1228) le demandent chaque jour. Les plus anciennes rédactions des constitutions générales des franciscains parlent également du chapitre des coulpes. Benoit XII l'imposera à tous les chanoines réguliers. Aussi le retrouvons-nous aux xve et xvie siècles dans tous les statuts des chapitres canoniaux. Seuls ou à peu près, ceux de saint Pierre Fourier pour les Chanoines de la congrégation de Lorraine n'en font pas mention.

Remarquons que la « proclamation », bien que d'un usage assez général, n'est cependant pas admise partout. Dans certaines congrégations l'accusation en public n'a pour objet que les manquements publics, c'est le cas par exemple pour les chanoines réguliers de Latran, très répandus en Italie.

Avec la période moderne, l'histoire du chapitre des coulpes évolue considérablement. Le plus influent des ordres religieux nés au xvie siècle, celui des jésuites, l'abandonne. Seuls les novices et les scolastiques l'ont *ex consuetudine*, les premiers tous les mois, les autres deux fois par an. « A la coulpe conventuelle, écrit le P. Dudon (*Saint Ignace de Loyola*, Paris, 1934, p. 412), saint Ignace substitue un mode de correction plus profond et plus rigoureux par l'usage des admonestations publiques, la surveillance amicale d'un syndic et l'obligation du compte de conscience ». Certaines congrégations suivront plus ou moins cet exemple et suppriment le chapitre. Notons entre autres, celle des bénédictins en Hongrie, et celle d'Autriche avant leur réforme de 1930.

Quant à la proclamation, elle disparait de plus en plus. Bien des congrégations, qui la pratiquaient, l'ont abolie en se réformant, parce que l'expérience a fait voir qu'elle blessait fort souvent la charité, favorisait les vengeances et faisait naître des inimitiés. Quelques grands ordres l'ont conservée, tels les Carmes, les Dominicains et les Cisterciens. Certaines congrégations modernes l'ont remplacée par l'accusation faite par un *zelator* : c'est le cas, par exemple, chez les Rédemptoristes et les Pères du Saint-Sacrement.

Actuellement la jurisprudence romaine demande que les religieux et les religieuses qui soumettent leurs nouvelles constitutions à l'approbation pontificale, aient au moins une fois par mois le chapitre des coulpes. Elle supprime la « proclamation » à cause des graves dangers qu'elle présente.

2. Ascèse : but et avantages spirituels du chapitre des coulpes. — Au début du monachisme, on s'accusait quelquefois en public des fautes internes. On abandonna vite cette pratique. Déjà saint Jérôme la jugeait inopportune ou nuisible ; saint Benoit en l'excluant formellement a fixé un point important. La matière des accusations au chapitre des coulpes est restreinte aux manquements extérieurs commis contre la règle, les constitutions et les usages de la congrégation. D'où il ressort que le but premier du chapitre des coulpes est de maintenir intacte l'exacte observance de la règle et, partant, l'existence de l'ordre religieux tel que cette règle le constitue. Par là il empêche les « coutumes contraires » de s'implanter ; il donne occasion de réparer les mauvais exemples, il aide à la sanctification personnelle d'un chacun.

La « proclamation » se fonde sur le précepte de la correction fraternelle. Son abolition s'explique parce que la charité y court de grands risques. « Facilement, écrit Dom Delatte, une sorte de surveillance étroite et jalouse s'étend partout comme un réseau. Comme toutes les petites rivalités, les vengeances, les représailles s'abriteront aisément sous le couvert de la proclamation régulière ! Sans doute, si les moines,

proclamés et proclamateurs, sont tous parfaits, ces dangers disparaissent : mais alors à quoi bon la proclamation? » et même le chapitre?

Les fruits du chapitre expliquent son existence au cours des siècles et son extension à la plupart des congrégations religieuses. Ils justifient les louanges que lui ont décernées les fondateurs et les saints, les indulgences dont tel pape (Paul V) l'a enrichi. Les vies des serviteurs de Dieu, les annales des différents ordres abondent en traits édifiants relatifs aux vertus qu'on a l'occasion d'y pratiquer, quelquefois peut-être de façon héroïque. Les directoires ne manquent pas de donner des conseils pour que les âmes, sincèrement éprises de perfection, retirent le plus de fruits possible de cette institution, non seulement pour le plus grand bien de l'observance régulière, mais aussi pour leur sanctification personnelle. On peut les grouper selon qu'ils regardent la préparation au chapitre des coulpes, l'attitude de l'âme pendant cet exercice, la conduite à tenir quand il est terminé. Parmi les dispositions préparatoires les plus excellentes, ils recommandent une vive estime de cet instrument de perfection collective et individuelle; le désir sincère d'en profiter et de se perfectionner grâce à lui. Pendant le chapitre, celui qui s'accuse ou est accusé, celui qui reçoit une admonestation, se souviendra des enseignements et des exemples de Jésus-Christ. A son école, il s'armera d'humilité et de patience pour tout supporter, reproches mérités et réprimandes injustes : vertus qu'il s'efforcera de pratiquer non seulement à l'extérieur mais plus encore dans l'intime de son âme. Après le chapitre, pour ne pas perdre les fruits précieux qu'il peut en recueillir, il se gardera bien de rechercher qui a pu révéler au supérieur les manquements qu'on lui a reprochés, et s'il le sait ou s'il a été « proclamé », il veillera à ne pas garder rancune à son confrère. Au contraire, il se réjouira d'avoir été remis sur le droit chemin et nourrira de la reconnaissance pour l'auteur de ce bienfait. Enfin et surtout, il se repentira et se corrigera de ses fautes. Ainsi le chapitre des coulpes sera vraiment « *fornax in qua comburuntur peccata* », comme le disent les statuts de Saint-Bénigne de Dijon (XIIIe siècle); l'« officina spiritus sancti in qua filii Dei congregantur ut Ei reconcilientur, atque praecipue domus... confessionis, domus obedientiae, misericordiae et indulgentiae domusque unitatis, pacis et tranquillitatis in qua quidquid a fratribus intus aut extra delinquitur, per confessionem et satisfactionem misericorditer relaxatur » (*Consuetud. Cantuariae,* éd. Bradshaw, 1902, p. 224).

Afin de ne pas allonger démesurément la bibliographie relative au chapitre des coulpes, contentons-nous de renvoyer d'une façon générale aux principaux recueils de coutumes monastiques, tels que B. Albers, *Consuetudines monasticae,* 5 vol, 1900-1912; Brockie-Holstenius, *Codex regularum monasticarum et canonicarum,* 6 vol., Augsbourg, 1759 et suiv.; Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus,* t. IV, Venise, 1783; Hergott, *Vetus disciplina monastica,* Paris, 1726; E. Amort, *Vetus disciplina canonicorum regularium et secularium,* 2 vol, Venise, 1747. — Pour la bibliographie plus récente (depuis 1907) concernant le monachisme primitif et l'observance bénédictine on pourra consulter U. Berlière et Ph. Schmitz, *Bulletin d'histoire bénédictine* (annexé à la *Revue Bénédictine);* voir la bibliographie générale des usages bénédictins dans Ph. Schmitz, *Règle bénédictine* dans *Dictionnaire de droit canonique,* Paris, t. II, col. 305-310. *Les monuments primitifs de la Règle cistercienne* ont été publiés par Ph. Guignard, Dijon, 1878; ceux des Dominicains dans *Archiv für Litteratur und Kirchengeschichte,* t. I, p. 165-364; ceux des Franciscains, *ib.,* t. V p. 1-138. Enfin on consultera les règles et constitutions à l'usage des différents instituts religieux — T. Haluza, *Die Ordensperson und das Schuldkapitel* dans *Stud. u Mitt. aus dem Benediktiner-und Cist. Orden,* t. 31, 1910, p. 217-239; 552-584, contient surtout des conseils ascétiques sur le bon usage du chapitre des coulpes.

Philibert SCHMITZ.

CHAPMAN (HENRY PALMER, en religion Dom JEAN). Bénédictin anglais (1865-1933). — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Enseignement spirituel.*

1. — **VIE.** — Né à Ashfield, Suffolk (Angleterre) le 25 avril 1865, fils unique d'un pasteur anglican distingué. Élevé sous la conduite d'un professeur particulier à l'Université d'Oxford et au Collège théologique de Cuddesdon; ordonné diacre dans l'Église d'Angleterre en 1889; vicaire pendant un an à Saint Pancrace, à Londres; reçu dans l'Église catholique en 1890; entra au Noviciat de la Compagnie de Jésus en avril 1891, mais le quitta en décembre 1891 sur le conseil de son Père Maître des novices et entra à l'Abbaye de Maredsous en Belgique; profès O. S. B. en 1893; ordonné prêtre en 1895; demeura dans l'Abbaye d'Erdington, près de Birmingham, en Angleterre, 1895-1912, où il fut Maître des Novices et Prieur pendant quelques années; retourna à Maredsous en 1912; nommé membre de la Commission Pontificale pour la révision de la Vulgate en 1913; supérieur du prieuré de l'île de Caldey (Bénédictins ex-anglicans), 1913-1914; aumônier militaire, 1915-1919; il fut transféré de l'Abbaye de Maredsous à celle de Downside (Angleterre), en 1919; travailla à la révision de la Vulgate à Saint-Calixte, Rome, de 1919 à 1922; nommé Prieur de l'Abbaye de Downside de 1922 à 1929; Abbé de Downside de 1929 à 1933; mourut à Londres le 7 novembre 1933; enseveli à l'Abbaye de Downside.

2. — **ŒUVRES.** — Ses études théologiques à Oxford, à Cuddesdon et à Maredsous amenèrent Dom Chapman à se spécialiser en Écriture sainte et en patrologie; il publia un grand nombre d'articles sur ces matières dans la *Revue bénédictine,* la *Revue d'Histoire ecclésiastique,* le *Journal of Theological Studies,* la *Dublin Review* la *Downside Review,* et la *Catholic Encyclopedia :* articles dont la valeur et l'importance amenèrent un des principaux savants non-catholiques à parler de lui comme « du savant anglais d'aujourd'hui le plus compétent en patrologie ». La place nous manque pour donner ici une bibliographie des articles qu'il publia dans ces revues. Il faut noter l'estime qu'en faisait Dom Butler, O. S. B.: « Sa production continuelle d'articles, de monographies, de brochures sur les sujets les plus divers — érudition technique, critique textuelle, théologie historique, histoire de l'Église — fut immense. Il lisait et parlait couramment le français et l'italien, il lisait l'allemand avec facilité et de la sorte il pouvait se tenir au courant des meilleurs travaux modernes d'érudition. Ainsi a-t-il été reconnu à juste titre comme un savant et un critique de premier ordre » (*Downside Review,* janvier 1934).

Outre ces nombreux articles, Dom Chapman publia

les volumes suivants : *Bishop Gore and the Catholic claims* (London, 1905); *John the Presbyter* (Oxford, 1908); *Notes on the Early history of the Vulgate Gospels* (Oxford, 1908); *Studies in the early Papacy* (London, 1928); *Saint Benedict and the Sixth Century* (London, 1929).

Sa pensée, dans les dernières années de sa vie, se portait de préférence vers les problèmes de la vie intérieure, de la prière et de la théologie mystique. Il en a donné un témoignage dans un article de 23 colonnes de l'*Encyclopedia of Religion and Ethics* du Dr. Hastings, vol. IX (Edimbourg, 1917), article intitulé : *Mysticism, Christian, Roman Catholic.*

Après sa mort, un volume intitulé *The Spiritual Letters of Dom John Chapman, O. S. B., 4e Abbé de Downside* (Londres, Mars 1935, seconde édition augmentée, août 1935) fut publiée par l'auteur du présent article qui avait été son secrétaire pendant la période de son gouvernement abbatial. Un autre volume : *Retreat, Conférences* est en préparation.

3. — **ENSEIGNEMENT SPIRITUEL.** — 1. **Prière.** — L'enseignement de Dom Chapman se rapportait surtout aux premières étapes de la prière contemplative; il poussait à un retour aux tendances traditionnelles telles qu'elles se dégagent de l'enseignement des Pères, tendances qui ont reçu leur expression définitive dans les écrits de saint Jean de la Croix.

a) — Il maintint, non en vertu de quelque théorie à priori, mais comme le résultat de ses investigations personnelles auprès d'un grand nombre de religieux, hommes et femmes, que beaucoup, peut-être même la plupart de ceux dont la vie est plus ou moins contemplative, doivent en passant de la vie purgative à la vie illuminative, abandonner la « méditation » comme manière de prier et adopter « la contemplation ». Ainsi il écrit :

« Je crois que la méditation est caractéristique de la vie purgative parce qu'elle est utile, profitable et possible à cette étape; et que la contemplation est caractéristique de la vie illuminative parce que, là aussi, elle est utile et profitable. Mais la contemplation n'est pas possible dans la vie purgative non plus que la méditation dans la vie illuminative. Méditer est possible dans la vie purgative précisément parce qu'il n'y a pas de place pour la contemplation; quand la contemplation entre par la fenêtre, elle chasse la méditation et la met à la porte. Ce n'est pas affaire de choix : c'est ce que saint Jean de la Croix a enseigné dans plusieurs traité, et on peut le vérifier sans difficulté » (*Downside Review*, janvier 1930, p. 6).

b) — Dom Chapman en conclut : certaines âmes doivent s'attendre à passer tôt à l'état que saint Jean de la Croix a nommé « la Nuit des sens » et elles passeront très probablement à la « nuit de l'esprit », ces deux états ayant un côté actif et passif.

La « nuit active » est celle dans laquelle *nous* entrons par nos actes de mortification, etc. La « nuit passive » est celle dans laquelle Dieu nous met en enlevant tout ce qui nous sépare de lui (*Spiritual Letters*, p. 26). Elles ne sont pas tellement consécutives qu'il faille traverser entièrement la « nuit des sens » avant d'arriver à la « nuit de l'esprit ». Seulement il faudra entrer dans la première avant d'entrer dans la seconde. Nous entrons dans la seconde longtemps avant que la première soit finie, et les deux purifications s'effectuent côte à côte (*ibid.*, p. 147). Dom Chapman pensait que cette expérience était la voie normale suivie par les contemplatifs dans leurs progrès spirituels : et non, comme beaucoup d'écrivains semblent le penser, un fait rare et exceptionnel.

c) — Pour aider et encourager de telles âmes, l'Abbé écrivit une brochure de six pages sous le titre : *Contemplative Prayer, a few simple Rules* (Prière contemplative; quelques règles simples).

Ce travail parut d'abord dans « *Pax* », la revue des Bénédictins de Caldey, fut réimprimé « ad usum privatum », depuis réédité plusieurs fois et finalement en Appendice I dans le volume des *Spiritual Letters*. Comme ce travail expose clairement son enseignement, nous en donnons quelques extraits pour montrer la ligne adoptée :

— « ... Tous ceux qui éprouvent l'impossibilité de méditer, ou de fixer leurs pensées sur un sujet, ou encore de comprendre le sens des mots, sans, du même coup, perdre le sentiment de leur prière, ceux-là devraient cesser de discourir et ne plus faire que des actes de volonté... (Il faut noter ici que sous le nom de contemplation Dom Chapman désigne ce que d'autres appelleraient « oraison affective »). Il y a quelquefois une période où la méditation est tantôt possible, tantôt impossible. Dans ce cas servez-vous de la méditation tout le temps qu'elle sera possible. Laissez les « actes » venir, ne les forcez pas. Ils n'ont pas à être fervents, excités, inquiets, mais calmes, simples, non sentis. Sinon il y a danger de mêler à la prière notre nature et nos émotions sensibles... On tendra à ce que les actes soient toujours les mêmes. La première étape est ordinairement (me semble-t-il) : « Je suis un misérable pécheur : ayez pitié de moi. » ... Mais la principale étape consiste en ceci : « O mon Dieu, je Vous désire et ne veux rien de plus ». Voilà l'essence de la prière contemplative jusqu'à la présence de Dieu devenue vivifiante; elle peut alors changer, et la louange ou l'exaltation peut devenir l'acte principal ou même unique. Je pense toutefois qu'il n'y a aucune règle. Le temps de la prière se passe dans l'acte du désir de Dieu. C'est un état de stupidité, et qui semble une parfaite perte de temps, jusqu'à ce qu'il devienne plus vif. Le phénomène le plus étrange (Ligature) se produit lorsque nous commençons à nous demander s'il y a un sens dans ce que nous faisons, ou si nous nous adressons à quelqu'un ou si nous répétons machinalement une formule que nous ne comprenons pas... La valeur réelle de la prière peut être sûrement estimée par ses effets pendant le reste du jour. Elle devrait produire des résultats bien déterminés : *a*) un désir de la volonté de Dieu correspondant exactement au désir ardent de Dieu dans la prière; *b*) au lieu de multiples résolutions, nous n'en formons maintenant plus qu'une seule : celle de faire et d'accepter la volonté de Dieu; *c*) nous sommes ainsi arrivés à la simplicité : toute notre vie spirituelle a été unifiée dans le seul désir d'union avec Dieu et sa volonté ».

La deuxième partie de la brochure traite de trois points :

a) le progrès dans la connaissance de Dieu; *b*) la conduite en dehors du temps de la prière, par exemple : « la méditation ne doit jamais être omise »; et *c*) quelques suggestions sur la prière elle-même. Une importante citation de cette brochure se trouve à la page 55 des *Spiritual Letters* dans laquelle, après : avoir signalé une réimpression, Dom Chapman ajoute.

« C'est à dessein que je n'y ai apporté aucun changement bien qu'on puisse facilement le perfectionner, de sorte qu'il ne devrait pas être regardé comme un traité ou comme « mon dernier mot » sur un sujet où je ne voudrais dogmatiser pour rien au monde ».

2. Mystique. — Outre l'article très important dans *l'Encyclopedia of Religion and Ethics* dont on a parlé plus haut et l'article *What is Mysticism* paru dans la *Downside Review* de janvier 1928, réimprimé en Appendice II dans le volume des *Spiritual Letters*, Dom Chapman a laissé des notes manuscrites sur la théologie mystique, qu'il s'était proposé de mettre en œuvre dans un ouvrage auquel il songeait. Il n'a pu trouver le temps d'écrire ce livre, mais la ligne générale qu'il se proposait peut être indiquée avec une clarté suffisante. Ainsi à l'inverse des théologiens qui maintiennent que la mystique est *toujours* une grâce *extraordinaire* accordée par Dieu à quelques âmes, il écrit : « Je ne suis pas complètement de cet avis : je maintiens qu'il est possible de trouver une préparation naturelle psychologique (si rare, qu'elle est plutôt préternaturelle) dans certaines personnes en qui Dieu travaille; parce que, selon saint Thomas, Dieu travaille d'accord avec la nature » (*Spiritual Letters*, p. 71).

Il faut reconnaître en effet dans l'homme l'existence d'une faculté de connaissance de mode angélique par espèces infuses grâce à laquelle nous pouvons atteindre Dieu dès ici-bas dans une intuition obscure. Cette faculté, d'essence préternaturelle, est normalement liée à l'état de nature intègre et jouait pleinement chez Adam avant la faute. Elle n'a pourtant pas été complètement oblitérée par le péché originel, et, comme elle n'est pas nécessairement liée à une grâce surnaturelle, elle peut avoir encore maintenant chez certaines âmes — très rarement d'ailleurs — un exercice purement naturel. « L'ouverture sur les choses intérieures, ce que Bossuet appelle « la petite porte », existe naturellement, en même temps que la « natura integra », mais elle est obstruée par les suites du péché originel. Mais dans quelques âmes, il y a un rayon de lumière qui perce et si elles éteignent ou voilent leurs chandelles et leurs lanternes terrestres, elles commencent alors à apercevoir cette lumière. Et lorsqu'elles ont commencé à l'employer, Dieu peut la renforcer et se communiquer à elles dans cette voie nouvelle et plus élevée » (*Spiritual Letters*, p. 71).

Dans l'ordre surnaturel Dieu se sert de cette faculté comme de tout ce qu'il trouve de bon dans la nature. Elle est pour lui comme le véhicule des communications surnaturelles qui s'établissent entre l'âme et lui. Et depuis les états mystiques les plus bas jusqu'aux plus élevés, c'est par cette voie que Dieu se donne lui-même à l'âme. Mais d'elle-même la faculté mystique n'est pas un don du Saint-Esprit, et, répétons-le, elle n'offre rien de surnaturel au sens propre. Elle est « la survivance d'une voie préternaturelle vers le surnaturel, c'est-à-dire vers Dieu » (*Spiritual Letters*, App. I).

Enfin il est évident que les pratiques qui tendent à rendre à notre nature quelque chose de son intégrité originelle, mortification, recueillement, prière, contribuent puissamment, avec l'aide de la grâce divine, à la restauration de la faculté mystique atrophiée.

Toute cette théorie se trouve fort bien exposée dans le passage suivant tiré des *Spiritual Letters* (p. 247 et sqq).

« La faculté mystique est atrophiée par le péché originel.

1. La connaissance de Dieu à partir des créatures dans la religion naturelle nous est donnée par les facultés naturelles, qui sont obscurcies (rien de plus) par le péché originel, et réduites à l'état imparfait de *pura natura*.

2. Connaître Dieu tel qu'Il est dans la Vision Béatifique, cela n'est possible que par une *potentia obedientialis*, mais non par une *potentia naturalis*.

3. Connaître Dieu comme Adam l'a connu et comme les anges peuvent le connaître (per sua naturalia), suppose une puissance (la faculté mystique), qui n'est pas une *potentia naturalis* ni une *potentia supernaturalis* (potentia obedientialis) comme est la *lumen gloriae* (puisque celle-ci — lumen gloriae — est une communication avec Dieu lui-même), mais une *potentia praeternaturalis*. Elle ressort en effet non de la *pura natura*, mais de l'*integra natura*, et est grandement diminuée par le désordre du péché originel. Elle est étouffée par l'imagination, les émotions, par l'*intellectus componens et dividens*; nous avons à la dégager des phantasmes sous lesquels elle est ensevelie. La solitude et le silence nous en donnent un faible sentiment; une grâce spéciale et un travail diligent de pure prière la développent. Chez quelques personnes elle est plus obscurcie que chez d'autres. Par cette voie (surtout lorsqu'elle a été exhumée et découverte — mais, même sans cela — ce qui est, à vrai dire, presque miraculeux), Dieu peut se révéler lui-même d'une manière obscure dans la mesure où il lui plaît et ainsi transformer la volonté et purifier le reste de l'âme. Mais il est possible qu'une partie (au moins) de la « mystique de la nature », et les rêves d'enfants sur l'éternité, et les sentiments de Wordsworth ou de Tennyson sur l'infini, puisse être l'usage préternaturel de cette faculté mystique. Mais je suis d'accord avec saint Jean de la Croix pour dire que la curiosité de ces choses devrait être mortifiée autant (mais pas plus) que la curiosité des choses naturelles ».

R. Hudleston, *Abbot Chapman*, dans *The Dublin Review*, avril 1934, p. 283-301. — Hadelin de Moreau, *Dom John Chapman*, dans *Rev. lit. et mon.*, 19, 1934, p. 441-447. — Une notice par L. Gougaud dans *R. H. E.*, t. 30, 1934, p. 204-205. — A. Goodier, *Abbot Chapman on Prayer*, dans *The Month*, 165, 1935, p. 493-503; R. Hudleston, *Abbot Chapman on Prayer. A Reply to an article in « the Month », for June 1935*, dans *Downside Review*, 53, 1935, p. 286-306; Benet O'Driscol, *Mysticism and theology*, dans *Blackfriars*, juin 1935, p. 434-439; *Abbot Chapman's theory of contemplation*, *ibid.*, mars 1936, p. 194-203. — On trouvera enfin une analyse de l'étude *What is Mysticism* dans un article du P. Maréchal, *Sur les cimes de l'oraison*, *N.R.T.*, 1929, p. 177-183.

G. Roger Hudleston, O. S. B.

CHAPONNEL (Raymond), parfois nommé **CHAPONNEL D'ANTECOURT**. Né en 1636, Raymond Chaponnel entra chez les chanoines Réguliers de la Congrégation de Sainte-Geneviève et devint prieur-curé de Saint-Éloi de Roissy, diocèse de Versailles. Dans la préface de son *Histoire des Chanoines*, il fait allusion à « plusieurs emplois » qu'il aurait eus dans la Congrégation; on en ignore l'importance. Il mourut en 1700.

Chaponnel prit part à quelques controverses célè-

bres au XVIIe siècle : liturgiques, historiques, spirituelles.

La première portait sur la traduction des textes scripturaires et liturgiques, notamment de ceux de la Messe, et sur les prières que le célébrant doit réciter « secreto et submissa voce ». Chaponnel écrivit : *De l'usage de célébrer le service divin dans l'Eglise en langue non vulgaire et de l'esprit avec lequel il faut lire l'Ecriture sainte pour en profiter*, in-12, Paris, 1687, 1737. Cette étude, entreprise à la demande de Mgr de Harlay, archevêque de Paris lui fut dédiée. La discussion, ouverte surtout par les Protestants et continuée par les Jansénistes, et dont les principes de solution avaient été fermement établis par le concile de Trente (session 22e, ch. 5 et 8 et canon correspondant, Denz. 943, 946, 956), se prolongera au XVIIIe siècle et n'est point encore complètement éteinte. Le travail de Chaponnel, « un des plus complets », dit P. Féret, et retenu avec éloge par Le Brun, a été négligé, peut-être ignoré, par les *Institutions liturgiques* de Dom Guéranger, dont la lecture est cependant nécessaire si l'on veut saisir toute la portée du livre de notre Génovéfain.

L'Histoire des Chanoines ou Recherches historiques-critiques sur l'ordre canonique, in-12, 408 p., Paris, Osmont, 1699, est une contribution à la controverse historique si longuement et si passionnément débattue sur l'origine des chanoines et des moines ; elle déciderait de leur préséance dans les assemblées ! Mabillon, après tant d'autres, ne crut pas perdre son temps que pe s'y attarder. Chaponnel démontre, à force de textes de l'Écriture, des Pères et des Conciles, la « succession constante et non interrompue de l'ordre canonique pendant tous les siècles » (p. 58-59). L'étude de la vie commune et de la « désappropriation » qui constituent pour lui la définition du chanoine intéresse l'histoire de la spiritualité. Il ne nous appartient pas d'apprécier la thèse historique ; d'ailleurs, à peine le livre eut-il paru que Louis Hugo, prémontré (plus tard évêque de Ptolémaïde) publiait une *Critique de l'histoire des chanoines ou apologie de l'état des chanoines propriétaires depuis les premiers siècles de l'Église jusqu'au douzième*, in-12, 362 p., Luxembourg, Chevalier, 1700. Point par point, siècle par siècle, Chaponnel est réfuté sans aménité et accusé d'injustice, de calomnie, de plagiat, de contre-sens, etc.

Controverse spirituelle. Dans l'*Examen des voyes intérieures*, in-12, 348 p., Paris, Coignard, 1700, Chaponnel se propose de montrer « aux âmes humbles et peu éclairées... le vice et le danger » des doctrines des « faux contemplatifs » (Molinos et ses partisans) et des « nouveaux contemplatifs » (les Guyoniens). Il suffira d'appliquer, écrit-il, « les règles générales que les instructions de Mgr l'Archevêque (de Paris, Noailles) ont si solidement établies ». Il voudrait en même temps mettre en garde ces « âmes simples » contre l'anonyme *Traité historique de la théologie mystique* de Jurieu et paru en 1699. L'*Examen* essaiera d'effacer les « calomnies atroces » que ce « protestant fameux » lance « contre les illustres prélats qui ont soutenu avec tant de succès la foi orthodoxe » (Avertissement, non paginé).

Dans un style clair, sans apprêts ni apparence d'érudition, accessible à beaucoup, Chaponnel vulgarise la réfutation des erreurs quiétistes condamnées par Innocent XI et Innocent XII. Il souligne les conséquences grossières et les dangers de ces théories ; et en s'inspirant des Articles d'Issy et des Instructions pastorales de Noailles et de Bossuet, il rappelle la doctrine spirituelle qu'on peut suivre sans crainte d'illusion. En vingt chapitres il analyse et oppose la piété catholique et la piété quiétiste.

Oraison (ch. 1-5). « Toute oraison, soit purgative, soit illuminative, soit contemplative, n'est qu'un moyen » (p. 26) pour arriver à l'union à Dieu ; mais ce serait une « illusion épouvantable » (p. 42) de s'imaginer atteindre d'emblée cette union sans passer par l'oraison active. Remarquons la faveur accordée à la méthode ignatienne qui lui « paraît une des plus simples » (p. 57). L'oraison passive est un don de Dieu, réservé à quelques âmes et rarement accordé, « une récompense purement gratuite » (p. 42) et bien éloignée de l' « inaction naturelle et sensible des faux spirituels » (p. 68). L'âme, ainsi élevée « par la volonté de Dieu, qui est le seul et unique maître de cette oraison » (p. 50), est bien incapable de codifier et surtout d'enseigner aux autres ce qu'elle a ressenti. L'oraison passive n'est pas un « art » (Avertissement) ; et pourtant combien d'âmes superficielles rencontrent en ces temps troublés de directeurs naïfs ! Le portrait du directeur de conscience quiétiste, qu'on brosserait aisément en glanant dans l'*Examen*, complèterait la série déjà longue que le XVIIe siècle nous a laissée.

Perfection (ch. 6-12). « On est toujours en état de faire du progrès » (p. 95) dans l'amour et l'union à Dieu, et l'âme doit sans se lasser désirer ce progrès. « Ceux qui mettent la perfection dans l'amour extatique purement passif, épuré même de tous motifs, de toute suavité, de tous attraits, de tous autres désirs, même de la béatitude, qui croient que tout autre amour est imparfait et qui s'imaginent que l'inaction et la contemplation sont les seules voies de l'état parfait... sont en grand danger que tous leurs désirs pour la perfection viennent des illusions de l'amour-propre » (p. 125-126).

Amour pur et désintéressement (ch. 13-20). L'amour pur n'exige nullement l'indifférence quiétiste ; l'âme qui aime purement « est dans un amour de bienveillance pour son Dieu, et cet amour produit toujours l'amour d'espérance » (p. 159). Il faut donc rejeter « la persuasion invincible et réfléchie de sa réprobation » (p. 181) et le sacrifice absolu de son éternité comme « illusion, contradiction, erreur » (p. 205). A mer Dieu sans exclure la vue de notre salut n'est point « mercenarité ». « N'est-ce pas Dieu que nous aimons quand nous aimons notre salut éternel ?... Ils ne font qu'un même amour » (p. 281, 289).

H. Bremond juge « effarant », c'est son expression, le panhédonisme de Chaponnel, qui estime, en effet, inséparables l'amour de Dieu et la suavité que l'âme ressent à aimer (p. 157). Qui s'en indignerait pourtant lorsque, à la page suivante, se trouve cette explication si orthodoxe : « Cette âme aimera Dieu en lui-même, et *en conséquence et subordinément* la suavité qui coule de son amour pour Dieu et le bonheur qu'il a de lui être uni ».

Remarque piquante ! H. Bremond, pour incriminer Chaponnel, appuie son argumentation sur des articles de Mgr Baudin parus en 1925 dans la *Revues des Sciences Religieuses* sous le titre *Le pragmatisme religieux de Pascal* ; or, Mgr Baudin, dans son exposé, retrouve jusqu'aux expressions de Chaponnel : « Les théologiens entendent résolument *subordonner* le point

de vue subjectif de notre bonheur... Ce n'est qu'ensuite, secondement et *par voie de conséquence* qu'il (Dieu) veut que nous trouvions le bonheur... » (p. 73-74).

Dans sa conclusion (ch. 21), traçant l'idéal de toute âme chrétienne, Chaponnel l'entraîne vers les plus hauts sommets du don et de l'oubli de soi par amour et dans l'amour de Dieu. « Soyons persuadés que plus on aime Dieu plus on est un avec lui; étant donc par la charité parfaite une même chose avec Dieu, nous ne pouvons aimer Dieu sans nous aimer en lui avec qui nous ne sommes qu'un; car, quand nous l'aimons véritablement, nous sommes plus à lui et en lui qu'à nous-mêmes et en nous-mêmes; et ainsi nous nous aimons plus en Dieu qu'en nous-mêmes » (p. 346-347).

L'*Examen* est l'œuvre d'un directeur expérimenté; l'habitude de la conduite des âmes, sans doute, et la connaissance du cheminement ordinaire de la grâce lui ont fait déceler les pièges brillants du Quiétisme et il réagit avec force pour maintenir dans les voies communes et humaines les fidèles. Volontiers on expliquerait la mentalité et l'œuvre de Chaponnel comme on a expliqué — mutatis mutandis — la mentalité et l'œuvre anti-quiétiste de Bossuet : il « a défendu la bonne piété des bonnes gens... contre des principes qu'il est trop facile... de mal réaliser, en suivant la logique d'un système qui peut facilement devenir abominable » (J. Dedieu, *A propos des théories mystiques de Fénelon*, dans la *Revue pratique d'Apologétique*, 15-9-1911, p. 906).

Vulgarisateur et polémiste, Chaponnel, peut-être, fait-il trop ésotérique la doctrine des voies mystiques, et trop restreint le nombre de ceux qui y sont appelés.

E. Du Pin, *Bibliothèque des auteurs ecclésiastiques du XVIIe siècle*, t. V, p. 16 ss., se trompe en attribuant à Dantecourt les mémoires qui déterminèrent Mabillon, en 1688, à répondre par deux fois aux Chanoines réguliers de Bourgogne; Chaponnel d'Antecourt n'écrira son *Histoire des Chanoines* qu'en 1699. — P. Le Brun, *Explication des prières et des cérémonies de la messe*, Paris, Delaulne, t. IV, 1726, p. 238; t. IV suite, 1725, p. 11, confond Chaponnel avec J.-B. Dantecourt, religieux de la même Congrégation (1643-1718). — P. Féret, *L'abbaye de Sainte-Geneviève et la Congrégation de France*, Paris, Champion, 1883, t. I, p. 67; t. II, p. 256 ss. — H. Bremond, *Histoire du sentiment religieux*, Paris, Bloud et Gay, t. VII, 1928, p. 24 note; t. X, 1932, p. 226 note.

André RAYEZ.

CHAPUIS ou **CHAPPUYS** (GABRIEL). — Il a sa place ici, parce que, en raison des multiples traductions qu'il a faites de livres spirituels, surtout espagnols et italiens, il a contribué, à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle, à vulgariser en France la spiritualité du grand siècle de la Péninsule ibérique.

Né à Amboise vers 1546, il fit ses études sous la direction de Claude Chappuys, son oncle, valet de chambre du roi François Ier et garde de sa bibliothèque. En 1585 il est historiographe de France, à la place de Belleforest; le titre qu'il se donne à partir de 1596 est celui de secrétaire interprète du roi en langue espagnole. Il le gardera jusqu'à sa mort, c'est-à-dire jusqu'aux environs de 1621.

Signalons, parmi les traductions qu'il a publiées : *L'œuvre entier et parfait de la Vanité du Monde...*, par le R. P. F. Diego de Estella..., Paris, 1587, plusieurs fois réédité sous différents titres. — *Epîtres spirituelles* du R. P. J. de Avila..., Paris, 1588, plusieurs fois réédité. — *Les fleurs de méditations divines pour tous les jours de la semaine, dévotes, pieuses, et Exercices spirituels* du R. P. F. Louis de Grenade,... Paris, 1598, et Bourges, 1627. — *Méthode de servir Dieu* du P. Alphonse de Madrid,... Douay, 1598 et 1606. — *Le Trésor et Abrégé de toutes les œuvres spirituelles* du R. P. F. Loys de Grenade, Paris, 1596. — *Cinquante méditations de toute l'histoire de la Passion de Notre-Seigneur...*, de François Coster, jésuite, Paris, 1601; plusieurs éditions. Il avait écrit aussi *Manuel des Catholiques contenant la vraie manière de prier Dieu*, Anvers, 1646.

Bibliothèques de la Croix-du-Maine et Du Verdier. — Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres...* Paris, 1738, t. 39, p. 90-114. — L. P. Roche, *Claude Chappuys*, Paris, 1929. — E. Picot, *Répertoire historique*, t. XVIII, n° 908, Bibl. Nat. de Paris, ms.

Marcel VILLER.

CHAPPUIS (VÉNÉRABLE MÈRE MARIE-FRANÇOISE DE SALES). — 1. *Vie.* — 2. *Doctrine.*

1. Vie. — Née le 16 juin 1793 à Soyhières (Jura bernois, alors annexé à la France sous le nom de département de Mont Terrible); achève son éducation au pensionnat de la Visitation de Fribourg; s'éprend d'une vive admiration pour saint François de Sales; revient au monastère comme religieuse et prononce ses vœux le 9 juin 1816. Sa ferveur, sa maturité précoce lui font confier des charges importantes, puis la désignent pour restaurer le monastère de Troyes (1826); elle agrandit le pensionnat et y élève plusieurs générations de chrétiennes exemplaires; elle achève les bâtiments du couvent et y ranime la parfaite observance. A partir de 1832, elle sera élue supérieure, aussi souvent que la règle l'autorise; elle exerce la même charge à Paris-Vaugirard de 1838 à 1844; aide de ses conseils, parfois de sa présence, plusieurs monastères de l'Ordre et mérite la vénération de tout l'Institut. — Dès sa jeunesse religieuse, elle prévoit un renouveau d'influence de saint François de Sales, et se croit appelée à travailler à cette œuvre. Dans l'abbé Brisson qu'elle trouve comme aumônier à Troyes en 1844, elle reconnaît l'instrument choisi de Dieu pour créer une Congrégation de prêtres, animés de l'esprit du saint Docteur; elle le détermine malgré ses résistances prolongées, à fonder les Oblats de Saint-François de Sales (1871) et meurt le 7 octobre 1875, en réputation de sainteté. Léon XIII signe l'Introduction de sa cause de béatification (27 juillet 1897). Le 28 mai 1901, ouverture de son tombeau : le corps est retrouvé intact.

La Vénérable a laissé seulement des pages tout intimes : Le Petit Cahier de Fribourg, relation, faite par obéissance, de son état d'âme (1823-1826); Billets adressés à son confesseur, le P. Regnouf, des Prêtres de la Miséricorde (1838-1842), et, sur son ordre, compte rendu de son oraison (mars 1842 à juin 1844).

2. Doctrine. — Quoi qu'on en ait dit, elle ne songea jamais à établir une nouvelle école de spiritualité. Pleine d'admiration pour la doctrine de son Bienheureux Père, dont les ouvrages formaient sa lecture presque exclusive; délicatement fidèle aux moindres pratiques de la Règle, « modèle de la parfaite Visitandine » (Card. Parocchi), elle n'aspire qu'à favoriser dans les communautés qui l'appellent ou la consultent,

FORDHAM UNIVERSITY LIBRARY NEW YORK, N.Y.

l'observance intégrale, selon l'esprit du saint Fondateur, notamment d'après les enseignements de ses *Entretiens* et de son *Directoire spirituel*.

« Vaquer à la perfection du divin Amour », tel est le programme que saint François de Sales propose à ses filles de la Visitation, et, toute proportion gardée, aux personnes pieuses. A cette fin, il leur prêche la « parfaite mortification du propre amour » pour que « toute leur vie et exercices soient pour s'unir avec Dieu, pour aider la sainte Église et le salut du prochain ».

A l'école de son Bienheureux Père, ce qui semble caractériser la Vénérable Mère, c'est son culte pour le mystère de la Rédemption. Elle ne peut assez admirer les prodigieux abaissements du Sauveur et l'ineffable dignité de la créature rachetée. Elle voit le Cœur de Dieu débordant de miséricorde et brûlant d'épancher ses bienfaits. A ces avances d'indicible amour, comment répondre sinon par le plus fidèle amour, et affectif et surtout effectif?

Par là même, *union par Jésus à son Père : a*) Soumission totale de l'esprit à la doctrine du divin Maître; vie d'oraison, dévotion à la parole de Dieu, docilité filiale au Saint-Siège et à ses représentants; réponse empressée aux inspirations de la grâce, légitimement approuvées par le directeur; esprit de foi illuminant tous les événements de la vie. — Guerre à l'esprit propre; au jugement de nature, profonde humilité (*Vie*... par le P. Brisson, ch. XXII).

b) *Obéissance empressée à la volonté de Dieu;* application joyeuse à faire passionnément bien le devoir du moment présent, dans les plus petites choses, en vue de Dieu seul, extrême délicatesse de conscience; contemplation de Jésus, notre modèle, pour nous conformer à ses sentiments, à ses vertus. — Effort énergique pour couper court à nos répugnances, à nos réflexions, à nos regrets (*Ibid.*, ch. XXII, XXXIII, XLVIII).

c) *Cœur à cœur filial avec Notre-Seigneur*, l'Ami fidèle, le soutien, la douce Victime de nos fautes. Donc vie de recueillement, d'attention à la présence de Dieu, de recours incessant aux lumières et aux forces divines; culte du Saint Sacrifice et générosité à s'immoler avec Jésus; zèle de ses intérêts; ardentes aspirations à son éternelle possession et malgré nos misères, confiance absolue en la bonté du Sauveur, remise entière de nos affaires entre ses mains, jusqu'à l'abandon, c'est-à-dire, jusqu'à la soumission totale à son bon plaisir, sans hésitations ni réserves, sans « rien demander ni refuser » pour notre contentement personnel; l'usage recueilli et reconnaissant des biens naturels, gages de la divine Providence à notre égard (*Ibid.*, ch. XXXIII, XXXIX, XLI et XLVIII). En union avec Jésus, charité suave et dévouée pour le prochain; oubli de soi pour lui venir en aide, sans tenir compte de nos attraits ou de nos répugnances naturelles (*Ibid.*, ch. XLVIII...).

La Voie (pour nous servir d'une expression familière à la V. Mère Marie de Sales, à propos de la vie salésienne), c'est donc, dans le travail de la sanctification personnelle, la merveilleuse harmonie entre la Bonté divine et la fidélité humaine; une sainte rivalité de générosité qui à chaque largesse du Cœur de Jésus répond par un nouvel élan de délicatesse filiale, afin de remettre en honneur la pure doctrine de l'Évangile dans les consciences, dans la famille, dans la société, dans les affaires même temporelles. L'amour de Dieu est ainsi le but et le moyen de notre sanctification, mettant en exercice tout le train des vertus, au prix des plus généreux sacrifices.

La Mère Marie de Sales est bien la sœur et l'héritière de sainte Marguerite-Marie; l'une insiste davantage sur l'amour réparateur; l'autre sur l'amour d'intimité, mais par la même fidélité aux exigences de la sainteté. Elle est bien l'émule de sainte Thérèse de Lisieux, dans son intimité avec le Sauveur et sa délicatesse à surnaturaliser, en toute simplicité, tous les détails de la vie. Elle est vraiment la fille de saint François de Sales, le Docteur de l'Amour, comme il serait facile de le constater en rapprochant des considérations précédentes les livres VII-VIII et IX, du *Traité de l'Amour de Dieu*, les *Entretiens spirituels* II, VIII, XV, XX, etc.; les sermons pour Vêtures et Professions.

Lors de l'introduction de la cause de la Vénérable, le discours prononcé à la Visitation de Fribourg par l'aumônier, M. le chanoine Fragnière, sur la Voie, provoqua de vives critiques, spécialement de la part du R. P. Watrigant, S. J., cf. la bibliographie ci-dessous. La Congrégation des Rites n'en a pas moins conservé, dans le catalogue des causes, le nom de la Vénérable.

[M. Marie de Sales Belloing], *Abrégé de la vie et des vertus de la Mère Marie de Sales Chappuis*, Visitation de Troyes, [1880]. — L. Brisson, *Vie de la Vénérée Mère Marie de Sales Chappuis*..., 2e éd., Paris, 1891. — *Pensées de la Vénérée Mère Marie de Sales Chappuis*, 3e éd., Paris, Annales Salésiennes, 1897. — *Recueil des grâces obtenues par l'intercession de la Vénérée Mère Marie de Sales Chappuis*, Visitation de Troyes. — J. Fragnière, *La voie*, discours prononcé à Fribourg le 19 novembre 1897, Paris, Annales Salésiennes, 1898. — P. Hagen, S. J., *La voie de la Vénérée Mère Marie de Sales Chappuis*, Paris, Annales Salésiennes, 1900. — H. Watrigant, S. J., *Deux méthodes de spiritualité*, Lille-Paris, 1900. — J. Fragnière, *Réponse au P. Watrigant*, Lille, 1900. — H. Watrigant, S. J., *L'école de la spiritualité simplifiée et la formule le laisser-faire Dieu*, Lille, 1903.

Prosper Dufour.

CHARDON (Louis), O. P. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. **Vie.** — Né à Clermont (Oise), et baptisé le 12 mars 1595, sous le nom de Jean, au mois de mai 1618, après ses études à l'Université de Paris, il entra dans l'ordre de saint Dominique. Il prit l'habit au couvent de l'Annonciation qui appartenait à la Congrégation réformée de Saint-Louis, et qui avait été fondé par le promoteur même de la réforme, le P. Michaëlis. C'est là qu'il fit profession, le 26 mai 1619. Il portera, dès lors, le nom de Louis. Peu de temps après son ordination sacerdotale, il est nommé assistant — on disait alors « substitué » — du maître des novices, qui était le fameux P. Jean-Baptiste Carré. En 1630, il a quitté cette charge. Le 28 juin 1632, il est désigné pour aller au couvent de Toulouse remplir les fonctions de « prédicateur ordinaire »; mais on ne sait si cette assignation fut suivie d'effet. Il est à Paris en 1645, au couvent de l'Annonciation, et partage son temps entre la direction des « âmes saintes » et la préparation de ses ouvrages. Compromis quelque temps dans les intrigues qui divisèrent les réformés au sujet de l'organisation du Noviciat général, il meurt, emporté par la peste, le 17 août 1651.

Sa vie avait été, semble-t-il, unie, simple et cachée, et il ne paraît pas que ses frères et ses contemporains

D 2 .D67 v.2 pt.3

lui aient accordé plus que de l'affection et une certaine estime. Il devra attendre près de trois siècles avant d'être jugé à sa vraie valeur, c'est-à-dire comme un des maîtres de la spiritualité chrétienne.

2. **Œuvres.** — Son œuvre, dont le mérite est d'ailleurs inégal, comprend : 1° la *Vie de saint Samson*, Paris, 1647; 2° la *Doctrine de Dieu enseignée à sainte Catherine de Sienne*, Paris, 1648, traduction du *Dialogue*, paraphrasée à la manière de Coeffeteau et disposée dans un ordre arbitraire, mais substantiellement exacte et écrite dans une langue magnifique; 3° un *Raccourci de l'art de méditer*, Paris, 1649, opuscule de 124 pages in-16, qui demeure, malheureusement, introuvable; 4° les *Méditations sur la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour tous les jours de l'année*, Paris, 1650; une autre édition en fut faite en 1665; la plus récente (Paris, 1892) a été retouchée au point d'être méconnaissable. Il existe à la Bibl. Nat. un manuscrit copié à 2 exemplaires (24.825-24.826) qui est un abrégé de ces *Méditations* et qui a été composé après la mort du P. Chardon, peut-être par le P. Jacques Archimbaud († 1667); 5° *Les divines institutions des leçons de la perfection du vén. P. Jean Taulère*, Paris, 1650, traduction très estimée en son temps de la célèbre compilation; 6° la *Vie du fr. Simon Balièvre*, courte biographie insérée dans l'*Année dominicaine* du P. Souège (26 mars).

Beaucoup plus important est le livre publié à Paris, en 1647, sous le titre : *La Croix de Jésus, où les plus belles vérités de la théologie mystique et de la grâce sanctifiante sont établies.*

C'est à la fois, une œuvre spéculative et pratique, où se conjuguent la science du théologien et l'expérience du mystique.

L'auteur y prétend découvrir le pourquoi des souffrances ordinairement si cruelles des âmes ferventes, et bien qu'il ne prononce jamais le nom de purifications passives, c'est d'elles cependant qu'il parle. La *Croix de Jésus* est, à notre connaissance, le premier essai systématique sur ce sujet. Jusqu'alors, en effet, si on parlait de la souffrance qu'il faut accepter pour être de la suite du Crucifié, on dépassait à peine l'ordre de la cause exemplaire. Saint Jean de la Croix lui-même ne fait guère autre chose que décrire les épreuves des « âmes saintes » et dicter les règles de leur conduite; tout au plus, en quelques endroits, indique-t-il une explication par les exigences des vertus théologales. Louis Chardon est le premier qui ait pensé à se servir systématiquement des données de la théologie scolastique pour expliquer les croix par les exigences mêmes de la grâce sanctifiante, soit que l'on considère celle-ci sous son aspect proprement chrétien, comme une participation à la vie de la grâce en Jésus-Christ, soit qu'on l'envisage sous son aspect le plus foncier, de participation à la vie de Dieu.

La première argumentation fait l'objet du *Premier Entretien*. Elle s'appuie sur la doctrine du corps mystique. En outre de la subsistance, rigoureusement, physiquement personnelle du Verbe incarné, Chardon distingue avec saint Thomas et ses commentateurs — principalement le théologien milanais Jean-Paul Nazari — une « subsistance mystique » qui est celle de tout le corps chrétien. Son existence est garantie par les textes du Nouveau Testament où il apparaît que le Christ-Chef vit encore, d'une vie réelle quoique mystérieuse, dans ses membres. Son origine se trouve dans la grâce sanctifiante. C'est celle-ci, en effet, qui en explique la multiplicité et l'unité : la multiplicité, en raison de l'extension sans limites de la grâce capitale, l'unité, en raison de l'identité spécifique de la grâce du Christ et de celle des chrétiens.

Mais si le Christ vit vraiment, de sa vie, en chaque chrétien, il en résulte que chaque chrétien doit non seulement copier les exemples laissés par le Maître, mais s'attendre encore à ce que Jésus-Christ lui-même reproduise en lui ses propres traits.

Comme, d'autre part, la vie voyagère de Notre-Seigneur fut principalement composée de mystères douloureux — et cela, par une « pente » nécessaire, à cause de la grâce même du Christ et de sa charité qui le poussaient à accomplir à la perfection l'œuvre satisfactoire de la Rédemption — les chrétiens doivent se persuader qu'ils seront d'autant plus éprouvés qu'ils seront plus unis par la grâce à leur Chef, c'est-à-dire à mesure que celui-ci « subsistera » en eux plus étroitement, de cette « subsistance mystique » dont on a déjà parlé.

C'est ce qui eut lieu, par exemple, dans la vie de la Sainte Vierge, qui n'était pas seulement la plus unie au Christ par la « grâce commune », mais qui lui était jointe encore par la « grâce d'affinité » et qui tenait sa place, en quelque sorte, à titre de « première fille adoptive ». Ce que le Christ aurait dû être, de par la grâce « adoptante » et qu'il n'a pas été, à cause de l'exclusive suffisance de la grâce propre à la filiation, ce qu'il aurait dû souffrir ainsi, c'est cela même que fut Marie, c'est cela qu'elle souffrit. Première en la grâce après le Verbe Incarné, elle devait donc être la première en la croix, après le Crucifié. Les dix chapitres que Chardon consacre à développer ce point peuvent compter parmi les plus belles pages de la littérature mariale.

De même et toujours, les plus saints seront les plus éprouvés. Tels les apôtres.

Chardon interrompt alors son exposé pour tracer, dans un *Second Entretien*, une description très complète et très nuancée des croix réservées aux chrétiens. Cet entretien, moins important que le premier, au point de vue spéculatif, est très intéressant à étudier de près au point de vue pratique. On s'attendait par exemple, à y voir paraître la célèbre division des trois vies, ou celle, non moins célèbre et peut-être psychologiquement plus juste, des trois voies. Mais Chardon ne les nomme que par allusion. Il en suppose une autre qu'il juge sans doute encore plus conforme à l'expérience et plus logique. Pour lui, la vie spirituelle se divise moins en trois vies ou voies qu'en deux *états*, l'un de consolation, l'autre de désolation, qui eux-mêmes seraient plutôt les deux étapes successives d'un seul état de vie qui consiste dans une participation progressive à la vie de la grâce en Jésus-Christ. Et comme cette vie intérieure du Sauveur n'a été qu'une inclination perpétuelle à la Croix (*1er Entretien*), le progrès de notre état de grâce sera le progrès de notre état de « chrétiens », c'est-à-dire, de crucifiés. La spiritualité de la *Croix de Jésus* est essentiellement une spiritualité de l'état de grâce, envisagé comme une participation à la grâce capitale d'un Rédempteur crucifié.

De sorte que, même si l'on conservait la division traditionnelle, il faudrait retenir ce point de vue qui est à la fois le plus logique et le plus psychologique, et dire qu'il y a des commençants qui sont des consolés,

des profitants qui entrent dans la désolation, et des parfaits désolés qui trouvent dans le comble de leur désolation l'union suprême avec leur Chef et, par lui, avec la divinité.

On pourrait reprocher à notre auteur d'introduire ainsi dans les choses spirituelles une arithmétique rigoureuse qui n'y est guère de mise et de sous-entendre un peu vite que le critère du progrès de la charité n'est autre que le progrès des souffrances. Mais, on voit, d'autre part, qu'il a seulement voulu établir une loi générale, laquelle concerne surtout les âmes introduites dans la « vie suréminente », c'est-à-dire, semble-t-il, une vie nettement et principalement mystique (cf. le titre même de ce *Second Entretien*) et qui s'applique avec une certaine souplesse.

Il admet, par exemple, que Dieu se communique — et d'une façon excellente — dans les états consolés. C'est au cours de sa description des consolations de l'âme sainte, qu'il place ce chapitre 7 « où l'un des plus grands secrets de la théologie mystique est expliqué ».

Il y explique, en effet, les exigences transformantes de l'amour, et donne raison de l'union mystique par la rencontre, en l'âme, de deux amours aussi exigeants; l'un qui vient de l'âme et par lequel elle s'efforce de se perdre en Dieu, l'autre qui vient de Dieu et par lequel il cherche à se répandre dans l'âme. Lorsque le premier de ces amours, ou *amour actif*, vient à expirer et à céder la place à l'autre amour, ou *amour passif*, « qui est celui par lequel l'âme sainte est dite être agie, mue, poussée, patissante, souffrante l'opération amoureuse de Dieu... », alors se produit l'union transformante.

De cette doctrine découle une conséquence remarquable. Si l'union transformante résulte à la fois d'une excitation de ces deux amours et de l'expiration du premier au profit du second, il faut conclure que le lieu d'élection de cette union suprême sera la communion eucharistique (ch. 8); c'est là, en effet, que l'amour pratique et l'amour fruitif sont portés au plus haut point de leur ardeur — l'Eucharistie étant le sacrement même de la charité en croissance, et le lieu privilégié des avances divines — ; c'est là aussi que l'heureuse défaite du premier amour est le plus assurée.

On revient ensuite (ch. 9) sur cette « transformation déifique » pour en préciser les limites et en décrire le principal effet qui est une paix ineffable.

Enfin, cette première description reçoit son couronnement dans une étude de la connaissance obscure qui a lieu à ce sommet de la vie affective surnaturelle. Chardon n'y dit rien de plus que les autres spirituels; mais il le dit avec une force et une clarté qui l'égalent aux plus grands.

C'est alors — seulement — qu'il entreprend de décrire les croix et les désolations de l'âme sainte. Description purement psychologique et nullement basée sur des à priori, même légitimes, comme, par exemple, la division des facultés. Pesanteur (ch. 11), sécheresse (ch. 12), pusillanimité et scrupule (ch. 13), sentiment de l'absence de Dieu (ch. 14), rébellion de la nature et des puissances inférieures (ch. 15), horreur de se sentir dans une solitude à laquelle est rattachée la peine qui vient des persécutions extérieures (ch. 16, 17), ignorance enfin de sa propre vertu (ch. 18), c'est sous ces diverses formes, qui furent rassemblées jadis en l'âme de Job (ch. 19), que Chardon décrit les croix intérieures.

Leur rigueur vient surtout de ce que c'est Dieu lui-même qui les inflige (ch. 20). Nous sommes donc bien ici dans l'ordre de ce que nous appelons aujourd'hui les *purifications passives*.

Chardon s'interrompt à ce moment pour revenir, dans un *Troisième Entretien*, à son propos qui est d'expliquer les croix par la grâce. Il se place alors au second point de vue : celui de la grâce envisagée comme une participation à la vie divine. Cette grâce encore exige des croix. Elle s'obtient, en effet, et elle se développe selon les missions divines invisibles, et les croix « attirent » ces missions. Deux vérités qui sont démontrées avec beaucoup de science et de profondeur. Chardon prouve la première en rappelant que le progrès de la grâce dépend de la venue de Dieu en Personnes dans l'âme, et de l'activité de ces Personnes considérées comme principes intérieurs du dynamisme surnaturel. Il établit l'autre en montrant que c'est un effet propre aux désolations spirituelles de séparer de tout ce qui n'est pas le Souverain Bien; elles préparent donc la place que Dieu viendra combler; elles attirent les missions invisibles en exauçant la sainte jalousie de l'amour divin (ch. 8).

De nouveau, on accorde que les consolations « sont, dès cette vie, un prélude du Paradis dans le cœur des Saints » (ch. 9); elles sont une « cause de ferveur »; elles établissent en l'âme « une paix qui surpasse tous les sens, dans laquelle Dieu se communique ordinairement à ceux qu'il tient considérables en l'honneur de son amitié ».

Mais enfin (ch. 9 et 10) elles présentent des risques d'égoïste jouissance, d'affaiblissement (ch. 11), d'inconstance (ch. 12), de faux zèle (ch. 13), de perte finale même (ch. 14). Pour obtenir de nouvelles missions qui assureront de meilleures unions, il faut procéder à un sevrage, lequel est, d'ailleurs, une occasion pour le corps de se reposer (ch. 17), et au cours duquel les vertus s'affermissent, l'intention se purifie (ch. 18), l'âme s'établit dans la pauvreté d'esprit (ch. 19), la mémoire et l'entendement sont « purgés et perfectionnés » (ch. 20), la volonté progresse dans le détachement et l'inclination à souffrir (ch. 23). Le « dernier effet » des désolations intérieures est une perfection de l'amour même (ch. 24). L'amour d'action meurt pour tout de bon au bénéfice de l'amour de quiétude. Assertion et doctrine qui durent éveiller les soupçons des adversaires du quiétisme et qui expliquent peut-être le silence qu'un P. Massoulié observera à l'égard de l'œuvre de Chardon. Et cependant, même si l'on devait accorder que celui-ci ne sut pas toujours s'exprimer avec la prudence requise, il est facile de voir que cette mort de la charité active n'est, au fait, que la disparition de cette impétuosité trop naturelle qui accompagnait la ferveur des commençants, et une manière de renforcer la charité en ce qu'elle a de plus essentiel et de plus vital, je veux dire : la tendance à l'union et à la transformation.

L'excès d'activité humaine cède alors à un silence qui participe analogiquement à la paix intra-trinitaire. L'âme repose en Dieu.

Quelques chapitres viennent ensuite pour illustrer cette doctrine par l'exemple des grandes figures de l'Ancien Testament, et celui de Marthe et de Marie-Madeleine (ch. 25 à 32).

Telles sont les lignes essentielles d'une œuvre dont nous avons négligé de relever bien d'autres détails,

pourtant remarquables, afin de mettre en relief la vigueur et l'ampleur de la construction.

Chardon doit beaucoup, c'est évident, à l'humanisme dévot; on en a pour garants l'éloge chaleureux qu'il fait de saint François de Sales et la perfection un peu archaïque de son langage — il convient de noter à ce sujet, comme l'a fait l'abbé H. Bremond, que notre auteur joint à un talent littéraire appliqué et parfois laborieux, des dons d'inspiration et de poésie qui lui assignent une place éminente parmi les écrivains religieux du temps de Louis XIII. D'autre part, on peut supposer qu'il a subi en quelque mesure l'influence oratorienne, par les relations qu'il entretenait avec saint Magloire et certaines gens amis des disciples de Bérulle et de Condren. Mais il ne saurait être compté ni parmi les humanistes dévots, ni parmi les bérulliens, dont il ignore le vocabulaire spécial.

Il est principalement un théologien thomiste et un disciple des plus récents commentateurs de la *Somme :* Medina, Nacchianto, Nazari.

S'il fallait absolument le situer dans une classification reçue, on devrait, faute de mieux, le considérer comme un *mystique spéculatif* à la manière de Denys, Tauler, Harphius, à moins qu'on ne le place à côté des protagonistes de la « théologie affective », comme Bail et Contenson. Mais le caractère rigoureux et systématique de son livre le distinguerait des uns; le don d'expérience personnelle qu'il y met et son esprit synthétique le mettraient au-dessus des autres.

La *Croix de Jésus* est une œuvre originale, à cause sans doute de l'heureux alliage que l'on y trouve de la culture scolastique et des tendances modernes. Quiconque l'aborde aujourd'hui est frappé de l'indépendance et de l'autorité vraiment magistrales de son auteur. Il ne paraît pas douteux que si le P. Chardon avait eu, de son vivant, le prestige d'une vertu plus éclatante, ou si seulement ses frères en religion avaient su discerner son rare mérite, il serait cité depuis longtemps à côté des plus célèbres docteurs de la piété chrétienne. On commence maintenant à admirer ce qu'il a dit de l'unité du corps mystique, mais il reste à découvrir dans son œuvre, dont la densité est extraordinaire, bien d'autres richesses encore.

On y sera aidé par l'édition qui a été imprimée récemment (Éditions du Cerf, Paris, 1937) et où le texte primitif a été fidèlement reproduit.

Quétif-Echard, *Scriptores O. P.* — H. Bremond, *Hist. litt. du sentiment religieux*, t. VIII. — F. Florand, O. P., *Introduction* à la dernière édition de la *Croix de Jésus* (déjà publiée en partie dans le supplément de *VS.*, avril à novembre 1935). — R. Garrigou-Lagrange, O. P., *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, 1re partie, ch. IV. — E. Mura, *La personne mystique du Christ*, dans *VS.*, suppl., avril 1936. — J. Léonard, C. M., *St. Vincent de Paul and Master-General Turco, O. P.*, dans *The Irish Ecclesiastical Record*, january-february 1936. — H.-M. Féret, O. P., *Chardon et Massoulié*, dans *Bulletin Thomiste*, juil.-déc. 1936, pp. 869-875. — M.-J. Congar, O. P., « *La Croix de Jésus* » *du P. Chardon*, *VS.*, suppl., avril 1937. — H.-D. Simonin, O. P. « *La Croix de Jésus* », *Archiv. Fr. Praed.*, 1937, p. 337. — P. Régamey, O. P., *La Croix du Christ et celle des chrétiens*, *Rev. des Jeunes*, février 1938.

François Florand, O. P.

CHARISMES. — 1. *Nom générique.* — 2. *Nature.* — 3. *Division.* — 4. *Aspect spirituel des charismes : leur rôle dans la vie spirituelle de l'Église primitive; leur similitude avec des faits spirituels permanents.*

1. **Nom générique.** — 1. Le mot χάρισμα est assez rarement employé en dehors du Nouveau Testament et d'une manière qui n'aide guère à en préciser la valeur : dans les textes profanes, il a le sens assez vague de *don* ou *cadeau* (cf. Allo, *Première Ep. aux Cor.*, p. 322; Prat, *Théologie de s. Paul*, t. I (14e éd.), p. 151, n. 2); d'un autre côté, les Pères et les écrivains ecclésiastiques, « empruntant le mot à saint Paul et l'employant dans un sens très général, ne nous sont d'aucun secours » (Prat, *ibid.*). — 2. L'étymologie donne bien la signification générale du terme : χάρισμα désigne l'objet et le résultat de la χάρις, c'est-à-dire, en l'espèce, de la faveur divine : il s'agit donc d'un don (c'est le terme exclusivement employé par la version syriaque pour rendre χάρισμα), d'un don gratuit de Dieu. — 3. Mais ce n'est que par l'examen direct des textes du N. T. que l'on peut déterminer le sens exact du mot. Il se trouve 17 fois dans le N. T., à savoir 1 fois dans I *Petr.*, 4, 10 avec le sens très large de don de Dieu (même naturel : cf. Holzmeister, *Comment. in Epist. ss. Petri et Judae*, t. I, p. 378) et 16 fois dans saint Paul. Si l'on étudie les textes de saint Paul, on constate que dans toute une série d'entre eux, χάρισμα a également un sens très général, à peu près synonyme de χάρις et désigne une grâce, un don de Dieu : rédemption (*Rom.*, 5, 15 et 16; 6, 23), grâce spirituelle en général (*Rom.*, I, 11), dons de Dieu à Israël (*Rom.*, II, 29), don divin d'une « vocation » (1 *Cor.*, 7, 7); grâce d'avoir échappé à la mort (2 *Cor.*, I, 11); l'emploi du terme est un peu plus spécialisé dans I *Tim.*, 4, 14 et 2 *Tim.*, I, 16, où il s'agit des grâces d'état qui accompagnent l'imposition des mains, c'est-à-dire le sacrement de l'ordre. Restent, en laissant de côté deux textes dont l'interprétation est controversée [1], cinq cas (*Rom.*, 12, 6; I *Cor.*, 12, 4. 9; 28; 30) où le terme χάρισμα a une signification beaucoup plus précise et de caractère technique, désignant alors ces manifestations extraordinaires de l'Esprit qui ont marqué d'une façon si particulière les premiers développements de l'Église.

2. **Nature.** — Les théologiens ont retenu cette dernière application du mot et ils entendent par charisme ou grâce *gratis data* un don gratuit, surnaturel (au moins *quoad modum*, pas toujours *quoad substantiam*), conféré non pour la sanctification du sujet qui le reçoit, mais pour le bien de la communauté, l'édification du corps mystique. — Le charisme est défini un don gratuit, en ce sens qu'il n'est pas en liaison avec le mérite; l'Esprit-Saint le distribue à qui il veut (I *Cor.*, 12, 11), selon l'utilité de la communauté et non les qualités du sujet. On notera toutefois que Dieu, comme il convient à sa sagesse, accorde généralement les charismes à des sujets dignes de sa faveur (les grands prédicateurs du N. T. et saint Paul lui-même les avaient reçus en abondance), bien qu'il puisse en être autrement et que les charismes demeurent, en droit et en fait, indé-

1. Ces deux textes sont I *Cor.*, I, 7 et 12, 31 : d'après les uns, le mot χάρισμα aurait là son sens technique (cf. Prat, *loc. cit.*); selon d'autres, il aurait le sens général de « grâce », s'appliquant dans le premier texte à « tous les dons qui procèdent de la faveur de Dieu » et, dans le second, désignant à la fois les charismes et la charité (cf. Allo, *op. cit.*, ad loc.).

pendants du mérite. Il faut observer aussi que le charisme, s'il n'est pas sanctifiant par lui-même comme la grâce *gratum faciens*, n'est pas cependant sans influence sanctifiante sur le sujet (I *Cor.*, 14, 4 et 28) et devient pour lui une source de ferveur.

On s'accorde à attribuer encore aux charismes d'autres caractères, mais qui sont moins essentiels : on fait remarquer qu'ils sont passagers : certains d'entre eux cependant semblent bien constituer une qualité plus ou moins stable du sujet, puisqu'il reçoit le nom de prophète ou d'apôtre ou de docteur, etc... : appellations qui impliquent la présence d'une telle qualité. — On insiste aussi sur le caractère extraordinaire des charismes : ici encore faut-il préciser, comme on le verra dans un instant, à propos de la division des charismes.

3. **Division.** — Ce n'est pas le lieu de reprendre ici l'énumération et la description des divers charismes : ce travail d'exégèse s'écarterait du but de cet article (voir les commentaires et surtout Prat, *op. cit.*, note D, p. 498 et svv.). Mais, du point de vue qui nous intéresse ici, il faut noter que les charismes énumérés par saint Paul (*Rom.*, 12, 6-8; I *Cor.*, 12, 8-10 et 28-30; *Eph.*, 4, 11) paraissent bien se répartir en deux catégories : les uns sont des dons extraordinaires, tout à fait en dehors des voies communes et ne correspondant à aucune fonction déterminée : tels sont le « parler en langues », le don des miracles, celui des guérisons, etc... ; les autres se rapprochent de ce que nous appelons les grâces d'état et donnent aptitude à « présider », à gouverner, à assister, à enseigner, etc... Nous pensons toutefois que ces charismes, s'ils s'apparentent aux grâces d'état, ne s'identifient pas totalement avec elles : ils s'en distinguent par une efficacité spirituelle et un éclat extérieur qui leur confèrent, comme aux autres charismes, un caractère extraordinaire : en effet (bien que le mot χάρισμα soit employé dans I et dans 2 *Tim.* pour désigner une grâce d'état, et qu'inversement, le terme général de χάρις se lise en tête de la liste des charismes de *Rom.*, 12, 6) il semble que la nature même des listes de saint Paul, où sont inscrits sous la même rubrique les divers charismes, indique qu'ils ont tous ce caractère d'effusion merveilleuse de l'Esprit que l'on retrouve si nettement marquée, chaque fois que ces charismes sont définis ou montrés en action : cela, tant dans les textes de saint Paul que dans ceux des *Actes*.

4. **Aspect spirituel des charismes.** — a) *Rôle des charismes dans la vie spirituelle de l'Eglise primitive.* — Les charismes ont un rôle important dans l'Église primitive : saint Paul revient plusieurs fois sur leur description et leur consacre trois chapitres entiers de la 1re *Ep. aux Corinthiens* (I *Cor.*, 12-14) ; il se préoccupe de les réglementer, nous apprenant la place, un peu envahissante, mais utile pour l'édification, qu'ils avaient prise dans les assemblées. Dans les *Actes des Apôtres*, on voit que l'effusion de l'Esprit accompagnée d'effets charismatiques intervient très souvent soit pour préparer et provoquer les conversions, soit pour sanctionner l'entrée dans l'Église de nouveaux adeptes (10, 44 sq. ; 19, 6 ; etc.), soit pour signifier leur accession à un degré plus élevé de vie chrétienne (8, 17). En dehors du N. T., la Didachè connaît les charismes d'apôtre, de prophète et de docteur ; elle édicte des règles à leur sujet, et suppose une situation peu différente de celle que décrit saint Paul ; saint Irénée témoigne d'un état de choses assez analogue : mais bientôt il n'en ira plus de même : au début du IVe siècle les auteurs ne reconnaissent plus dans les faits spirituels qu'ils peuvent observer, les manifestations charismatiques du N. T.

Parmi les charismes, ceux qui sont remarquables par leurs effets insolites ou miraculeux apparaissent avant tout destinés à fournir des motifs de crédibilité, en rendant évidente l'intervention divine ; les autres ont pour objet de faciliter et en même temps de rendre plus efficace l'activité des propagateurs de l'Évangile. C'est l'aspect extérieur des charismes ; leur aspect spirituel doit ici retenir davantage l'attention. De ce point de vue, il faut observer que les charismes ont avec la ferveur primitive un rapport de cause et un rapport d'effet. Ils sont l'une des causes de la ferveur primitive : rien de plus frappant dans les récits des *Actes*, comme dans certaines pages de saint Paul, que l'expression de ce sentiment vivement éprouvé par les premiers prédicateurs, d'être sous la motion et l'influence de l'Esprit : parfois, il orientait directement leurs projets (*Act.*, 13, 2; 16, 6-7 ; etc...) : toujours ils avaient la certitude étonnante que leur action était multipliée par l'action divine et atteignait, grâce à une intervention continuelle, à une efficacité hors de proportion avec les efforts accomplis : c'était *in spiritu et virtute* que l'Évangile était annoncé ; et les fidèles, de leur côté, étaient sans cesse témoins de cette action de l'Esprit et le sentaient pénétrer leur vie. Tout cela inspirait à cette jeune Église un élan de confiance, une ardeur de prière d'une admirable intensité. D'autre part, cette ferveur elle-même était cause de l'apparition des charismes : les âmes mieux disposées et plus ouvertes à l'action divine étaient plus facilement gratifiées de ces dons exceptionnels.

b) *Les charismes du N. T. et les faits spirituels permanents.* — La disparition des manifestations charismatiques du N. T. ne doit pas faire oublier qu'il y a des rapports à relever entre ces manifestations et un certain nombre de faits spirituels permanents dans l'Église. — 1° Tout d'abord, une relation pourra être établie entre les charismes tels qu'ils viennent d'être décrits (manifestations de l'Esprit guidant sensiblement les âmes) et la « conduite » et les dons du Saint-Esprit : le rapprochement, par exemple, entre le don de sagesse et le « discours de sagesse », entre le don de science et le « discours de science » est obvie ; le charisme a ici pour objet la communication aux autres de ce que l'âme a acquis sous l'influence du don ; mais le don est sanctifiant et ordonné au perfectionnement du sujet, tandis que le charisme est une aptitude concédée pour l'avantage d'autrui (toute la différence entre la grâce *gratum faciens* et la grâce *gratis data*). — 2° Si l'on considère maintenant la nature intime des choses on constate que la notion de grâce *gratis data*, qui définit les charismes se vérifie dans toute une série de faits bien connus de la vie spirituelle : visions, extases, prophéties, miracles, etc... Tous ces faits sont de même nature que les charismes et cette similitude explique que les mêmes effets soient constatés dans les deux cas et que les mêmes directives soient données : comme les charismes du N. T., les grâces *gratis datae* reçues par les spirituels ne

sont pas sanctifiantes par elles-mêmes, et cependant elles concourent à l'édification de l'âme bien disposée; comme les charismes, elles sont indépendantes du mérite et cependant elles sont habituellement un signe de l'amitié divine : comme saint Paul le faisait à propos des charismes, les maîtres spirituels n'interdisent pas de désirer certaines grâces *gratis datae*, mais ils veulent, comme lui, que ce désir soit modéré et prudent, orienté vers les dons les plus utiles, et surtout qu'il ne fasse pas perdre de vue l'ordre meilleur des vertus et de la charité; saint Paul indique que les charismes peuvent être l'occasion d'illusions, soit que le démon intervienne, soit que l'imagination du sujet et son activité propre se substituent à l'action de Dieu; il prévoit des manifestations spirituelles dévoyées au point de dire anathème à Jésus (*1 Cor.*, 12, 3 : voir, sur ce texte, le commentaire d'Allo, *op. cit.*, ad loc.) : c'est également un lieu commun que de mettre en garde contre les illusions possibles quand il s'agit de phénomènes mystiques; saint Paul sait que même authentiques, les effusions de l'Esprit peuvent être cause de désordre dans la communauté, occasion d'orgueil, prétexte à la paresse spirituelle : mêmes préoccupations chez les maîtres spirituels; enfin on trouverait chez ceux-ci comme chez saint Paul, l'idée que les charismes sont à la fois indépendants du sujet (on ne peut empêcher l'invasion de l'Esprit) et soumis à son contrôle (cf. *1 Cor.*, 14, 32, etc...). — 3° Ce parallèle invite à essayer de préciser davantage et à confronter certains charismes avec des faits spirituels déterminés demeurés plus ou moins fréquents dans l'Église. Nous avons vu que plusieurs charismes se rapprochent des grâces d'état : ils font penser à cet éclat extraordinaire et à cette efficacité souveraine qui accompagne chez certains hommes de Dieu l'exercice de la fonction (gouvernement du peuple chrétien, prédication, etc.) qui leur est dévolue. Quant aux charismes qui ont un caractère extérieur plus proche du miracle, on les retrouve dans les faits spirituels analogues qu'il n'est pas rare de rencontrer dans la vie des saints : don des miracles, don de lire dans les cœurs (Cf. *1 Cor.*, 14, 24-25), *discretio spirituum* (cf. le « discernement des esprits »). Il suffit d'indiquer ici ces rapprochements (le plan de ce Dictionnaire en réservant le développement aux articles consacrés à ces divers faits spirituels).

Voir les commentaires des Actes et des Épîtres de saint Paul, principalement de *I Cor.* (surtout B. Allo, *Première Ep. aux Cor.*, Paris, 1935), les articles de Dictionnaires, les ouvrages généraux (surtout F. Prat, *La théologie de saint Paul*, 14e éd., Paris, 1927). — Les monographies essentielles paraissent être : J.-B. Englmann, *Von den Charismen im allgemeinen und den Sprachengaben im besonderen*, Regensburg, 1848 ; — H. Lauterburg, *Der Begriff Charisma und seine Bedeutung für die praktische Theologie*, Gütersloh, 1898 ; — H. Weinel, *Die Wirkungen des Geistes und der Geister im nachapostolischen Zeitalter bis auf Irenæs*, Leipzig, 1899; — H. Gunkel, *Die Wirkungen des heiligen Geistes*, Göttingen, 1899. — Tous les traités de mystique traitent des charismes ou gratiae gratis datae. On consultera spécialement : Benedictus XIV, *De beatificatione et canonizatione sanctorum*, liv. III, cp. 42-48. — B. Maréchaux, *Les charismes du Saint-Esprit*, Paris, 1921.

Xavier Ducros.

CHARITÉ. — Certaines questions relatives à la place de la charité dans la vie spirituelle seront traitées plus opportunément dans d'autres articles, en particulier : Mérite (et charité), Perfection (et charité), Degrés (de la charité). Ces questions ne seront abordées ici qu'incidemment, dans la mesure où il n'a pas été possible de les séparer de celles qui vont être traitées ex professo dans cet article, savoir : la nature même de la charité, son motif propre, l'amour pur, la charité fraternelle, son motif et sa pratique.

Dans la partie historique on ne cherchera pas un exposé complet de la doctrine de tous les grands auteurs spirituels sur la charité; cet exposé est plus à sa place dans les articles consacrés à chacun de ces auteurs. On a voulu seulement, après une étude assez large des fondements scripturaires et patristiques de la charité, marquer les développements de cette doctrine et les tendances diverses, les apports plus particuliers des principales écoles théologiques, dans la mesure où y est intéressée la théologie spirituelle. Ces données historiques, complétées par un relevé des erreurs condamnées prépareront ainsi la conclusion synthétique qui terminera l'article.

I. *Dans la Bible.* — II. *Chez les Pères de l'Église.* — III. *Le haut moyen âge.* — IV. *Le* XIIe *siècle.* — V. *Les grandes écoles théologiques :* 1. *Dominicains;* 2. *Franciscains;* 3. *Les auteurs séculiers du* XIVe *et du* XVe *siècle;* 4. *Jésuites;* 5. *L'école française depuis saint François de Sales;* 6. *L'école augustinienne.* — VI. *Les erreurs et les documents officiels qui les condamnent.* — VII. *Charité envers le prochain.* — VIII. *Essai d'une synthèse doctrinale.*

I. — LA CHARITÉ DANS LA BIBLE.

1. *Sens biblique du mot charité.* — 2. *De l'Ancien Testament au Nouveau.* — 3. *La charité dans saint Paul.* — 4. *La charité dans saint Jean.* — 5. *Pratique de la charité fraternelle.*

1. SENS BIBLIQUE DU MOT CHARITÉ. — Pour exprimer l'idée d'aimer, les Hébreux n'avaient que le verbe *aheb* et le substantif dérivé *ahabah*. Le même mot signifiait donc, comme chez nous, l'amour sacré et l'amour profane, l'amour chaste et l'amour impur, la tendresse familiale et la simple amitié. Mais en un livre religieux, tel que la Bible, c'était le plus souvent l'amour de Dieu pour l'homme ou de l'homme pour Dieu.

Les Grecs, pour traduire le mot *aheb*, disposaient de quatre termes : ἀγαπᾶν, φιλεῖν, ἐρᾶν et στέργειν. Mais ce dernier, qui désigne plutôt l'affection des parents pour leurs enfants, ne paraît jamais dans la Bible grecque et ἐρᾶν, d'où dérive ἔρως, déshonoré par une association d'idées impures, mal réhabilité par le mysticisme platonicien, est banni du Nouveau Testament et se montre à peine dans l'Ancien. Restaient donc les deux verbes φιλεῖν et ἀγαπᾶν, dont le premier se dit surtout du sentiment qu'inspirent les liens de parenté ou les relations amicales, tandis que l'autre marque une préférence de choix ou d'estime qui dépend de la volonté plutôt que du cœur. S'il s'agit d'aimer les ennemis, on emploiera le mot ἀγαπᾶν et non pas φιλεῖν, car on peut toujours se commander cet amour, sans l'éprouver d'une façon sensible. La Vulgate rend en général le verbe ἀγαπᾶν par *diligere* et φιλεῖν par *amare*, car il y a entre les mots latins et les mots grecs correspondants à peu près la même nuance de sens. Quant au substantif ἀγάπη, on s'attendrait à le voir toujours traduit par

dilectio, comme ἀγαπᾶν l'est par *diligere;* mais c'est au contraire *caritas* qui le remplace le plus souvent (90 fois contre 24). Ce mot *caritas* a une longue histoire qu'il importe d'esquisser brièvement.

Caritas vient de *carus*, qui signifie *cher*, au sens propre et au sens figuré. De *caritas*, nous avons fait *cherté*, par dérivation populaire, et *charité*, par dérivation savante. Nous disons au sens propre *cherté des vivres*, comme en latin *caritas annonae;* mais c'est le sens figuré qui nous occupe. *Caritas* n'est pas tout à fait synonyme de *amor*. « Quand nous parlons des dieux, dit Cicéron, ou des parents, de la patrie, des hommes éminents, nous employons de préférence le mot *caritas;* s'il s'agit des époux, des enfants, des frères et de nos familiers, c'est *amor* qui convient le mieux » (*Partitiones orat.* 88). La distinction n'était pas rigoureuse; mais en général, sauf chez les auteurs comiques, *caritas* avait un sens plus noble et n'aurait pas désigné un amour sensuel ou déréglé.

Comme nous l'avons dit, la Vulgate traduit ἀγάπη tantôt par *caritas*, tantôt par *dilectio*, sans qu'il soit besoin de deviner le motif de ces traductions différentes, les deux mots latins ayant absolument la même valeur. En français, la confusion est pire. Le mot *charité*, ayant pris chez nous un sens très restreint, ne peut traduire le plus souvent ni *caritas* ni *dilectio* et doit être remplacé par le mot *amour*. Pour exprimer soit notre amour pour Dieu soit l'amour de Dieu pour nous nous dirions moins facilement aujourd'hui la *charité* de Dieu. Quant à la *dilection de Dieu*, elle est abandonnée par les orateurs sacrés depuis le dix-septième siècle et elle ne serait tolérée aujourd'hui que chez les mystiques.

Il est impossible de rendre en français les nuances qui distinguent *diligere* (ἀγαπᾶν) de *amare* (φιλεῖν) à moins peut-être de traduire *diligere* (ἀγαπᾶν) par *aimer* et *amare* (φιλεῖν) par *chérir* ou *affectionner*. Cicéron, qui savait sa langue, dit très bien (*Epist. familiar.*, XIII, 47) : « Ut scias illum a me non solum *diligi*, verum etiam *amari* » (Pour que vous sachiez que je ne l'*aime* pas seulement, mais que je le *chéris*). Et ailleurs : « L. Clodius valde me *diligit* vel ut ἐμφατικώτερον dicam, valde me *amat* » (Clodius m'*aime* beaucoup ou, pour mieux dire, il m'*affectionne* grandement). En grec, la distinction est encore plus tranchée.

On ne dirait donc pas en latin, ni, à plus forte raison, en grec : « *Amate* (φιλεῖτε) inimicos vestros », ce serait demander l'impossible; mais toujours : « *Diligite* (ἀγαπᾶτε) inimicos vestros » (*Mt.*, 5, 44; *Lc.*, 6, 37). On ne dirait pas non plus : « *Amabis* (φιλήσεις) proximum tuum sicut teipsum », mais toujours : « *Diliges* (ἀγαπήσεις) proximum tuum sicut teipsum » (*Mt.*, 5, 44; 19, 19; 22, 39; *Mc.*, 12, 31 et 33; *Lc.*, 10, 27; *Rom.*, 13, 9; *Gal.*, 5, 14; *Jac.*, 2, 8). Pour exprimer l'amour de Dieu pour nous ou notre amour pour Dieu, on emploiera aussi *diligere* (ἀγαπᾶν) et non pas *amare* (φιλεῖν). Saint Paul a bien dit *une fois* (*1 Cor.*, 16, 39) : « Si quis non *amat* (φιλεῖ) Jesum Christum anathema sit! » parce que Jésus-Christ est notre frère; et saint Jean a pu dire aussi (5, 20) : Ὁ πατὴρ φιλεῖ τὸν υἱόν, pour accentuer la relation de Père et Fils et parce qu'il s'agit là du Verbe Incarné; mais le traducteur latin a cru devoir mettre : « Pater *diligit* Filium », au lieu de *amat*, peut-être parce qu'il a cru qu'il s'agissait du Verbe au sein du Père.

Le verbe ἀγαπάω est de grécité très ancienne. Il signifie, chez Homère, recevoir une personne, la traiter avec amitié, ou bien trouver bonne une chose. Quant au substantif ἀγάπη, on ne l'a encore rencontré chez aucun auteur païen, sauf peut-être chez un scholiaste de Thucydide, dont on ignore d'ailleurs la patrie, la date et la religion. On croyait l'avoir découvert dans Plutarque, dans Philodème, dans une inscription de Pisidie, dans un papyrus récemment mis au jour, mais toutes ces lectures ont été reconnues fausses. Voir l'article Ἀγάπη dans le *Theolog. Wörterbuch* de Kittel. Les auteurs juifs, qui l'emploient quelquefois, quoique très rarement, l'ont évidemment emprunté à la Bible. Josèphe ne s'en sert jamais; Philon une seule fois (*Quod Deus sit immutabilis*, 14). On le lit plusieurs fois dans le *Testament des douze patriarches*, œuvre juive, fortement interpolée par une main chrétienne, une fois seulement dans les *Psaumes de Salomon* (18, 4) et dans la *Lettre d'Aristée* (222).

Ni ἔρως, ni aucun autre mot de même racine ne se trouve dans le Nouveau Testament. Dans les Livres sapientiaux, il exprime quelquefois l'*amour passionné* pour la Sagesse. On lit dans les *Proverbes* (4, 6) : « Aime-la passionnément (ἐράσθητητι) et elle te gardera » ; et dans la *Sagesse* (8, 2) : « Je devins l'*amant passionné* (ἐραστὴς) de sa beauté ». Mais ces textes sont trop sporadiques et trop éloignés de notre sujet pour nous y arrêter. On peut voir H. Scholz, *Eros und Caritas*, Halle, 1929; ou Grünhut, *Eros und Agape*, Leipzig, 1931.

2. DE L'ANCIEN TESTAMENT AU NOUVEAU. — Le précepte de l'amour de Dieu est formulé dans la loi mosaïque en termes où l'Évangile n'avait rien à ajouter ni à changer : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces » (*Deut.*, 6, 5). Telle est la profession de foi que tout Israélite devait réciter au moins deux fois par jour et qu'il portait inscrite, à l'heure de la prière, dans une sorte de capsule attachée sur son front et à son bras gauche. Jésus-Christ n'avait qu'à rappeler ce texte à ses disciples (*Mt.*, 22, 37; *Mc.*, 12, 30; *Lc.*, 10, 27). Cependant, en passant de la loi de crainte à la loi d'amour, le sentiment qui unissait l'homme à Dieu s'épurait davantage et prenait un accent plus filial. Le dogme de la paternité divine, tel que le Verbe incarné nous l'a révélé, devait aboutir à ce résultat. Les Juifs donnaient bien à Dieu le nom de père, mais c'était comme membres de la race élue et non pas à titre individuel. C'est dans un sens tout différent que le Verbe fait chair promet « à ceux qui croient en lui le pouvoir de devenir enfants de Dieu » (*Jo.*, 1, 12-13); et que le Saint-Esprit fait monter de leur cœur à leurs lèvres l'exclamation filiale « Abba, Pater » (*Rom.*, 8, 15; *Gal.*, 4, 6). Cela dit beaucoup plus que le rapport de la créature au Créateur; beaucoup plus que la relation spéciale du peuple élu au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

Mais c'est surtout dans l'amour du prochain que s'affirme le progrès de l'Évangile. La loi mosaïque disait bien : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (*Lev.*, 19, 16); mais les Juifs entendaient par *prochain* le concitoyen ou le compatriote, celui qu'ils qualifiaient de frère (*ach*) et non pas l'étranger (*ger*) ni à plus forte raison l'idolâtre (*goi*). Le texte biblique, pris au sens littéral, légitimait cette interprétation. Sans doute le métèque (*ger toshab*) avait droit à un bon traitement spécial (*Ex.*, 22, 21; *Lev.*, 19, 34; *Deut.*, 60, 19); cependant il était toujours distinct du prochain au sens

strict. On lisait dans l'*Exode* (23, 4-5) : « Si tu rencontres égaré le bœuf ou l'âne de ton ennemi, ne manque pas de le lui ramener », mais il s'agit de l'ennemi personnel (*oïeb*) et non de l'ennemi national.

Ne soyons donc pas surpris d'entendre dire au Sauveur, comparant la loi ancienne avec la loi nouvelle : « Vous savez qu'il a été dit : Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Et moi je vous dis : Aimez vos ennemis et priez pour ceux qui vous persécutent, afin de devenir les enfants de votre Père qui est aux cieux, et qui fait lever le soleil sur les méchants et sur les bons et tomber la pluie sur les justes et sur les pécheurs » (*Mat.*, 5, 43-45). L'obligation de la charité devient donc universelle et la parabole du bon Samaritain nous apprend que le devoir d'aider le prochain s'étend à tous les hommes, sans exception aucune. Les Juifs de nos jours ont beau protester et soutenir que rien dans la Bible ni dans les écrits rabbiniques ne commande la haine. « Il est vrai que la Bible ne contient pas de prescription répondant exactement à la parole évangélique... Cependant la maxime de Jésus traduit fidèlement l'esprit que respirent bien des pages de la Bible; elles sont, en effet, remplies de cris de haine, d'appels à la vengeance contre les ennemis païens et contre les Israélites impies : cette haine trouve son excuse en ce que les ennemis visés sont les ennemis de Dieu; nous ne le contestons pas, mais tout explicable et excusable qu'elle soit, la haine à l'égard des ennemis reste l'attitude ordinaire et normale, attitude que plus durement encore exaspère la littérature post-biblique » (J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien*, Paris, 1935, t. 2, p. 199-200).

C'est en vain qu'on nous opposerait cette maxime prêtée au grand Hillel : « Ce que tu n'aimes pas qu'on te fasse à toi-même ne le fais pas à ton *haber*. » Cette maxime, empruntée au livre de *Tobie*, est excellente; cependant elle ne peut pas se comparer à la règle d'or évangélique : « Tout ce que vous voulez qu'on vous fasse à vous-mêmes, faites-le vous aussi aux autres »; car, outre qu'elle est purement négative, le mot *haber*, employé par Hillel, ne désigne pas le prochain en général, mais bien le camarade, le compagnon ou le confrère. On cite parfois le mot de Rabbi Aquiba : « L'homme est aimé car il a été fait à l'image (de Dieu) ». Mais il ressort évidemment du contexte qu'il s'agit de l'amour de Dieu pour l'homme et non de l'amour pour ses semblables. Cf. *Mishna*, traité *Abôt*, III, 14.

Le texte suivant des *Proverbes* (25, 21-22), cité par saint Paul (*Rom.*, 12, 20), est peut-être celui qui se rapproche le plus de l'altruisme chrétien :

« Si ton ennemi a faim, donne-lui à manger;
s'il a soif, donne-lui à boire.
Tu amasses ainsi des charbons sur sa tête
et Iahvé te récompensera. »

En effet, le mot *sonê* signifie un ennemi quelconque, bien que le contexte semble désigner un ennemi personnel, qu'on se réconcilie en lui faisant du bien. Mais depuis que le Sauveur, dans le sermon sur la montagne et la parabole du bon Samaritain, a défini le sens chrétien et universel du mot *ennemi*, les évangélistes et les apôtres se contentent d'alléguer sans commentaire le texte du Lévitique (*Mt.*, 5, 43; 19, 19; *Mc.*, 12, 31-33; *Rom.*, 13, 9; *Gal.*, 5, 14; *Jac.*, 2, 8). Jésus avait dit : « Aimez vos ennemis, faites du bien à ceux qui vous haïssent, bénissez ceux qui vous maudissent, priez pour ceux qui vous calomnient... Si vous aimez ceux qui vous aiment, si vous faites du bien à ceux qui vous en font, quel mérite en avez-vous? Les pécheurs agissent de même... Aimez vos ennemis et grande sera votre récompense et vous serez les fils du Très-Haut... Soyez miséricordieux comme votre Père est miséricordieux » (*Lc.*, 6, 27-36). Saint Paul n'hésite pas à dire : « Toute la loi se résume en ce seul mot : Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (*Gal.*, 5, 14). C'est que l'amour du prochain suppose l'amour de Dieu et l'amour de Dieu entraîne l'accomplissement de tous nos devoirs.

Mais, en lisant ces textes, il ne faut pas oublier que le français *aimer* ne rend pas les nuances des deux mots latins *diligere* et *amare* dont il est la traduction. Nous devons toujours aimer nos ennemis d'un amour de charité (*diligere*, ἀγαπᾶν), qui peut toujours se commander, mais nous ne sommes pas obligés d'avoir pour eux une affection sensible (*amare*, φιλεῖν), qui ne se commande pas.

3. LA CHARITÉ DANS SAINT PAUL. — Le devoir d'aimer Dieu et le prochain revient sans cesse dans les écrits du Nouveau Testament, comme une vérité acquise qu'il suffit de rappeler aux fidèles; mais on peut dire que saint Paul et saint Jean sont les deux grands théoriciens de la charité fraternelle. Il y a entre eux plusieurs points de contact, car au fond la doctrine est la même, mais avec des différences de langage et d'exposition qu'il est bon de noter. Quand ils parlent de la charité tout court, ils entendent par ce mot la charité fraternelle, mais ils ne la séparent pas de l'amour de Dieu; ils savent bien que ces deux vertus sont inséparables, ou plutôt qu'elles sont les deux aspects d'une même vertu théologale, car l'amour de nos frères ne va pas sans l'amour de Dieu, ni l'amour de Dieu sans l'amour de nos frères.

Voici quelques divergences entre les deux apôtres. Saint Paul rattache la charité fraternelle à sa théorie favorite du corps mystique; saint Jean la fait dériver des attributs de Dieu et du commandement du Christ. Dans saint Paul, *caritas Dei* ou *Christi* signifie toujours l'amour de Dieu ou du Christ pour nous et non pas notre amour pour Dieu ou pour le Christ, tandis que dans saint Jean ces expressions ont les deux sens, que le seul contexte distingue. Enfin le disciple aimé de Jésus se tient volontiers dans les hautes sphères de la mystique, au lieu que le docteur des gentils ne craint pas de descendre aux applications de détail.

A. Charité et corps mystique. — Dans saint Paul, le corps mystique est la source de la charité et la charité sert à la croissance et à la perfection du corps mystique. — Paul exhorte les Éphésiens à « se supporter mutuellement dans la charité, en s'efforçant de conserver l'unité de l'esprit par le lien de la paix » (4, 2-3). En effet divers charismes ont été distribués aux fidèles « afin que nous continuions à croître à tous égards dans la *charité*, en union avec celui qui est le chef, le Christ. C'est de lui que tout le corps, coordonné et uni par le lien des membres qui se prêtent un mutuel secours et dont chacun opère selon sa mesure d'activité, grandit et se perfectionne dans la *charité* » (4, 15-16). Telle est l'action réciproque du corps mystique sur la charité et de la charité sur le corps mystique.

C'est toujours la doctrine du corps mystique que l'Apôtre invoque de préférence. Le baptême et l'eucharistie nous unissent si intimement à Jésus-Christ que

nous ne faisons plus qu'un avec lui : « Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ... Tous vous êtes un dans le Christ, Jésus » (*Gal.*, 3, 27-28). Et ailleurs : « Parce qu'il y a un seul pain (eucharistique), nous sommes tous un seul corps (mystique), car nous participons tous à ce même pain » (*1 Cor.*, 10, 17). La multiplicité des membres ne rompt pas l'unité du corps mystique : « Le corps est un et il a plusieurs membres et tous les membres n'ont pas la même fonction; ainsi nous formons ensemble un seul corps dans le Christ, mais nous sommes en particulier les membres les uns des autres » (*Rom.*, 12, 4-5). La conséquence est évidente : « Loquimini veritatem unusquisque cum proximo suo, quoniam sumus invicem membra » (*Eph.*, 4, 25). Les membres d'un même corps ne doivent ni se nuire, ni se jalouser, ni se désintéresser les uns des autres, mais s'entr'aider, se secourir, se respecter et s'honorer. Vérité de sens commun que l'Apôtre ne dédaigne pas d'exposer longuement à ses fidèles de Corinthe (*1 Cor.*, 12, 21-26) : « L'œil ne peut pas dire à la main : Je n'ai pas besoin de ton aide; ni la tête aux pieds : Vous ne m'êtes pas nécessaires...; Dieu a disposé le corps de manière à donner plus de respect à ce qui en est le moins digne, afin qu'il n'y ait pas de division dans le corps, mais que tous les membres aient également soin les uns des autres. Si un membre souffre, tous les membres souffrent avec lui; si un membre est honoré, tous les autres s'en réjouissent. » Tout cela se passe de commentaire.

Pour stimuler en nous la pratique de la charité, saint Paul nous propose l'exemple du Christ et de Dieu : « Soyez bons les uns pour les autres et pleins de miséricorde; pardonnez-vous mutuellement comme Dieu vous a pardonné dans le Christ » (*Eph.*, 4, 32); « Soyez les imitateurs de Dieu, comme des fils très chers. Marchez dans (la voie de) la charité, comme le Christ vous a aimés et s'est offert pour vous en hostie d'agréable odeur » (*Eph.*, 5, 1-2). « Au sujet de l'amour mutuel, vous n'avez pas besoin que je vous écrive, car vous êtes instruits par Dieu à vous aimer les uns les autres » (*1 Thess.*, 4, 9).

B. Excellence de la charité. — Paul ne se lasse pas d'en exalter la valeur.

a) C'est d'elle que la foi tient sa force. « Dans le Christ Jésus, la circoncision et l'incirconcision ne sont rien, « sed fides quæ per caritatem operatur » (*Gal.*, 5, 6). Ainsi la foi elle-même tient sa valeur de la charité, qui l'informe et la rend efficace ou l'active et la met en œuvre.

b) Elle est un lien de perfection. « Super omnia autem haec (sept vertus énumérées), caritatem habete, quod est vinculum perfectionis » (*Col.*, 3, 14). On se demande à qui ou à quoi la charité sert de lien. Est-ce aux chrétiens, qu'elle unit étroitement entre eux, ou aux vertus chrétiennes, qu'elle tient serrées ensemble comme en un bouquet? La seconde explication, qu'on doit à saint Jean Chrysostome, est peut-être la plus commune. Les autres vertus tendraient à se disperser et à s'isoler; la charité les attire à elle et les réunit comme en un faisceau; ou, pour employer une autre figure, c'est la clef de voûte qui maintient les pierres et les nervures de l'édifice spirituel et l'empêche de s'effondrer.

c) Elle est le résumé de la loi divine. L'Apôtre ne craint pas de l'affirmer à deux reprises : « Toute loi est contenue dans ces mots : Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (*Gal.*, 5, 14). Et encore avec plus de force : « Ne devez rien à personne, si ce n'est de vous aimer les uns les autres. Tous les commandements sont résumés en ces mots : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. La charité est donc la plénitude (c'est-à-dire le plein accomplissement) de la loi » (*Rom.*, 13, 8-10). Il s'agit ici de l'amour d'autrui au sens le plus large; mais nous avons dit que toute charité chrétienne est inséparable de l'amour de Dieu et l'amour de Dieu pour être sincère implique l'observation de ses commandements.

Nulle part la charité n'est célébrée avec plus d'éclat qu'au chapitre 13 de la première épître aux Corinthiens. On a comparé cet éloge à une hymne, à une ode, à un psaume; et en effet le ton lyrique et la phrase rythmée pouvaient lui mériter ce nom. L'Apôtre vient de parler des charismes, ces dons gratuits et extraordinaires accordés aux simples fidèles pour suppléer au déficit de la hiérarchie naissante. Ces charismes ne sont pas à dédaigner, mais ils ne sont rien à côté de la charité : « Aspirez aux meilleurs charismes — non pas aux plus merveilleux mais aux plus utiles — et je vais vous tracer une voie encore plus excellente » (*1 Cor.*, 12, 31). Cette voie, plus excellente sans comparaison, c'est la vertu théologale de charité.

« Parlerais-je les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je ne suis qu'un airain sonore et une cymbale retentissante. »

« Aurais-je le don de prophétie et connaîtrais-je tous les mystères et toutes les sciences et aurais-je une foi capable de transporter des montagnes, si je n'ai pas la charité, je ne suis rien. »

« Distribuerais-je tous mes biens pour nourrir (les pauvres) et livrerais-je mon corps (au bourreau) pour être brûlé, si je n'ai pas la charité, cela ne me sert de rien » (*1 Cor.*, 13, 1-3).

Au charisme le plus étonnant, le don des langues, et au charisme le plus noble, la prophétie, il ajoute la faculté de parler la langue des anges, c'est-à-dire de s'entretenir avec eux, avec la connaissance de tous les mystères et de toutes les sciences; il y joint le dépouillement volontaire et l'héroïsme du martyre, tout ce qu'on peut imaginer de plus méritoire, et il conclut que tout cela, sans la charité, n'est rien et ne sert de rien. Un lecteur non averti croira qu'il s'agit ici de l'amour de Dieu. Sans doute; mais saint Paul pense à la charité fraternelle; car, dans son esprit, ces deux amours sont tellement unis qu'ils n'en font qu'un et ce sont les qualités de la charité fraternelle qu'il va décrire.

« La charité est patiente; elle est bénigne la charité. La charité n'est pas jalouse, elle n'est pas vantarde, elle ne s'enfle pas, elle n'est pas inconvenante, elle ne cherche pas son avantage, elle ne s'irrite pas, elle n'impute pas les choses à mal, elle ne se réjouit pas de l'injustice; au contraire elle se réjouit de la vérité, elle excuse tout, elle croit tout, elle espère tout, elle supporte tout » (*1 Cor.*, 13, 4-7; voir *Théologie de saint Paul*, Paris, 1929, t. 2, p. 406-8).

L'Apôtre aurait pu allonger la liste; car, dit saint François de Sales, « la charité n'entre jamais dans un cœur qu'elle n'y loge avec soi tout le train des autres vertus » (*Introduction à la vie dévote*, 3e p., ch. 1). Paul se borne à énumérer huit défauts qu'elle exclut et sept vertus qui lui font cortège. En tête, viennent les deux vertus qui lui sont les plus chères;

la patience et la bénignité. Cette dernière a quelque chose de plus que la bonté. Saint Jérôme la définit ainsi : « La bénignité est une vertu suave, aimable, tranquille, au parler doux, aux mœurs affables, alliance heureuse de toutes les bonnes qualités. La bonté en est assez voisine, car elle aussi cherche à faire plaisir; mais elle s'en distingue en ceci qu'elle est moins avenante et d'aspect plus sévère; qu'elle est prompte à faire du bien et à rendre service, mais sans cette aménité qui gagne tous les cœurs » (*Comment. in Galatas*, 5, 22). On s'étonnera peut-être que la patience lui soit associée; mais quelle vertu est plus capable d'écarter les froissements, les froideurs, les disputes qui sont le fléau de la charité fraternelle? Ce n'est pas sans raison que saint Jacques écrit (*Jac.*, 1, 4) : « Patientia perfectum habet », et que saint Jean dans l'Apocalypse recommande si instamment la patience (*Apoc.*, 1, 9; 2, 2. 3. 19, etc.). Saint Clément de Rome, dans un passage de son *Épître aux Corinthiens* où il s'inspire évidemment de saint Paul, fait comme lui un magnifique éloge de la charité, mais il n'a garde d'omettre la patience (*Ad Corinthios*, 49) : « Qui est capable de décrire la splendeur de la charité? La hauteur où elle nous élève est inénarrable. Elle nous unit à Dieu; elle efface des péchés sans nombre. La charité supporte tout, elle souffre tout avec patience », etc... S. Augustin (*Serm.*, 350, PL., 39, 1535) commente éloquemment le texte de saint Paul relatif aux vertus compagnes de la charité; mais il entend *omnia credit, omnia sperat* des vertus théologales de foi et d'espérance.

Le privilège de la charité est d'être immortelle. Elle ne nous quitte pas quand nous quittons la terre; elle nous suit au ciel : « La charité ne périt jamais. La prophétie prendra fin, les langues cesseront, la science aura son terme; car nous connaissons en partie et nous prophétisons en partie, mais quand sera venu ce qui est parfait, ce qui est partiel disparaîtra. Lorsque j'étais enfant, je parlais comme un enfant, je pensais comme un enfant, je raisonnais comme un enfant; mais quand je suis devenu homme; j'ai laissé là ce qui était de l'enfant. Aujourd'hui nous voyons d'une manière obscure, comme dans un miroir; alors nous verrons face à face. Aujourd'hui je connais en partie, mais alors je connaîtrai comme je suis connu. Maintenant trois choses demeurent : la foi, l'espérance et la charité; mais la plus grande est la charité » (*1 Cor.*, 13, 8-13). Au ciel tous les charismes s'évanouiront et l'on verra alors combien ces merveilles étaient imparfaites. Avec la vision béatifique, la foi n'aura plus d'objet et la possession du souverain bien chassera l'espérance; seule la charité subsistera éternellement, mais transformée en gloire.

La charité est un bien sans prix, tant par elle-même que par ce qu'elle nous assure : Scimus quoniam diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum (*Rom.*, 8, 28). Qu'on traduise : « tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu » ou comme le texte grec nous y autorise : « Dieu fait tout concourir au bien de ceux qui l'aiment » le sens ne change guère; car ce n'est pas le hasard mais Dieu qui dirige les événements et les fait converger au bien spirituel de ceux qui l'aiment. « De tous les dangers qui menacent notre âme nous sortons vainqueurs grâce à celui qui nous a aimés » (*Rom.*, 8, 37). Que sera-ce plus tard? L'œil de l'homme n'a point vu, ni son oreille entendu, ni son cœur rêvé « ce que Dieu prépare à ceux qui l'aiment; mais Dieu nous l'a révélé par son Esprit, car l'Esprit sonde toutes choses même les profondeurs de Dieu » (*1 Cor.*, 2, 9-10).

C. Caritas Dei et caritas Christi. — Dans saint Jean ces expressions signifient tantôt l'amour de Dieu ou du Christ pour nous, tantôt notre amour pour Dieu ou pour le Christ; dans saint Paul, elles ont toujours ce dernier sens. Il est important d'en faire la remarque pour éviter de donner aux phrases de l'Apôtre un sens qu'elles n'ont pas. « L'espérance ne déçoit pas, car l'amour de Dieu (caritas Dei) est répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit qui nous fut donné...; or Dieu démontre son amour en nous (caritatem suam in nobis) en ce que, lorsque nous étions encore pécheurs, le Christ est mort pour nous » (*Rom.*, 5, 6-8). De prime abord, on serait tenté de prendre l'amour de Dieu répandu dans nos cœurs par le Saint-Esprit pour la vertu théologale de charité; et c'est en effet un sens conséquent, comme nous le dirons plus tard à propos de *1 Jo.*, 3, 1; mais si l'on y réfléchit on verra que le sens littéral est tout autre, car ce n'est pas notre amour pour Dieu qui rend notre espérance certaine et ce n'est pas non plus la mort du Christ qui est la preuve de notre amour pour Dieu. Il est vrai seulement que l'amour de Dieu pour nous se manifeste en faisant naître en nous notre amour pour lui, et cela, par le don du Saint-Esprit qu'il infuse en nous. Un peu plus loin, dans la même lettre, nous lisons ceci : « Qui nous séparera de l'amour du Christ (a caritate Christi)? Sera-ce la tribulation ou l'angoisse ou la persécution?... Mais en tout cela nous triomphons par Celui qui nous a aimés. Car je suis sûr que ni la mort, ni la vie, ni les anges, ni les puissances... ni aucune autre créature ne pourra nous séparer de l'amour de Dieu (a caritate Dei) qui est dans le Christ » (*Rom.*, 8, 35-39). Ici encore il s'agit bien de l'amour de Dieu et du Christ pour nous. Nous ne sommes pas certains de la constance de notre amour pour Dieu, mais nous pouvons compter sur la persévérance de l'amour divin. C'est justement cet amour qui assoit notre espérance sur une base inébranlable.

Les autres textes (*2 Cor.*, 13, 13; *Eph.*, 3, 19) se passent d'explication; un seul pourrait faire difficulté à qui n'est pas familier avec le style de l'Apôtre (*2 Cor.*, 5, 14-15. Voir *Théologie de saint Paul*, Paris, 1929, t. II, p. 241-242).

La règle formulée plus haut n'est pas applicable au Saint-Esprit. *Caritas Spiritus* signifie la charité que l'Esprit-Saint nous inspire (*Rom.*, 15, 30). En effet, le fruit de l'Esprit c'est la charité; « fructus Spiritus est caritas » (*Gal.*, 5, 22).

4. LA CHARITÉ DANS SAINT JEAN. — Comme l'apôtre des gentils, le disciple aimé de Jésus s'applique surtout à inculquer aux fidèles l'obligation de cet amour plus intime et plus profond qui doit unir les chrétiens entre eux; mais tandis que Paul rattache le devoir de la fraternité chrétienne à la doctrine du corps mystique, Jean le fait dériver de l'ordre formel du Christ et de la nature même de Dieu.

A. Le commandement nouveau. — Aussitôt après l'institution de l'eucharistie, Jésus annonce à ses apôtres son prochain départ pour le ciel et leur laisse cette consigne, en guise de testament et de suprême adieu : « Mes petits enfants, je suis encore un moment avec vous et là où je vais vous ne pouvez pas me suivre. Je vous donne un commandement nouveau : (c'est)

que vous vous aimiez les uns les autres; (oui) que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés. A ce signe tous reconnaitront que vous êtes mes disciples si vous vous aimez les uns les autres » (*Jo.*, 13, 33-35). Nous avons vu combien le précepte d'aimer le prochain était imparfait dans l'ancienne loi et combien mal il avait été compris et pratiqué des Juifs; mais c'est pour des raisons plus hautes que Jésus appelle nouveau son commandement d'amour. C'est d'abord parce qu'il lui assigne un idéal nouveau : « Comme je vous ai aimés ». Exemple inimitable, mais que tout chrétien digne de ce nom doit s'efforcer de suivre de loin. Avant de sortir du cénacle, Jésus dira une fois encore à ses apôtres : « Mon commandement est que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés. Il n'y a pas de plus grande marque d'amour que de donner sa vie pour ses amis. Vous êtes mes amis si vous faites ce que je vous commande » (*Jo.*, 15, 12-14). Il ne se lasse pas de se proposer pour modèle de l'amour fraternel.

Le précepte est aussi nouveau parce que les relations entre les disciples du Christ sont toutes nouvelles. Ce n'est plus seulement comme créatures d'un même Dieu, mais comme fils d'un même Père, comme membres d'un même corps mystique, comme convives au même divin banquet que les chrétiens sont unis entre eux. Ici le langage de saint Jean côtoie celui de saint Paul. C'est après avoir institué le sacrement d'amour que Jésus formule le commandement d'amour. Il vient de les nourrir de l'eucharistie et ils doivent se rappeler ce qu'il leur avait dit un an auparavant : « Comme mon Père, le (Dieu) vivant m'a envoyé et que je vis par mon Père, ainsi celui qui me mange vivra par moi » (*Jo.*, 6, 57). Le communiant vit de la vie du Christ, il est lui-même un autre Christ. Tel est entre chrétiens le lien le plus étroit qu'on puisse imaginer et le motif le plus pressant de s'aimer mutuellement.

Une autre nouveauté du commandement d'amour, c'est que la charité fraternelle doit être le signe distinctif des chrétiens : « A ce signe, dit Jésus, on reconnaitra que vous êtes mes disciples ». Les premiers chrétiens n'avaient qu'un cœur et qu'une âme (*Act.*, 4 22). Longtemps après, ce spectacle frappait d'étonnement et d'admiration les infidèles et leur arrachait cet aveu : « Voyez comme ils s'aiment! Tellement qu'ils sont prêts à mourir les uns pour les autres » (Tertullien, *Apologétique*, 39, PL., 1, 471). D'autres païens, au contraire, se scandalisaient de cette amitié qui leur était suspecte, parce qu'ils en ignoraient les motifs. Ils avouaient que les chrétiens s'aimaient presque avant de se connaître et ils se demandaient à quels signes secrets ou à quelles marques mystérieuses ils se reconnaissaient. Minucius Félix, qui rapporte ces soupçons ineptes (*Octav.*, 9, PL., 3, 261), croit devoir y répondre : « Ce n'est point par un indice matériel que nous nous reconnaissons, mais par l'innocence et la modestie. Ainsi nous nous aimons mutuellement, parce que nous ne connaissons pas la haine; nous nous appelons frères, parce que nous sommes les fils d'un même Dieu, les associés d'une même foi, les héritiers d'une même espérance » (*Octav.*, 31, PL., 3, 338). Cette réplique de l'apologiste est un excellent commentaire du commandement nouveau.

B. **Source divine de la charité.** — Tous les commentateurs de la première Épître de saint Jean s'accordent à dire que la charité fraternelle en est le sujet principal. De l'avis de saint Augustin, presque tout roule sur ce point : « Prope omnia de caritate. » On a remarqué aussi que l'auteur combat un certain nombre d'hérésies répandues de son temps. Ce qu'on n'a peut-être pas observé, c'est que chacune des hérésies stigmatisées par l'apôtre contraste avec un aspect de la charité fraternelle, parce que chacune rejette un attribut divin qui est précisément une source de la charité. Le but de saint Jean, exprimé clairement dans le Prologue, est de nous mettre par la charité en communion avec lui et par conséquent avec Dieu le Père et son Fils Jésus-Christ : « Ut et vos societatem habeatis nobiscum, et societas nostra sit cum Patre et Filio ejus Jesu Christo ».

L'Épître contient trois parties qu'on peut résumer en trois mots : a) *Dieu est Lumière* (1, 5-2, 17); b) *Dieu est Père* (2, 18-3, 24); c) *Dieu est Amour* (4, 1-5, 13).

a) **Première source divine de la charité: Dieu est Lumière.** — « Dieu est Lumière et il n'y a point en lui de ténèbres. Si nous prétendons être en communion avec lui et que nous marchions dans les ténèbres, nous mentons et il n'y a pas de vérité en nous; mais si nous marchons dans la lumière comme lui-même est dans la lumière, nous sommes en communion les uns avec les autres et le sang de Jésus-Christ nous purifie de tout péché » (*1 Jo.*, 1, 6-7). On s'attendait à la conclusion : « Nous sommes en communion avec Dieu »; mais la charité étant une, être en communion avec Dieu ou avec nos frères c'est la même chose.

Dans tout ce passage, saint Jean nous parle en style figuré; mais ses métaphores ne sont pas obscures. La lumière, c'est l'innocence et la vérité; les ténèbres, c'est le péché et l'erreur. Dieu, la sainteté et la vérité absolue, est la Lumière même et une source infinie de lumière. Pour être en communion avec Dieu et par suite avec nos frères, comme l'Apôtre vient de le dire, il faut nous efforcer d'imiter Dieu-Lumière, en fuyant le péché. Nous le pouvons, car le sang de Jésus-Christ nous purifie de tout péché (1, 7), et « si quelqu'un pèche, nous avons pour avocat Jésus-Christ le Juste, qui s'est fait (victime de) propitiation pour nos péchés et pour ceux de tout le monde » (2, 1-2).

Pour être en communion avec Dieu et avec nos frères, il faut encore nous éclairer à la lumière des commandements divins et en particulier du commandement par excellence : « Celui qui aime son frère demeure dans la lumière et il n'y a point pour lui de pierre d'achoppement; mais celui qui hait son frère est dans les ténèbres et il marche dans les ténèbres et il ne sait où il va, car les ténèbres ont aveuglé ses yeux » (2, 10-12). Ces enfants de ténèbres désignent sans doute les gnostiques qui se disaient impeccables et libres de leurs actes, parce qu'ils se croyaient d'une race spirituelle, supérieure au reste de l'humanité. Leur fausse science les aveugle : « Qui prétend connaitre Dieu et n'observe pas ses commandements est un menteur et il n'y a point de vérité en lui » (2, 4). Les disciples de Jean ne sont pas dans ce cas : « Mes bien-aimés, je ne vous écris pas un commandement nouveau, mais un commandement ancien que vous eûtes dès l'origine; ce commandement c'est la parole que vous avez entendue. Et pourtant je vous écris un commandement nouveau : ce qui est vrai et en lui-même et pour vous; car les ténèbres se sont dissipées et la vraie lumière a lui » (2, 7-8). Ce précepte n'est pas

nouveau pour les fidèles à qui Jean l'a répété cent fois depuis le premier moment de leur conversion; mais il reste toujours nouveau par la lumière qu'il répand.

b) **Deuxième source divine de la charité : Dieu est Père.** — « Voyez quel amour le Père nous a donné pour que nous soyons appelés enfants de Dieu : ce que nous sommes en effet » (3,1). Ce n'est pas seulement une incomparable marque d'amour que Dieu nous témoigne, c'est son amour même qu'il infuse en nos âmes et qui nous fait enfants de Dieu par une vraie génération spirituelle. Notre amour pour Dieu, la charité, jaillit de son amour comme le rayon du soleil ou l'étincelle du brasier. Enfants de Dieu, nous le sommes réellement, mais sous notre enveloppe mortelle cela ne paraît pas encore. Quand le Christ apparaîtra glorieux, au jour de la parousie, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est (3, 2). De quelque manière qu'on entende ces mots « car nous le verrons tel qu'il est », ce sera pour tous les regards une révélation qui nous fera reconnaître comme de véritables enfants de Dieu par notre ressemblance avec son Fils unique.

Dieu est Père et il nous engendre en nous donnant son amour. Il y a des apostats, qualifiés par saint Jean d'antéchrists, qui se flattent d'avoir Dieu pour Père et qui nient la paternité de Dieu. Ce sont des menteurs et des imposteurs (*1 Jo.*, 2, 18-22). Peut-être se disent-ils enfants de Dieu en tant que créatures sorties de ses mains; ou bien, s'ils sont Israélites, comme membres du peuple élu, mais ils refusent de croire à la génération éternelle du Verbe. Or nier le Fils, c'est nier le Père; confesser le Fils, c'est confesser le Père (2, 22-23); car les notions de Père et de Fils sont corrélatives. Il est évident que ces hérétiques ne sauraient prétendre à la qualité d'enfants de Dieu, puisqu'ils repoussent sa paternité spirituelle. Ils n'ont, comme dit saint Jean, ni le Fils, ni le Père : « Omnis qui negat Filium nec Patrem habet » (2, 23). Pourquoi? Parce qu'ils nient en même temps le Père et le Fils : « Hic est Antichristus qui negat Patrem et Filium » (2, 22). Ils ne sont ni les enfants de Dieu, ni les frères du Christ.

Saint Jean définit les enfants de Dieu en les opposant aux enfants du diable. Ce qui caractérise ces derniers, ainsi que leur père, c'est le péché et la haine. « Celui qui commet le péché est du diable, car le diable est pécheur dès l'origine » (3, 8). « Voici ce qui distingue les enfants de Dieu et les enfants du diable : quiconque commet l'injustice n'est pas de Dieu, non plus que celui qui n'aime pas son frère; car le message que vous avez entendu dès l'origine, c'est que nous nous aimions les uns les autres » (3, 10-11). Le péché et la haine, telle est l'atmosphère que respirent les enfants du diable : « Qui hait son frère est homicide; et vous savez que nul homicide n'a en lui la vie éternelle » (3, 15).

Détournons les regards de ce triste tableau, pour les fixer sur Jésus-Christ notre Frère, ce modèle idéal de la charité fraternelle : « Lui, a donné sa vie pour nous et nous devons donner notre vie pour nos frères. Celui qui possédant les biens de ce monde, verra son frère dans le besoin et lui fermera son cœur, comment (est-il possible que) l'amour de Dieu réside en lui? Mes petits enfants, n'aimons pas des lèvres et en paroles, mais en œuvres et en vérité » (3, 16-18). L'exemple du Christ est un sommet que nous n'atteindrons point et où nous ne sommes pas toujours obligés de tendre. Grande est la distance entre le précepte et le conseil. C'est aux moralistes à déterminer jusqu'où va le précepte et où le conseil commence. Il n'est point prescrit d'aimer le prochain *plus* que nous-mêmes et il n'est pas toujours facile de décider dans quel cas notre dévouement pour lui doit être poussé jusqu'à l'héroïsme; mais il existe une règle bien simple et qui ne trompe pas; c'est la formule lapidaire de saint Jean : « Aimons, non point en paroles et (du bout) des lèvres, mais en actes et en vérité ». La conscience d'aimer le prochain sans feinte et sans trompe-l'œil dilate le cœur et rassérène l'âme; elle nous permet d'adresser à Dieu nos prières avec pleine assurance, car rien n'est plus agréable à ses yeux (3, 19-22).

c) **Troisième source divine de la charité : Dieu est Amour.** — « Mes bien-aimés, aimons-nous les uns les autres, car l'amour est de Dieu; et quiconque aime est né de Dieu et connaît Dieu. Qui n'aime pas ne connaît pas Dieu, car Dieu est Amour (4, 7-8). La charité vient de Dieu, elle est un don de Dieu supérieur à l'existence, puisqu'elle nous fait enfants de Dieu et participants à la vie divine. Sans elle nous ne connaissons pas Dieu, car Dieu est Amour. Nous pouvons le connaître d'une manière spéculative, mais non d'une manière affective et expérimentale; et le connaître ainsi ce n'est pas le connaître comme il veut et doit être connu de nous. Un aveugle à qui l'on explique les propriétés de la lumière et la distinction des couleurs ne les connaît pas réellement, parce qu'il n'en a pas l'expérience; ainsi connaître Dieu seulement par l'intelligence ce n'est vraiment pas le connaître.

Dieu est l'Amour par essence, parce qu'il est tout aimable et parce qu'il est tout aimant; mais c'est sous ce dernier point de vue que saint Jean nous le présente ici : « L'amour de Dieu pour nous s'est manifesté en ce qu'il a envoyé au monde son Fils unique, afin que nous vivions par lui. L'amour réside en ceci que nous ne l'avons pas aimé (d'abord), mais qu'il nous a aimés le premier et qu'il a envoyé son Fils en (hostie de) propitiation pour nos péchés. Mes bien-aimés, si Dieu a tant aimé le monde, nous aussi nous devons nous aimer mutuellement. Personne ne vit jamais Dieu, (mais) si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous et son amour est consommé en nous » (4, 9-12). Il semble qu'il fallait conclure : « Si Dieu nous a tant aimés, nous devons l'aimer nous aussi »; mais saint Jean conclut autrement : « Si Dieu nous a tant aimés, nous devons nous aimer les uns les autres », puisqu'il nous a dit souvent que ces deux amours sont inséparables et que l'un implique l'autre. « Aimons Dieu, nous, car il nous a aimés le premier! Si quelqu'un dit qu'il aime Dieu et s'il hait son frère, c'est un menteur; car s'il n'aime pas son frère qu'il voit, comment pourra-t-il aimer Dieu qu'il ne voit pas? Or nous avons de lui ce commandement que celui qui aime Dieu doit aimer aussi son frère » (4, 19-21).

On objectera peut-être que nous piétinons sur place. La charité vient de Dieu et nous fait enfants de Dieu, parce que Dieu est *Père* et parce que Dieu est *Amour*. Mais n'est-ce pas au fond la même chose? Si l'on y regarde de près, les deux points de vue sont très différents. Il suffit pour s'en convaincre d'examiner les deux hérésies auxquelles la charité s'oppose. Les hérétiques de la section précédente niaient la génération éternelle du Verbe, et par suite la paternité spirituelle de Dieu; les hérétiques, dont il est question ici,

nient l'incarnation, c'est-à-dire la grande preuve de l'Amour divin. Cérinthe disait que Jésus n'était qu'un homme comme nous, que le Christ était descendu sur lui au baptême, mais qu'il s'était envolé au moment de la passion, laissant l'homme Jésus mourir seul sur la croix : « Mais nous, dit l'Apôtre, nous avons vu et nous témoignons que le Père a envoyé son Fils comme Sauveur du monde. Celui qui confesse que Jésus est le Fils de Dieu, Dieu demeure en lui et lui en Dieu, et nous, nous avons reconnu et nous avons cru l'amour que Dieu a pour nous » (4, 14-16). Ce qui nous distingue des hérétiques, c'est d'avoir cru à l'Amour : « Credidimus caritati ».

Il est aisé de voir combien cette doctrine diffère de la précédente. Là, Dieu Père nous engendrait en infusant en nous son amour, sans qu'aucune coopération de notre part fût signalée : « Videte qualem caritatem dedit nobis Pater, ut filii Dei nominemur et simus » (3, 1). Dans cette génération spirituelle, on dirait que nous sommes purement passifs. Ici, au contraire, c'est notre foi qui nous enfante, mais non pas la foi sans amour : « Quiconque croit que Jésus est le Christ, est né de Dieu » (5, 1). Cette naissance spirituelle est le triomphe de la foi : « Tout ce qui est né de Dieu triomphe du monde et la victoire qui triomphe du monde, c'est notre foi. Qui triomphe du monde, si ce n'est celui qui croit que Jésus est le Fils de Dieu ? » (5, 4-5). « Credidimus caritati ». Nous avons cru à l'amour que Dieu nous témoigne en envoyant son Fils unique pour nous racheter; nous avons compris par là qu'il est tout aimant : « Deus caritas est », et par conséquent tout aimable.

Voici la conséquence qu'il en faut tirer : « Quiconque aime Celui qui l'a engendré, aime aussi celui qui est né de Lui » (5, 2). Omnis qui diligit eum qui genuit, diligit eum qui natus est ex eo. Telle est la loi de la nature : celui qui aime vraiment son père étend cette affection sur les autres enfants qui sont ses frères. Le sens n'est pas, comme on serait peut-être tenté de le croire : celui qui aime Dieu le Père, doit aimer aussi le Verbe son Fils. Ce mot au singulier « qui natus est ex eo » est un singulier de catégorie et embrasse tous les chrétiens; la suite le prouve surabondamment.

Saint Augustin s'étonne que le disciple aimé de Jésus parle sans cesse de la charité fraternelle et jamais, ou presque jamais, de l'amour du prochain : « Fortasse moverit aliquem vestrum, ex quo istam Epistolam beati Joannis tractamus vobis, quare non commendaverit maxime nisi fraternam caritatem... Assidue nominavit, caritatem fraternam; Dei autem caritatem, id est qua debemus diligere Deum, non tam assidue nominavit, sed tamen non omnino tacuit. De inimici dilectione prorsus tacuit prope per totam ipsam Epistolam. Cum vehementer nobis praedicet commendetque caritatem, non nobis dicit ut diligamus inimicos, sed dicit nobis ut fratres diligamus » (*In Epistolam Joannis ad Parthos*, tract. 8, n. 4, PL., 35, 2037). Il consacre cinq grandes colonnes à combler ce déficit et à justifier saint Jean. L'intention d'Augustin est bonne, mais saint Jean n'avait pas besoin d'excuse. Les évangiles synoptiques, destinés surtout à l'instruction des néophytes, ne pouvaient pas se dispenser de leur inculquer fortement l'amour des ennemis. Mais les apôtres, écrivant à des fidèles déjà instruits de leurs devoirs, s'adressent à un milieu fermé, à des chrétiens en contact perpétuel les uns avec les autres et qui n'ont que peu de relations avec le monde extérieur. Dans ces conditions, c'est la pratique de la charité fraternelle qui importe le plus. Jésus lui-même, quand il converse en tête à tête avec ses apôtres, ne se comporte pas autrement et les raisons qu'il leur donne pour s'aimer les uns les autres ne s'appliqueraient qu'imparfaitement à l'amour des ennemis. La mystique de saint Jean, comme on a pu le voir dans cet exposé rapide, aurait beaucoup plus de peine à s'y accommoder. Il tire ses arguments de la nature de Dieu, non pas du Dieu créateur ou du Dieu providence, mais du Père qui nous fait enfants de Dieu, en nous infusant la charité, ou du Dieu tout aimant qui nous engendre par la foi vive que nous prêtons au mystère de son amour. Il pouvait en effet prendre le détour signalé par saint Augustin et nous dire que les païens, s'ils ne sont pas encore nos frères dans le Christ le sont déjà en espérance; mais ces considérations n'étaient pas de son sujet. En tout cas, la charité fraternelle doit avoir une place à part dans un auditoire chrétien et, comme dit saint Paul : « Operamur bonum ad omnes, maxime autem ad domesticos fidei » (*Gal.*, 6, 10).

5. **PRATIQUE DE LA CHARITÉ FRATERNELLE.** — Dans l'Épitre de saint Jacques, peu ou point de théorie; tout converge vers la pratique. C'est un plaisir de lire ces sages conseils, émaillés parfois de traits piquants et de comparaisons pittoresques. Voici comment la charité stérile et la foi inactive se ressemblent : « Si un frère ou une sœur manquent de vêtements ou de nourriture, et qu'on leur dise : « Allez en paix, chauffez-vous et rassasiez-vous », sans leur donner ce dont ils ont besoin, que leur en reviendra-t-il? Ainsi la foi sans les œuvres est une foi morte » (*Jac.*, 2, 15-17). Encore un joli tableau de genre : « Si un homme portant un anneau d'or et magnifiquement vêtu entre dans votre assemblée, en même temps qu'un pauvre couvert de haillons, et que fixant vos regards sur le riche somptueusement habillé, vous lui disiez : « Asseyez-vous ici, sur ce siège moelleux », et au pauvre : « Tiens-toi là debout, au bas de mon marchepied », n'est-ce pas faire entre vous des distinctions (blessantes) et vous ériger en juges d'iniquité? Écoutez, mes frères bien-aimés, Dieu n'a-t-il pas choisi des gens pauvres selon le monde, mais riches par la foi ? » (*Jac.*, 2, 1-5). Les paroles et les pensées ne doivent pas être moins charitables que les actions (*Jac.*, 4, 11-12). Ce n'est pas seulement le corps, c'est aussi l'âme de nos frères qui sollicite notre charité : « Sachez que celui qui ramène un pécheur de son égarement sauvera son âme et couvrira une multitude de péchés » (*Jac.*, 5, 18-19).

Nous avons vu que saint Jean ne se tient pas toujours sur les hauteurs de la mystique; comme saint Jacques, il recommande l'aumône spirituelle (*1 Jo.*, 5, 1) ainsi que l'aumône matérielle (*1 Jo.*, 3, 16-18); et c'est à lui que nous devons ce mot qui en dit plus que tout le reste : « Filioli mei, non diligamus verbo neque lingua, sed opere et veritate. »

Mais c'est encore dans saint Paul qu'abondent le plus les conseils pratiques, si pleins de force et d'onction. Ne citons que deux ou trois textes :

« Ayez un même sentiment, un même amour mutuel, une même âme, une même pensée. Point de dispute, point de vaine gloire. Que chacun, par humilité, regarde les autres comme supérieurs à soi. N'ayez pas égard à vos intérêts mais à ceux d'autrui. Ayez en vous les sentiments qui étaient dans le Christ Jésus » (*Phil.*, 2, 1-5).

« Aimez-vous d'un amour fraternel, prévenez-vous

mutuellement d'honneur... Pourvoyez aux besoins des saints. Bénissez ceux qui vous persécutent. Bénissez et ne maudissez pas. Réjouissez-vous avec ceux qui sont dans la joie. Pleurez avec ceux qui pleurent... Soyez en paix avec tous les hommes » (*Rom.*, 12, 9-16).

Saint Paul n'oublie personne, ni ses frères dans la foi, ni les inconnus et les indifférents, ni les ennemis déclarés, car la charité est universelle.

G. Kittel, *Theologische Wörterbuch zum neuen Testament*, Stuttgart, depuis 1933, au mot ἀγάπαω (avec la bibliographie qu'il indique). On consultera aussi les lexiques du Nouveau Testament aux mots ἀγάπαω, φιλέω... — A. J. Schmidt, *Synonymik der griechischen Sprache*, Leipzig, 1876. — J. Knabenbauer, art. *Charitas* (dans M. Hagen, *Lexicon biblicon*, Parisiis, 1905). — M. Bover, *La caridad segun San Pablo* (dans *Rason y Fe*, t. 40, p. 142). — J. Ziegler, *Die Liebe Gottes bei den Propheten*, dans *Alt. Abhandl.*, Münster, 1930 (amour de Yahvé pour son peuple). — A. Nygren, *Eros und Agape*, Gütersloh, 1930. — H. Scholz, *Eros und Caritas*, Halle, 1929. — L. Grünhut, *Eros und Agape*, Leipzig, 1931. — F. Prat, *La Théologie de saint Paul*, 16e édit., Paris 1929, t. II, p. 404-408 et 560-562.

† Ferdinand Prat.

II. — LA CHARITÉ CHEZ LES PÈRES

1. *Préliminaires.* — 2. *Le précepte de la charité. Les qualités de la charité.* — 3. *L'acte de charité. Son motif.* — 4. *Amour naturel et amour surnaturel.* — 5. *Charité et vie spirituelle.* — 6. *Nécessité de la charité.* — 7. *La charité à l'égard du prochain.*

I. PRÉLIMINAIRES

A. Caractère général de la doctrine des Pères sur la charité. — La charité est une doctrine si fondamentale du christianisme que les Pères de l'Église n'ont pas manqué d'y faire souvent appel. Mais parce que les paroles du Nouveau Testament sur l'amour de Dieu et du prochain étaient dans toutes les mémoires, parce que la doctrine en était facilement acceptable et qu'elle n'était point contestée, on ne peut signaler, sur ce point, aucune erreur importante; et si la doctrine messalienne sur la cohabitation de la grâce avec le péché peut avoir sa répercussion sur la doctrine de la charité, elle n'atteint pas celle-ci directement.

L'enseignement des Pères sur la charité revêt un caractère tout spécial. Il est en grande partie occasionnel, scripturaire et pratique. Les Pères ne parlent guère de la charité qu'en passant, en commentant et en expliquant aux fidèles les textes de l'Écriture, ou, quand l'occasion s'en présente, pour rappeler d'un mot bref à leurs auditeurs ou à leurs lecteurs le premier précepte de la loi qui est d'aimer Dieu et le prochain. A part quelques écrits de S. Augustin, on peut dire qu'il n'y a pas, dans la littérature patristique, de traité ex professo sur la charité. Ce n'est qu'assez tard, et après la période patristique, lorsque les traités sur les vertus commenceront à se répandre, que l'on trouvera, exposée pour elle-même, la doctrine de la charité.

L'enseignement des Pères est si nettement scripturaire et exégétique que l'on pourrait sans peine ranger leurs développements sous les textes qu'ils veulent ouvrir. Ainsi les considérations sur l'excellence de la charité emboitent naturellement le pas au grand texte de S. Paul dans la première épitre aux Corinthiens, ch. 13, et c'est normalement à propos du verset du Cantique, 2,4, « ordinavit in me charitatem », qu'est exposé l'ordre de la charité. Le *Cantique des Cantiques* est, de tous les livres de l'Écriture, celui que les Pères ont le plus exploité : sous l'image de l'épouse, ils reconnaissent l'âme à la recherche de Dieu (voir par exemple S. Ambroise, *De Isaac et anima*, cp. 6-8, PL., 14, 519-534).

Enseignement presque uniquement pratique. Il y a bien, çà et là, quelques ébauches de spéculation que nous signalerons, mais en général ils ne dissertent guère sur la nature de la charité. Son obligation même est si évidente qu'on ne s'y étend pas beaucoup. On cherche plutôt à déterminer les moyens d'assurer l'accomplissement du précepte et on insiste sur les motifs qui peuvent y pousser. En un mot on est moins préoccupé de connaître ce que c'est qu'aimer Dieu que de savoir comment l'aimer. Aussi les Pères font-ils, dans leurs écrits, à la charité à l'égard du prochain, une place beaucoup plus large qu'à la charité envers Dieu.

Les études sur la charité chez les Pères de l'Église ne sont pas très nombreuses. Nous signalerons quelques travaux particuliers à propos de S. Augustin. Aucune étude d'ensemble. Mais un grand nombre de textes sur le motif de la charité ont été discutés au temps de la querelle sur l'amour pur entre Bossuet et Fénelon. Les polémiques autour du baianisme et du jansénisme ont attiré l'attention sur de nombreux textes de S. Augustin et de ses disciples. Bolgeni a voulu fonder sur les Pères sa théorie de la charité-amour de concupiscence; mais ses contradicteurs, en particulier Chantre y Herrera, ont eux-mêmes discuté bien des textes patristiques.

B. Conspectus général. — Nous n'avons pas le dessein de citer ici tous les Pères qui ont parlé de la charité, mais pour guider le lecteur et lui faciliter la lecture des pages qui vont suivre, nous nous arrêterons sur les noms principaux en donnant très brièvement quelques caractéristiques de leur doctrine. Exposer tout l'enseignement de chacun des Pères sur la charité en suivant l'ordre chronologique obligerait à des répétitions fastidieuses.

A. Les Pères grecs. — Les Pères apostoliques ont sur la charité quelques notations brèves et suggestives, à fleur d'Écriture. Comme le remarque le cardinal Van Roey à propos de l'ordination des vertus par la charité (*De virtute caritatis. Quæstiones selectæ*, Mechliniæ, 1929, p. 80), et sa remarque vaut pour l'ensemble de la doctrine, ils se bornent à répéter, sans le développer, l'enseignement des livres de l'Écriture, « et de façon beaucoup moins nette ». Mais quand S. Clément de Rome dans sa *Lettre aux Corinthiens* employait les termes mêmes de S. Paul en s'adressant aux chrétiens de la même ville (*1 Cor.*, 13), combien son langage était de circonstance au milieu des troubles de l'église corinthienne : « La charité nous unit intimement à Dieu,... la charité ne fait pas de schisme, la charité opère tout dans la concorde » (ch. 49).

Quand S. Ignace écrit *aux Éphésiens* (14,1) que la charité est la perfection, ses correspondants devaient naturellement penser à l'amour qui embrasait le cœur de l'illustre évêque d'Antioche.

Les Apologistes sont peut-être plus brefs encore. S. Justin a noté que celui qui, suivant le commande-

ment, aime Dieu et le prochain « est véritablement juste » (*Dialogue contre Tryphon*, 93, 3). A la même époque, *l'Epître à Diognète* a ce trait significatif sur l'amour des chrétiens : « Ils aiment tous les hommes et tous les hommes les persécutent » (5, 11 ; cf. 6,6). Hermas, dans son livre du *Pasteur* place la charité parmi les vertus principales (Vis. III, 8, 5; Mand. VIII, 7; Sim. IX, 15, 2), et il a déjà, sur la généalogie de la charité une conception que l'on retrouve chez les Alexandrins et chez Evagre (Vis. III, 8, 7; Mand. VIII, 7).

Clément d'Alexandrie a si souvent parlé de la charité dans les *Stromates* et exalté de telle façon le motif désintéressé de notre amour pour Dieu, que c'est chez lui surtout que Fénelon est allé chercher le modèle de l'amour pur : pendant les conférences d'Issy, il rédigea un mémoire très étendu : *Le gnostique de Saint Clément d'Alexandrie* (éd. P. Dudon, Paris, 1930), destiné à défendre la doctrine de Madame Guyon.

Même dans ses développements mystiques, Origène s'inspire de l'Écriture et la suit de près.

Nombreux textes chez S. Ephrem. V. g. : *De virtutibus et vitiis*, nos 3 et 4, t. I, Romæ, 1732, p. 3-5 (éloge de la charité qui s'inspire de S. Paul); *De caritate et eleemosyna*, t. 2, p. 247; on trouve encore un éloge de la charité dans la Parœnesis 46, t. 2, p. 169, qui suit de très près *1 Cor.*, 13; de même dans *De caritate*, t. 3, p. 13-17, Romæ, 1746.

La charité à l'égard du prochain tient une place considérable chez les Cappadociens qui ont entre eux bien des pensées et des traits communs. Ne citons que les homélies *De l'amour des pauvres* de S. Grégoire de Nazianze, *Orat. XIV*, PG., 35, 857-910 et de S. Grégoire de Nysse, PG., 46. 453-470 et 471-490. Mais c'est peut-être chez S. Basile, qui a tant fait de son temps pour la conciliation des esprits et des cœurs et qui a contribué plus que personne à rétablir l'union dans l'Église après les troubles de l'arianisme, que l'on trouve le plus d'allusions doctrinales et pratiques à la charité. Un des principaux fondateurs de la vie monastique, il n'a pas oublié sa place dans la perfection.

Saint Jean Chrysostome pourrait être appelé le docteur de la charité chez les Grecs, comme S. Augustin l'est chez les Latins. Si tant de textes de lui seront cités, ce n'est pas seulement à cause de l'étendue de son œuvre oratoire, mais aussi parce que le thème de la charité l'attire spécialement. Il y a parmi ses œuvres une *Homélie sur la charité parfaite*, PG., 56, 279-290, qui est, d'après Saville, tout à fait digne de lui. Elle est très voisine de la 8e *Homélie sur la 1re Épître aux Thessaloniciens*. Les deux premiers numéros sont un éloge de la charité envers Dieu et envers le prochain, inspiré de S. Paul. Éloges également de la charité certains textes qui se trouvent en appendice aux œuvres de S. Jean Chrysostome et ne lui appartiennent certainement pas : PG., 60, 773-776; 61, 681-684; 62, 769-772.

Les auteurs spirituels anciens n'ont pas une doctrine différente des exégètes, des moralistes, des théologiens. Mais la doctrine de la charité que nous avions trouvée chez ceux-ci fort peu développée et ne faisant guère que répéter, avec un très bref commentaire, ce qui est dans l'Écriture, prend chez ceux-là une importance toute particulière et des développements inaccoutumés.

Evagre le Pontique, † 399, qui fut la lumière du désert de Nitrie, a de la charité une conception qui aura une très large influence. En mystique dépendant des grands Alexandrins, il a insisté et sur la nécessité de la purification pour arriver à la charité et sur le rôle de la charité dans la contemplation.

Les *Homélies* spirituelles du ve siècle mises sous le nom de Macaire (ainsi que les opuscules spirituels qui en ont été extraits plus tard) et qui sont fortement teintées de messalianisme, ont sur la charité une doctrine mystique caractéristique. Pourtant cette doctrine n'est en contradiction avec l'Église catholique que sur un point : la charité peut, suivant les homélies, lorsqu'elle est imparfaite, cohabiter avec le démon dans l'âme des chrétiens; mais lorsqu'elle est parfaite, elle engendre l'impeccabilité. Surprenants sont, pour le Messalien, auteur de ces homélies, les effets de la charité à son degré le plus élevé : apparitions lumineuses de la divinité qui se transforme et se fait corporelle.

La charité a naturellement sa place dans les *Cent chapitres sur la perfection spirituelle* de l'évêque Diadoque de Photicé (ve siècle), l'adversaire des *Homélies* du Pseudo-Macaire. Il la décrit comme la perfection à laquelle on arrive par la purification, par l'abnégation de soi-même et en s'éloignant de la crainte. Le caractère expérimental, psychologique, vécu, des assertions de Diadoque leur donne une chaleur particulière. Le moine Antiochus dans son *Homélie 128* s'inspirera principalement de Diadoque.

On a sous le nom d'Eusèbe d'Alexandrie un sermon *De caritate* qui est un entretien avec son disciple Alexandre (*Serm. 2 de caritate*, PG., 86, 323-328) et n'offre que très peu d'intérêt. Il y proclame que « l'homme ne peut faire aucun bien sans la collaboration de la charité » (col. 354 D).

Saint Cyrille d'Alexandrie consacre au précepte de l'amour de Dieu tout le 6e livre du *De adoratione in spiritu et veritate* (PG., 68, 407-478).

Le *Traité sur la charité* de Théodoret est une conclusion de son *Historia religiosa*. Il veut montrer que la vraie cause des exploits ascétiques qu'il a racontés, c'est la charité (PG., 82, 1497-1422). Il y prouve à sa façon que l'ascèse est une des formes de la charité parfaite et qu'à son époque, elle remplace le martyre.

Par les indications relativement peu nombreuses mais très profondes sur la nature et les effets de l'amour en général et de l'amour de Dieu en particulier, le mystérieux personnage du ve siècle qu'on a désigné longtemps, en le croyant identique au disciple de saint Paul, sous le nom de saint Denys l'Aréopagite, a exercé une influence considérable depuis le viie siècle sur tout le moyen âge. C'est à lui qu'on doit en grande partie la théorie de l'amour extatique.

Isaac de Ninive (viie siècle), dans ses 82 Discours (A. J. Wensinck, *Mystik Treatises by Isaac of Nineveh*, Amsterdam, 1923; Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰσαὰκ ἐπισκόπου Νινευὶ τοῦ Σύρου εὑρηθέντα ἀσκητικὰ... Athènes, 1895, traduction grecque de Nicéphore Theotoki, publiée pour la première fois à Leipzig en 1770), où il se montre en dépendance d'Evagre le Pontique et de l'Aréopagite, a, dans une langue très chaude et en mystique, parlé de la charité. On trouvera un bref résumé de son enseignement dans l'Introduction de J. Wensinck, p. XLII.

D'inspiration manifestement évagrienne, les quatre *Centuries sur la charité*, qui apparaissent comme un traité complet de spiritualité offrent, bien des notations intéressantes (PG., 90, 959-1074). Saint Maxime le confesseur s'est montré ailleurs disciple fidèle de l'Aréopagite. Tout ce qu'il a écrit sur la charité semble pro-

venir de cette double influence. Les *Diversa capita* qui nous sont connus sous le nom de Maxime (cinq centuries, PG., 90, 1177-1392) et qui sont une compilation tardive (W. Soppa, *Die Diversa Capita unter den Schriften des heiligen Maximus Confessor in deutscher Bearbeitung und quellenkritischer Beleuchtung*, Dresden, 1922, p. 129-131, les attribue à Antoine Melissa, XIe siècle) ont surtout mis à contribution les *Quaestiones ad Thalassium* de saint Maxime. Tout ce qui regarde la charité est tiré principalement ou de l'Aréopagite, *Des noms divins* ch. 4 ou des scholies de saint Maxime sur l'Aréopagite, ou du *Liber ambiguorum* de saint Maxime (centurie V).

Les quatre centuries *Sur la charité, la tempérance et le gouvernement de l'âme* (PG., 91. 1427-1470) de Thalassios (VIIe siècle), un ami et un correspondant de saint Maxime, sont fortement apparentées aux *Centuries sur la charité* de l'illustre défenseur des deux volontés et représentent exactement la même doctrine en des termes très peu dissemblables. Parfois même il paraît emprunter les expressions mêmes d'Evagre le Pontique.

Saint Jean, appelé Climaque par allusion au titre de son principal ouvrage, *L'Échelle du Paradis*, place la charité au terme de l'ascension spirituelle, au 30e degré de l'Echelle et la regarde comme la perfection. Et il termine son œuvre par une admirable prière à la charité (PG., 88, 1159).

Ne séparons point des Pères quelques auteurs plus tardifs qui en dépendent étroitement.

Le *Livre des divines amours* de Syméon le Nouveau Théologien (XIe siècle) est une longue effusion spirituelle et mystique. Les *Sermons* du même auteur contiennent, sur la charité, un certain nombre de passages intéressants (en particulier l'*Oratio* 22, PG., 120, 418). Son disciple, Nicetas Stetathos, celui-là même qui polémiqua avec le cardinal Humbert, parle de la charité dans ses *Centuries* comme en avaient parlé Evagre, Maxime, Isaac de Ninive.

Il y a toute une série de florilèges grecs qui renferment des extraits de l'Ecriture et des Pères sur la charité : les *Loci communes* (κεφάλαια θεολογικά) de saint Maxime, v. g. serm. 6 sur les amis et l'amour fraternel, PG., 91, 753 (aucun titre sur l'amour de Dieu); saint Jean Damascène, *Sacra Parallela*, litt. A, t. 49, et De dilectione et timore erga Deum, PG., 96, 480; parmi les *Homélies* du moine Antiochus, l'homélie 84 et l'homélie 128, PG., 89, 1833; les *Loci communes* d'Antoine Melissa (XIe siècle) : *Sententiae sive loci communes*, I, 26, de charitate, PG., 136, 833 svv.

B. Les Pères latins. — De façon générale, les Pères latins ont moins développé le point de vue philosophique et mystique. Mais ils ont tiré de riches applications morales. Ceux d'entre eux qui traitent de la charité du point de vue spirituel sont presque tous, à part saint Augustin et ses disciples sous l'influence des Grecs. Je pense ici surtout à saint Ambroise et à Cassien.

Il n'y a pas à insister sur les traits rapides que consacrent à la charité Tertullien (A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 278-279), saint Cyprien et saint Hilaire.

Zénon de Vérone, † vers 371, a un traité *Sur la foi, l'espérance et la charité* (lib. I, tract. 2, PL., 11, 269-280) où il montre la connexion entre les trois vertus théologales : « Si à la foi et à l'espérance vous refusez la charité, elles cesseront toutes les deux » (col. 269 C). C'est la charité qui, dans ce discours, tient la plus large place, la charité considérée à la fois à l'égard de Dieu et à l'égard du prochain « Constat ergo omne Christianitatis magis in charitate quam in spe vel fide esse depositum », n° 6, col. 275 A).

Saint Ambroise a parlé de l'amour de Dieu en mystique en s'inspirant surtout du *Cantique des Cantiques* et en suivant les Pères grecs, ses modèles. En transportant en Occident les idées d'Origène et de saint Basile, il a donné à sa prédication une note caractéristique. Saint Jérôme ne fait guère que gloser l'Écriture et s'éloigne à peine du texte sacré.

En Occident, saint Augustin est justement appelé le docteur de la charité. C'est sur elle qu'est centrée toute sa spiritualité. On peut dire que sur le point de la charité tous les Pères latins l'ont suivi et dépendent étroitement de lui. Nous verrons son influence s'étendre bien au-delà de l'antiquité chrétienne. Tout le moyen âge en est pénétré. Elle n'a point cessé même après le jansénisme, même après les discussions autour du pur amour. Si la charité n'apparaît que dans le titre d'un seul traité, l'*Enchiridion ad Laurentium seu de fide, ope et caritate liber* (421), PL., 40, 231-290, elle tient une place considérable dans le *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* comme dans le *De doctrina christiana*.

La charité dans saint Augustin a fait déjà l'objet d'études nombreuses : le P. Portalié dans l'art. *Augustin (saint)*, DTC., col. 2432-2443; J. Mausbach, *Die Ethik des heiligen Augustins*, 2e éd., Freiburg, 1929, t. I, ch. 4, p. 168-222; E. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Paris, 1929, p. 170-177; H. Arendt, *Der Liebesbegriff bei Augustin*, Berlin, 1929; T. Brandsma, *De grondgedachte van het geestelijk leven bij S. Augustins* (dans *Thomist. Tijdschr.*, t. I, 1930, p. 686-701); G. Combès, *La charité d'après saint Augustin*, Paris, 1934; Ch. J. Mckugo, *De relatione inter caritatem augustinianam et gratiam actualem*, Mundelein, 1936.

Le *liber de quatuor virtutibus charitatis* (PL., 47, 1127-1134) explique en suivant l'apôtre quatre des effets de la charité : « Omnia tolerat, omnia credit, omnia sperat, omnia sustinet » (*1 Cor.*, 13,7). Fontani qui l'a édité en 1793 ne s'est pas aperçu que les Mauristes l'avaient déjà rangé parmi les spuria (PL., 39, 1932-1937, appendix, sermo 106). Il est peut-être du prêtre Eraclius (Cf. *Miscellanea agostiniana*, Romae, 1930, t. I, p. 732).

Jean Cassien, † vers 435, a traité plus d'une fois de la charité, en particulier dans sa *Collatio* 11. On sait qu'il dépend étroitement d'Evagre le Pontique (S. Marsili, *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico, Dottrina sulla carita e contemplazione*, Roma, 1936).

Les disciples de saint Augustin se distinguent par la fidélité à leur maître. Ils insistent sur quelques idées qui lui sont chères et soutiennent avec lui par exemple que la charité ne peut avoir pour origine la seule volonté de l'homme, mais qu'elle provient nécessairement de la grâce de Dieu. Cette influence se fait sentir non seulement sur des disciples immédiats comme saint Prosper et saint Léon, mais sur des disciples déjà plus éloignés dans le temps comme saint Césaire d'Arles, saint Fulgence ou saint Grégoire le Grand. Julien Pomère, s'inspirant lui aussi d'Augustin, dans le *De vita contemplativa*, lib. 3, cp. 13-15 (PL., 59, 493-498), fait un éloge magnifique et très en relief de

la charité. Saint Césaire d'Arles a de nombreux sermons sur la charité, principalement envers le prochain, où l'on retrouve parfois jusqu'aux termes de saint Augustin. Saint Fulgence de Ruspe, † 532, dans une lettre à l'abbé Eugippius, *De caritate et ejus dilectione* (PL., 65, 344-348) s'inspire du livre 11 des *Confessions* de saint Augustin : « ... Amore amoris tui faciam istud » (cp. 1, PL., 32, 809). Dans le sermon *De caritate Dei et proximi* (PL., 65, 737-740) où l'on retrouve l'opposition augustinienne entre la charité et la cupidité, la charité est représentée par Fulgence comme une dette qu'il faut sans cesse acquitter sans pouvoir arriver à la payer entièrement, ce qui est encore une idée augustinienne (cf. v. g. *Serm. 149*, n° 1, PL., 35, 800). On pourrait, avec les multiples passages où saint Grégoire le Grand a parlé de la charité faire une synthèse doctrinale qui reproduirait, mais de façon plus adoucie, moins en relief, la doctrine de saint Augustin.

Avec saint Isidore de Séville, on est déjà au moyen âge. Etymologiste et grammairien, il est préoccupé du sens exact des mots. Mais on perçoit nettement dans sa doctrine les deux influences de saint Grégoire et de saint Augustin qui seront prépondérantes au moyen âge.

C. Les mots. — Le terme ordinaire pour désigner la charité est chez les Pères grecs, le mot ἀγάπη : il désigne aussi bien la charité à l'égard du prochain que la charité à l'égard de Dieu. Dans le premier sens, Cassien (*Coll. 16*, cp. 14, PL., 49, 1028) l'oppose à la διάθεσις, l'amour entre égaux : « affectio, paucis admodum, et his qui vel paritate morum vel virtutum societate connexi sunt, exhibetur ». Saint Maxime fera de la charité une διάθεσις (*De caritate*, 1, 1). Théodoret (v. g. *De divina caritate*, PG., 82, 1501 B), Diadoque (v. g. *De perfectione*, cp. 12), le Pseudo-Macaire (v. g. *Liber de oratione*, n° 7, PG., 34, 857; *Hom. 9*, n° 9, PG., 34, 537); l'Aréopagite (v. g. *De divinis nominibus*, cp. 4, n° 1) emploient ἔρως pour marquer une ἀγάπη plus ardente. Les deux termes sont presque synonymes chez Hésychius (*Centurie* II, 99, PG., 93, 1544). Cf. Nicétas Stetathos, *Centurie* I, 29, PG., 120, 864, et surtout II, 1 et 2 où ἔρως est synonyme de charité ardente. On pourrait ajouter le terme πόθος qui est employé par certains auteurs à peu près comme synonyme de charité (v. g. Élie Ecdicos, *Anthol. gnom.*, n° 2, PG., 127, 1129 ou 90, 1401; Thalassios, *Centurie* I, 1, PG., 91, 1428). Mais il ne faudrait pas conclure de l'emploi de ce mot qui exprime le désir, que la charité est un amour de concupiscence.

Peut-être faut-il noter aussi que le mot εὐνοία « bienveillance » sert parfois à désigner la charité; cf. v. g. Clément d'Alexandrie qui définit l'εὐνοία comme nous définissons la charité : βούλησις ἀγαθῶν ἑτερῳ, ἕνεκεν αὐτοῦ ἐκείνου (*Strom.*, II, cp. 6, 2, 4, PG., 8, 964 B); il dit aussi de l'εὐνοία que c'est par elle qu'on distingue la charité (*Paedag.*, III, cp. 11, 81, 2, PG., 8, 660 B).

Chez les latins, le terme ordinaire est *caritas*, bien que Tertullien (*Apol.*, cp. 39, PL., 1, 474), saint Cyprien (*Lib. 3 ad Quirinum*, cp. 3, PL., 4, 733), saint Ildephonse (*De itinere deserti*, cp. 90, PL., 96, 192), saint Isidore, (*Etymol.*, lib. 8, cp. 3, PL., 82, 296) donnent pour équivalent exact d'ἀγάπη le terme *dilectio*. Saint Prosper, énumérant les trois vertus théologales se servira du même terme pour désigner la charité : « fidem, spem et dilectionem » (*Resp. ad capita obj. Vincent.*, II, 7, PL., 51, 171 C); de même la version latine de saint Irénée (IV, 12, 2, PG., 7, 1005 A). Saint Isidore nous dit que *amor* et *dilectio* peuvent s'employer aussi bien pour un amour mauvais que pour un amour bon; *charitas* ne s'emploie que pour un amour bon (*Diff.*, lib. 2, n° 142, PL., 83, 92. C'est l'opposition augustinienne entre charitas et cupiditas). Saint Fulgence oppose lui aussi *charitas* à *dilectio* (*Epist. 5 ad Eugypium*, n° 3, PL., 65, 145 B). La *caritas* est *dilectio*, mais toute *dilectio* n'est pas *caritas*. La charité, c'est cette *dilectio* particulière qu'on ne possède pas si on ne l'aime pas, et qu'on n'aime pas si on ne la possède pas (PL., 65, 346 A). On peut donc dire que la charité, c'est l'amour le plus profond, celui qui prend l'homme tout entier et qui requiert en particulier la bonne volonté.

Saint Fulgence donne expressément à la charité le nom de bienveillance (*Sermo de caritate Dei et proximi*, n° 5, PL., 65, 739 B). De même saint Léon « Pulchrum enim valde est et divinae benevolentiae comparandum, suiquemque in altero meminisse, et amare propriam etiam in hoste naturam » (*Serm.* 48, cp. 2, PL., 54, 299).

D. Définitions. — La définition la plus simple, la définition commune, nous la trouvons par exemple chez Clément d'Alexandrie : « La charité, c'est aimer Dieu et le prochain » (*Strom.*, IV, 18, PG., 8, 1320 AB). Saint Isidore dit de même, mais en insistant sur la perfection de la charité, « l'amour parfait de Dieu et du prochain » (*Differ.*, lib. 2, n° 139, PL., 83, 92).

On sait les multiples définitions que saint Augustin a données de la charité (*De doct. christ.*, lib. 3, cp. 10, n° 16, PL., 34, 72; *De diversis quaest. 83*, q. 35, n° 1, PL., 40, 23, n° 2, col. 24; q. 36, n° 1, col. 25; *Epist. 167 ad Hieronym.*, n° 11, PL., 33, 739; *De Trinitate*, lib. 8, cp. 10, PL., 42, 960...). Comme ce sont de véritables synthèses doctrinales, leur place viendra mieux plus loin, à la fin des développements qu'elles résument.

Plaçons simplement ici, en face de la définition commune, la définition inspirée par les grands Alexandrins, Clément et Origène et qu'ont reprise leurs disciples, notamment Evagre le Pontique et saint Maxime : « La charité est cette disposition bonne de l'âme par laquelle nous n'estimons aucune des créatures préférable à l'amour de la connaissance de Dieu » (Saint Maxime, *De caritate*, 1, 1, PG., 90, 961). « La charité est l'état supérieur de l'âme raisonnable dans lequel il est impossible d'aimer quelque chose au monde plus que la connaissance de Dieu » (Evagre le Pontique, *Centurie* I, 86, éd. Frankenberg, p. 123).

2. LE PRÉCEPTE DE LA CHARITÉ. LES QUALITÉS DE LA CHARITÉ

Le premier commandement qui nous ordonne d'aimer Dieu et le prochain et qui est le premier « non ordine scripturae, sed dignitate virtutis » (Origène, *Series comm. in Matth.*, 1, PG., 13, 1001 C), apparaît comme le devoir fondamental. C'est lui qui, pour l'auteur de la *Didaché* I, 2, est « la voie de lumière ». Il résume à la fois la Loi et les Prophètes (S. Grégoire de Nazianze, *Oratio 14*, n° 5, PG., 35, 864 B; *Oratio 22*, n° 4, col. 1154 A; S. Augustin, *Epist. 54 ad Januarium*, n° 38, PL., 33, 222). Il a ce caractère particulier d'être une dette qu'il faut payer tous les jours et qui ne sera jamais complètement soldée (Origène, *In epist. ad Rom.*, cp. 9, vers. 30, PG., 14, 1231; cf. Antoine Melissa, *Loci communes*, PG., 136, 784 C; S. Augustin, *Enarr.*

in ps. 33, sermo 11, n° 1, PL., 36, 307; S. Fulgence, sermo 5 *De caritate Dei et proximi*, PL., 65, 737-740).

En s'appuyant sur les termes mêmes du précepte, il est possible de préciser ce que doit être la charité et quelles qualités elle doit revêtir. L'Ecriture accumule les termes pour exprimer que l'amour de Dieu doit être total, qu'il faut aimer Dieu avec tout soi-même et rapporter à lui toutes ses pensées, toute son intelligence, toute sa vie (S. Augustin, *De doctrina christiana*, lib. 1, cp. 22, n° 21, PL., 34, 27; S. Pierre Chrysologue, *Sermo 62*, PL., 52, 374 D-375 A; S. Isidore, *Differ.*, lib. 2, n° 144, PL., 83, 93 A; *Opus imperf. in Matth.*, hom. 42, PG., 56, 873). L'amour de Dieu exige tout : « Totum exigit te qui fecit te » (S. Augustin, *Sermo 34*, n° 7, PL., 38, 212; cf. *Lib. de praedest. sanctorum*, cp. 7, n° 12, PL., 44, 970; *Liber de dono perseverantiae*, cp. 12, n° 33, PL., 45, 1013). Il faut tout donner à Dieu (Origène, *In Matth.*, 23, 37, PG., 13, 1604).

La charité, pour être conforme aux termes mêmes du précepte, doit être *sans partage* (S. Basile, *In ps. 44*, PG., 32, 392 B). Personne ne peut aimer Dieu s'il a l'esprit lié aux créatures (S. Maxime, *De caritate*, 1, 1, 3, 5, 7). Il ne doit pas y avoir dans l'âme de place pour d'autres biens que Dieu (*Opus imperf. in Matth.*, hom. 42, PG., 56, 873 et suiv.). S'il faut aimer Dieu pardessus toutes choses, il faut nécessairement le préférer à toutes les choses visibles (Théodoret, *De divina caritate*, PG., 82, 1505 B, 1513 B). L'amour du monde ne peut coexister avec l'amour de Dieu (Origène, *In Joan.*, lib. 19, n° 21, éd. Preuschen, p. 323). En aimant Dieu on ne peut aimer ce qui lui est opposé (Cassiodore, *Enarr. in ps. 12*, PL., 70, 100 C); on ne peut en même temps aimer Dieu et le péché (*In ps. 17*, PL., 70, 123 D).

L'amour de Dieu devrait aller, si c'était possible, jusqu'à l'oubli de soi (S. Augustin, *Sermo 142*, n° 3, PL., 38, 779; cf. *De libero arbitrio*, lib. 2, cp. 25; S. Cyrille d'Alexandrie, *In Joann.*, PG., 74, 309 et suiv.), jusqu'au mépris de soi (*De civitate Dei*, lib. 14, cp. 28). Il semblerait même qu'il n'y a pas de place à côté de l'amour de Dieu pour un amour de soi-même (S. Augustin, *Enarr. in ps. 137*, n° 2, PL., 37, 1775; Diadoque, *De perf.*, cp. 12, 13, 14 et 91; S. Grégoire, *hom. 38, in Evang.*, n° 10, PL., 76, 1288, *Moralia*, lib. 10, cp. 6, n° 8, PL., 75, 923 A); l'amour de soi-même, ce que les Grecs appellent φιλαυτία est en opposition directe avec l'amour de Dieu et on peut le considérer comme la source de tous les maux (Thalassios, *Cent.*, II, 1, 4; III, 79, 86, 87; Evagre, *Sent. gnom.*, 59-60, PG., 40, 1269; Ps. Aréopag., *De coel. hier.*, cp. 8, PG., 3, 360 C; Hésychius, *Cent.*, II, 100, PG., 93, 1544; S. Maxime, *Epist. 2*, PG., 91, 937 C; *De caritate*, III, 7, 8, 10, 15, PG., 90, 1020; Nicetas Stetathos, *Cent.*, I, 3, 28, 74 PG., 120, 853 suiv.).

Mais si nous devons aimer Dieu de telle sorte que « nous préférions être à Dieu plutôt qu'à nous-mêmes » (S. Augustin, *De div. quaest. 83*, q. 36, n° 1, PL., 40, 25), que nous aimions Dieu plus que nous-mêmes (S. Fulgence, *Ad Monimum*, lib. 1, cp. 18, PL., 65, 166; *De remissione pecc.*, lib. 1, cp. 17, PL., 65, 541). Comme dit saint Grégoire, nous faisons des progrès dans l'amour de Dieu dans la mesure où nous nous détachons de nous-mêmes : « Tunc vero in Deo placere proficimus, cum a nobis ipsis funditus defecerimus » (*Moral.*, lib. 22, cp. 20, n° 46, PL., 76, 241 A), il y a cependant, contenu dans les termes mêmes du précepte, un amour de soi légitime, puisqu'il faut aimer le prochain comme soi-même. Après saint Augustin (*De doctrina christiana*, lib. 1, cp. 23, n° 22, PL., 34, 27), saint Isidore range parmi les quatre objets que nous devons aimer, avec Dieu et le prochain, « notre corps et notre âme » (*Differ.*, lib. 2, n° 143, PL., 83, 92 D).

Mais la nature de la charité que nous devons avoir envers Dieu exige et que l'amour du prochain et que l'amour que nous nous portons à nous-mêmes soient subordonnés à notre amour pour Dieu, dépendants de lui et ne fassent qu'un seul amour avec lui (S. Fulgence, *De remiss. pecc.*, lib. 1, cp. 17, PL., 65, 541 : lib. 2, cp. 6, col. 556; S. Isidore, *Diff.*, lib. 2, n° 144, PL., 83, 93). Nous nous aimons d'un amour vrai si nous vivons selon la justice (S. Grégoire, *Moralia*, lib. 19, cp. 23, n° 38). Ce que nous devons aimer en nous, ce sont les dons que nous avons reçus de Dieu, c'est l'amour de Dieu en nous (S. Prosper, *De vocatione omnium gentium*, lib. 1, cp. 5 et 6, PL., 51, 651-653), c'est l'œuvre de Dieu en nous. D'un mot il faut nous aimer pour Dieu (S. Augustin, *De doct. christ.*, lib. 1, cp. 25 et 26, PL., 34, 29 et suiv.). « Celui-là ne t'aime pas, disait à Dieu saint Augustin, qui aime avec toi quelque chose qu'il n'aime pas pour toi » (*Confess.*, lib. 10, cp. 29).

La charité doit être aussi *illimitée*. Saint Grégoire remarque que N.-S. en nous enseignant qu'il faut aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces, précise non seulement *par quoi, comment* il faut l'aimer, mais nous marque encore le degré de cet amour « non solum narrat ex quo, sed etiam ex quanto » (*Moralia*, lib. 10, cp. 6, n° 8, PL., 75, 923 A). C'est une pensée qui revient plusieurs fois chez le saint docteur. « Aucune mesure ne nous est imposée, car la mesure est ici d'aimer sans mesure », nous dit Severus l'évêque de Milève, bien avant saint Bernard (dans les lettres de S. Augustin, *Epist. 109*, n° 2). Il est convenable que la charité qui a Dieu pour objet soit illimitée. « On n'enferme pas Dieu dans une barrière » (S. Léon, *Serm. 48*, cp. 3, PL., 54, 300; cf. S. Grégoire, *Hom. 38 in Evang.*, n° 10, PL., 76, 1288). Clément d'Alexandrie voulait déjà que la charité fût sans limites (*Strom.*, VII, 7, PG., 9, 464 B). Il n'y a pas de mesure à garder puisqu'il faut donner tout (Origène, *In Cant.*, lib. 3, éd. Baehrens, p. 186, PG., 13, 156). Saint Jean Damascène nous rapporte de la charité cette brève définition : « La charité à l'égard de Dieu, c'est tendre sans cesse son âme au delà de ses forces » (*Loca parall.*, PG., 95, 1092 B). Autrement dit c'est perpétuellement se dépasser soi-même pour atteindre Dieu. Nous n'avons là qu'un abrégé d'une règle de saint Basile (*Reg. brev. tract.*, 211, PG., 31, 1224 A) : « Quel est le moyen d'avoir la charité pour Dieu? C'est de tendre sans cesse son âme au-dessus de ses forces pour faire la volonté de Dieu dans le but et avec le désir de procurer sa gloire. »

Illimitée dans la mesure, la charité l'est aussi dans la durée. Elle a quelque chose d'éternel qui lui vient de la nature de l'objet aimé : « J'appelle charité, dit saint Augustin, l'amour de ce que l'aimant ne saurait mépriser, c'est-à-dire l'amour de ce qui est éternel et dont l'amour peut être éternel... » (*De div. quaest. 83*, q. 36, n° 1, PL., 40, 25). Saint Grégoire de Nysse ne pense point autrement : « Il faut tourner notre amour vers le bien qui seul doit être aimé, vers ce qui toujours en tout et partout est bien, vers la seule, divine et éternelle nature » (*Hom. 8 in Eccles.*, PG., 44, 735-737, cf. saint Jean Climaque, *Scala*, degré 26, PG., 88, 1068 AB).

En s'appuyant sur le texte de saint Jean : « Si diligitis me, mandata mea servate » (*Jo.*, 14, 15), les Pères ont noté que la charité devait aller au delà de l'affection, au delà des paroles, qu'elle devait être effective et aller jusqu'aux actes (S. Ambroise, *In ps. 118*, serm. 13, PL., 15, 1380), et briller par les œuvres « Probatio dilectionis, exhibitio est operis » (S. Grégoire, *Hom. 30 in Evang.*, n° 1, PL., 76, 1220; cf. n° 2, col. 1221 et saint Cyrille, *In Joan.*, lib. 9, PG., 74, 254); « on n'aime pas un roi dont on n'observe pas la loi » (S. Isidore, *Sentent.*, lib. 2, cp. 3, n° 5, PL., 83, 693). L'amour de Dieu s'identifie avec l'amour de la justice (S. Léon, *Sermo 95*, cp. 6, PL., 54, 464). Pour Marc l'Ermite « le Seigneur est caché dans ses commandements, on l'y trouve dans la mesure où on l'y cherche (*De lege spirituali*, n° 191, PG., 65, 928).

3. L'ACTE DE CHARITÉ. SON MOTIF.

A. Le motif de la charité. — Du fait que l'amour de Dieu doit être « super omnia » il s'ensuit que Dieu doit être aimé pour lui-même et que seul il peut être aimé pour lui-même (Origène, *Hom. 2 in lib. Jud.*, n° 3, PG,, 12, 959). C'est ce que nous affirme saint Augustin (*De doctrine christ.*, lib, I, cp. 22, n° 20-21; PL., 34, 26-27; cf. cp. 3 à 5, col. 19-21). Le seul bien dont nous puissions jouir, « frui », pour lui-même, c'est-à-dire auquel nous puissions nous attacher pleinement et qui puisse nous satisfaire pleinement, c'est Dieu, qui fera l'objet de notre bonheur au ciel, et qui est notre fin dernière. Des autres biens, qui ne sont que des moyens, nous pouvons seulement user, « uti ». Nous ne devons pas les aimer pour eux-mêmes, mais seulement pour la fin qu'ils nous aident à atteindre, « propter Deum ». Il y a donc une différence essentielle entre l'amour de Dieu et les autres amours, même légitimes. Aimer quelqu'un pour lui-même ou quelque chose pour elle-même, c'est faire son Dieu de cette personne ou de cette chose : « Dieu n'est vraiment Dieu que pour ceux qui lui sont unis par la charité » (S. Basile, *In ps. 29*, n° 3, PG:, 29, 309), c'est-à-dire qui l'aiment pour lui-même et non pour autre chose. Les choses n'ont point été créées pour elles-mêmes mais pour Dieu, afin que par leur usage nous plaisions à Dieu (S. Maxime, *Liber asceticus* 7, PG., 90, 916);

Rien d'étonnant dès lors que saint Augustin ait cette définition de l'acte de charité : « J'appelle charité le mouvement de l'âme pour jouir de Dieu à cause de lui-même » (*De doctr. christ.*, lib. 3, cp. 10, n° 16, PL., 34, 72). Le P. Portalié a noté justement l'influence de cette formule sur Pierre Lombard et tous les auteurs de Sommes (art. *Augustin (saint)*, DTC., col. 2433).

Saint Augustin remarque que dans toute amitié, on aime l'ami pour lui-même, et non pas pour ses dons ou pour son argent ou pour les avantages qu'il peut nous procurer, « propter se, non propter aliud » (*Sermo 385*, n° 4, PL., 39, 1692; cf. Julien Pomère, *De vita cont.*, lib. 3, cp. 25, PL., 59, 508). La charité de l'homme envers Dieu est donc une amitié (cf. saint Ambroise, *Epist. 37*, n° 23, PL., 16, 1090).

Aimer Dieu pour lui-même, c'est l'aimer à cause de sa nature, « propter naturam sui » (Eusebius, *De eo quod ait Dominus, non veni pacem mittere in terram*, PG., 24, 1171 B), c'est l'aimer parce qu'il est « vraiment aimable » (Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 22, PG., 8, 1356 A), c'est l'aimer à cause de sa beauté (S. Basile, *Reg. fus. tr.*, 2, PG., 31, 909 B; S. Augustin, *Confess.*, lib. 7, cp. 17, PL., 32, 714; Théodoret, *De divina caritate*, PG., 82, 1517 B; S. Maxime, *De caritate*, I, 19, PG., 90, 964), à cause de sa propre bonté (Cassien, *Coll. 21*, 15, PL., 49, 1191), parce qu'il est bon en lui-même (S. Augustin, *Enarr. in ps. 79*, n° 14, PL., 36, 1028), c'est désirer « être uni au bien pour le bien lui-même » (S. Grégoire de Nazianze, *Hom. 4 contr. Jul.*, n° 60, PG., 35, 581; *Hom. 36*, n° 9, PG., 36, 276 D) ou encore c'est aimer le bien pour lui-même (Cassien, *Coll. 11*, 6 et 8, PL., 49, 852 et 855 : « affectus boni ipsius amorque virtutum »). C'est une seule et même chose en effet que d'aimer Dieu et d'aimer les biens (Origène, *In Cant.*, prol., éd. Bachrens, p. 71, PG., 13, 70 C). Aimer Dieu pour lui-même, c'est encore agir non pour la récompense, mais uniquement pour plaire à Dieu : « Si tu fais le bien, ne désire pas une récompense en ce monde. Car tu seras récompensé par Dieu. Si c'est possible, ne désire même pas de récompense dans le monde à venir. Mais sois très bon, uniquement pour aimer Dieu » (Isaac de Ninive, tr. Wensinck, p. 39, n° 55).

Plaire à Dieu revient souvent sous la plume de saint Jean Chrysostome (*Hom. 77, in Joannem*, n° 4, PG., 59, 418; *De compunct. cordis*, lib. 2, n° 7, PG., 47, 422 A; *Hom. 2, de laud. Pauli*, PG., 50, 480 A). La charité a bien pour objet Dieu lui-même, si, comme le dit Marc l'Ermite, « elle élève l'âme au-dessus de toutes les créatures et la rend aveugle pour tout ce qui est au-dessous de Dieu » (*De temperantia*, PG., 65, 1058-1060). Saint Augustin disait à son tour : « La charité c'est ce par quoi.., nous aimons le bien ineffable, le bien bienfaisant, le bien créateur de tous les biens (*Sermo 21*, n° 2, PL., 38, 143). Il est facile d'accumuler les textes des Pères qui insistent sur le caractère désintéressé de l'amour. L'amour ne cherche pas la récompense (S. Jean Chrysostome, *Hom 2, de laud. Pauli*, PG., 50, 677; *De compunct.*, lib. 1, n° 7, PG., 47, 405; *Hom. in ps. 7*, n° 6, PG., 55, 106; Théodoret, *In epist. ad Rom.*, cp. 8, vers. 38-39, PG., 82, 145 A et 148 A).

C'est parce que la charité pour Dieu doit être désintéressée que saint Augustin l'appelle gratuite : « Aimer Dieu gratuitement, c'est de Dieu espérer Dieu. C'est se hâter de se remplir de Dieu, de se rassasier de lui. Car il te suffit et rien ne te suffit en dehors de lui » (*Sermo 334*, n° 3, PL., 38, 1469; cf. *Sermo 331*, cp. 5, n° 4, col. 1461). Aimer Dieu gratuitement, c'est l'aimer pour lui-même et non pour autre chose » (*In ps. 53*, n° 10, PL., 36. 626; cf. *In ps. 79*, n° 14, col. 1028, *In ps. 104*, n° 35, PL., 37, 1402; *In ps. 134*, n° 11, col. 1745). L'amour de Dieu, comme tout amour d'amitié doit être gratuit (*Sermo 385*, n° 4 et 5, PL., 49, 1692-1693; cf. saint Césaire, *Serm. 21*, n° 4, éd. Morin, p. 91).

C'est dans le même sens d'amour désintéressé que saint Augustin emploie le terme d' « amour chaste » : « Le cœur n'est pas chaste s'il honore Dieu pour la récompense » (*Enarr. in ps. 55*, n° 17, PL., 36, 658; cf. *In ps. 72*, n° 32, col. 928; *Sermo 178*, n° 11, PL., 38, 965). Déjà saint Clément de Rome nommait « chaste » la charité (21, 8) [1].

Réalisant de façon parfaite l'amour désintéressé, les martyrs, « ces vrais et parfaits amants de la justice »,

1. Clément d'Alexandrie nous parle de la charité chaste qui recherche la beauté des âmes et non celle des corps (*Strom.* IV, 18, PG., 8, 1324).

n'ont pas craint les souffrances et la mort pour atteindre Dieu (S. Augustin, *Sermo 160*, n° 8, PL., 38, 871-872).

B. La charité ne cherche pas la récompense. — Les Pères ont très nettement distingué les motifs de l'espérance et de la charité. La parabole de l'Enfant prodigue leur a permis de distinguer très facilement entre les mercenaires qui agissent dans l'espérance de la récompense et les fils qui agissent de façon désintéressée, par amour pour Dieu (cf. saint Ambroise, *In Luc.*, cp. 15, lib. 7, n° 220, PL., 15, 1758; saint Jérôme, *Epist. 21 ad Damasum*, n° 14, PL., 22, 386; saint Bède, *In Luc.*, cp. 15, PL., 92, 523-524).

Fréquente est dans la littérature patristique la division de la vie spirituelle en trois étapes, d'après la vertu qui y domine, en trois voies qui toutes trois mènent au salut soit par la crainte, soit par l'espérance, soit par la charité. On sait le parti qu'en a voulu tirer Fénelon dans l'*Explication des Maximes des Saints* (art. 2, vrai). Dans ces trois états d'esclaves, de mercenaires, de fils, il voyait l'ébauche des trois voies, purgative, illuminative, unitive. L'archevêque de Cambrai prétendait que ce dernier état était l'état d'amour pur, et lorsqu'il en affirmait l'existence, il se croyait appuyé par toute la tradition patristique. En fait, cette division de la vie spirituelle en trois classes, en mettant en relief le motif de la charité par son opposition avec la crainte et l'espérance, en exaltait la perfection. C'était une façon concrète de préciser ce motif et de le déterminer. On verra mieux, après avoir passé en revue ces textes, qu'aimer Dieu par charité, c'est l'aimer pour lui-même, non à cause des biens qu'il donne. C'est l'aimer de façon désintéressée. D'ailleurs ces trois classes d'hommes, on l'a déjà noté, sont toutes trois des classes d'élus. C'est assez dire que les motifs de crainte et d'espérance ne sont point mauvais.

La plupart des textes sont connus, Fénelon en a cité quelques-uns dans le petit livre qu'il publia pour justifier l'*Explication des Maximes des Saints*, et qu'on appelle parfois ses justifications : *Les propositions principales du livre des maximes des Saints justifiées par des expressions plus fortes des saints anciens*, décembre 1698 (dans *Œuvres complètes*, Paris, 1848, t. 3, p. 248-408). Un certain nombre de textes avaient déjà été cités et commentés dans son *Instruction pastorale sur le livre intitulé : Explication des Maximes des Saints*, du 15 décembre 1697 (*Œuvres*, t. 2, p. 286-328) et dans la pluie de *Lettres* qu'il publia. Bossuet discuta les principaux, en particulier dans la seconde *Instruction sur les Etats d'oraison*, éd. Levesque, Paris, 1898. Le cardinal de Noailles, archevêque de Paris, dans son *Instruction pastorale* (*Œuvres complètes de Fénelon*, t. 2, p. 420-466), Mgr. Godet des Marais, évêque de Chartres, dans sa *Lettre pastorale* (*ibid.*, t. 3, p. 88-125) en touchent eux aussi quelques-uns. On peut consulter encore l'*Instruction pastorale de Monseigneur l'archevêque et duc de Cambray* [Charles de Saint-Albin] *sur la nécessité de rapporter toutes et chacune de nos actions à Dieu par le motif de la charité*, Paris, 1734, p. 446-553).

Un des textes les plus clairs de Clément d'Alexandrie nous renseigne très exactement sur ces trois degrés de la vie spirituelle : « Le premier degré... c'est l'enseignement par la crainte, qui nous fait nous éloigner de l'injustice; le second c'est l'espérance, qui nous fait désirer les biens les meilleurs; la charité enfin assure la perfection, en nous donnant déjà une formation gnostique... » (*Strom.*, IV, 7, PG., 8, 1264 C-1265 A). Ces trois motifs d'action : crainte des châtiments, espérance des récompenses, charité qui agit uniquement pour plaire à Dieu; ces trois groupes d'hommes, esclaves, mercenaires et fils, qui se distinguent les uns des autres par le motif qui les fait agir habituellement, on les retrouve souvent dans l'œuvre de Clément d'Alexandrie, et, sinon chaque fois, du moins ordinairement, avec une indication sur le motif désintéressé de l'amour de Dieu (*Strom.*, IV, 6, PG., 8, 1211 A; IV, 18, 1320 B; IV, 22, 1345 BC et 1348 A; VII, 2, PG., 9, 409 A; VII, 11, 492 C-493 A). Clément ne fait aucune difficulté d'admettre la bonté de la crainte et de l'espérance, comme il ressort de sa classification des vertus (*Strom.*, II, 6, PG., 8, 965 B). Le gnostique fait des actes d'espérance et n'en est nullement empêché par le motif habituel d'amour (*Strom.*, II, 22, PG., 8, 1085 A; VII, 9, PG., 464 A; VII, 12, 501 A).

On rencontre sans peine ces trois degrés chez les Cappadociens (S. Basile, *Reg. fus. tract.*, prologue n° 3, PG., 31; 896: *Sermo 7 de peccato*, n° 11 (de Syméon Métaphraste), PG., 32, 1212-1213; saint Grégoire de Nazianze, *Hom. 40 in sanctum baptisma*, n° 13, PG., 36, 373; saint Grégoire de Nysse, *Hom. 1 in Cant.*, PG., 44, 765), dans les opuscules publiés par Sirmond sous le nom d'Eusèbe de Césarée et qui sont peut-être d'Eusèbe d'Emèse (Op. 6, *De eo quod ait Dominus : non veni pacem mittere in terram*, PG., 24, 1174 B), chez saint Jean Chrysostome (*Hom. 77 in Joann.*, n° 4, PG., 59, 418) et saint Amphiloque (*De non desperando*, dans P. Poussines, *Thesaurus asceticus*, Paris, 1684, Opusc. X, p. 268-269). Marc l'Ermite y voit l'équivalent d'une autre classification, très souvent usitée : novices ou commençants, progressants, parfaits (*De temperantia*, PG., 65, 1058-1060), et après lui Dorothée (*Doctrina 4*, n° 3, PG., 86, 1661 A, ou, en se référant à saint Grégoire de Nazianze, *Doctrina 14*, n° 6-7, 1784-1785) ou saint Maxime (*Mystagogia*, PG., 91, 709 D - 712 A; *De caritate*, III, 48, PG., 90, 1082).

Saint Jean Climaque reconnaît que l'on peut entrer dans la vie monastique pour l'un ou l'autre de ces trois motifs (*Scala*, degré 1, PG., 88, 633 C). Cf. le *Liber de libertate spiritus* étroitement dépendant des homélies pseudo-macariennes (cp. 20, PG., 34, 953). Don Marsili retrouve cette triple étape dans Evagre le Pontique (*Cent. I*, 28, éd. Frankenberg, 73; cf. S. Marsili, O. S. B., *Giovani Cassiano ed Evagrio Pontico*, Roma, 1936, p. 118). Evagre parle de trois voies qui mènent l'homme au salut en le dégageant du péché : les deu premières le délivrent des passions; et la vertu propre à la troisième est cause de la gloire.

Si elle apparaît moins souvent chez les latins, cette division de la vie spirituelle en esclaves, mercenaires et fils n'y est pas ignorée (S. Jérôme, *Epist. 21 ad Damasum*, n° 14, PL., 22, 386; Cassien, *Coll. 11*, cp. 6-12, PL., 49, 852 et Julien Pomère, *De vita contemplativa*, lib. 3, cp. 11-13, PL., 59, 490-493)

C. La charité abstraite de la récompense. — La charité est si désintéressée, si détachée de la récompense, que s'il était possible, saint Paul, pour n'être point séparé de l'amour de Jésus-Christ, aurait souhaité d'être séparé des joies du ciel et d'être soumis aux peines éternelles de l'enfer. C'est en ce sens que les Pères interprètent le passage de l'épître aux

Romains, 9, 3 : « Moi-même je désirerais d'être anathème de la part de Jésus-Christ, séparé de lui pour mes frères. » Saint Jean Chrysostome le fait dans l'*Homélie 16 sur l'Epître aux Romains* (PG., 60, 547 et plus brièvement dans le *1er livre de la Componction*, PG., 47, 405). Mais le désir de posséder Dieu n'est pas diminué chez saint Paul par ce souhait : il en est plutôt augmenté (PG., 60, 549). C'est « un fils généreux et d'un excellent naturel qui aime vraiment son père et ne demande que de vivre dans sa compagnie sans se soucier beaucoup de tout le reste, car il n'a pas une estime égale de son père et de ses biens. Mais toutes les fois qu'il considère son père, il compte pour rien ses biens et il aime mieux être avec lui dans les tourments et les supplices que d'être dans les plaisirs et séparé de lui » (*Hom. 15 in epist. ad Rom.*, n° 5, PG., 60, 546-547). Cf. Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, second traité..., éd. Levesque, Paris, 1897, p. 291-300; saint Jean Chrysostome montre bien l'assurance où se trouvait saint Paul de n'être pas séparé du Christ. Saint Basile est plus net encore : « Saint Paul osa désirer d'être anathème ou séparé de Jésus-Christ pour ses frères qui lui étaient unis par le sang : il voulait, à l'exemple du Sauveur, se livrer pour le salut de tous; il savait pourtant qu'il était impossible d'être séparé de Dieu en s'avançant par sa grâce et pour l'amour de lui-même à la plus parfaite pratique du plus grand commandement; il savait même que par ce moyen, il recevrait beaucoup plus qu'il ne donnait » (*Reg. fus. tr.*, 3, PG., 31, 917).

La plupart des textes sur les suppositions impossibles, sur l'anathème de Moïse et de saint Paul ont été agités entre Bossuet et Fénelon et on les trouvera discutés dans leur polémique. Citons Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 22, PG., 8, 1348; saint Grégoire de Nazianze; *Orat. 2*, n° 55, PG., 35, 465; saint Augustin, *In ps. 68*, serm.. 2, n° 13, PL., 36, 859; *De civitate Dei*, lib. 21, cp. 15, PL., 41, 730; saint Jean Chrysostome, *Ad Stagyrum*, lib. 3, n° 11. PG., 47, 488; Isidore de Péluse, *Lib. 2, epist. 58*, PG., 78, 500, Cassien, *Coll. 9*, cp. 18, PL., 49, 790-791; Victor de Vite, *De persecutione vandalica*, lib. 5, cp. 4, PL., 58, 244; Théophylacte, *In epist. ad Rom.*, PG., 124, 457 et 460; Oecumenius, *In epist. ad Rom.*, PG., 124, 496-497 et 1224; Théodoret, *In epist. ad Rom.*, sur le ch. 8, vers. 38-39, PG., 82, 148 A, et sur le ch. 9, vers. 3, PG., 82, 150 : *De divina caritate*, PG., 82, 1505 D; *In Cant.*, lib. 3, PG., 81, 172 A.

Des suppositions du même genre peuvent être indépendantes du texte de saint Paul. Saint Grégoire de Nazianze après avoir donné le motif de la charité en l'opposant au motif de l'espérance et au motif de la crainte conclut par cette phrase : « Fais le bien parce qu'il est bon d'obéir au Père, même si tu ne devais avoir aucune récompense » (*Hom. 40 in sanctum baptisma*, n° 13, PG., 36, 373. Voir sur ce passage le commentaire de Nicetas Serranos, *Gregorii Nazianzeni Theologi Opera*, Coloniæ, 1690, t. 2, p. 1053). Clément d'Alexandrie avait dit déjà : « Si par impossible il y avait séparation entre le salut éternel et la gnose de Dieu, le gnostique choisirait la gnose, jugeant qu'il faut désirer pour lui-même un bien qui surpasse la foi par la charité » (*Strom.*, IV, 18, PG., 8, 1320 B). Et saint Augustin lui-même écrira : « Même si par impossible, il n'y avait aucune espérance d'un si grand bien, la béatitude, nous devrions persévérer volontairement dans les difficultés de la lutte présente, plutôt que de laisser le vice dominer en nous » (*De civitate Dei*, lib. 21, cp. 15, PL., 41, 729).

D. La charité n'est cependant pas sans récompense. Elle est à elle-même sa propre récompense. — Si gratuite que soit notre charité, c'est à nous, en définitive, qu'elle sert (S. Augustin, *Enarr. in ps. 149*, n° 4, PL., 37, 1952). Dieu n'en tire pas de profit : ce n'est pas à la source qu'est utile celui qui boit, ni à la lumière celui qui voit (*De civitate Dei*, lib. 10, cp. 5, PL., 41, 232). Il y a par conséquent une récompense dont il n'est pas permis ni même possible à la charité de se détacher, c'est celle qu'elle trouve en elle-même, la récompense essentielle, comme l'appelait Bossuet, l'union réalisée avec Dieu : il est de l'essence de l'amitié en effet de tendre à la possession de l'ami, à l'union avec lui. « D'aucune façon on ne chercherait une récompense de celui qu'on aime gratuitement, si la récompense n'était pas celui-là même qu'on aime » (S. Augustin, *Serm. 340*, n° 1, PL., 38, 1483-1484). « Notre devoir est de faire tout pour Jésus-Christ et non en vue d'une récompense. N'est-ce pas pour se faire aimer qu'il a créé le ciel et l'enfer? Aimons-le donc comme il doit être aimé, c'est là notre plus grande récompense, notre royaume céleste, la source de toutes les délices, le comble de la gloire et des honneurs, le principe de la lumière et le commencement de la félicité »(S. Jean Chrysostome, *Hom. 5 in epist. ad Rom.*, n° 7, PG., 60, 431; cf. S. Ambroise, *De Abraham*, lib. 2, cp. 8, n° 47, PL., 14, 476; S. Léon, *Sermo 92*, cp. 3, PL., 54, 454-455). S. Paul préférait à tous les biens le bonheur de souffrir et d'être enchaîné pour le Christ; c'est qu'en effet, ... « même s'il n'y avait pas de récompense, ce serait une récompense assez grande que d'endurer de grandes souffrances pour celui qui est aimé. Ceux-là me comprennent qui aiment vraiment » (S. Jean Chrysostome. *Hom. 5 in Ephes.*, n° 1, PG., 62, 55 et svv.). « Dieu lui-même sera notre récompense, car nous le verrons tel qu'il est » (S. Augustin, *Enarr. in ps. 55*, n° 17, PL., 36, 658; cf. *Enarr. in ps. 72*, n° 32, col. 928). Et l'amour chaste est précisément le désir de voir Dieu (*Sermo 178*, n° 11, PL., 38, 965) et de jouir de lui (*Soliloquia*, lib. 1, cp. 6, n° 13, PL., 32, 876; cf. *Enarr. in ps. 134*, n° 11, PL., 37, 1745; S. Léon, *Sermo 92*, cp. 3, PL., 54, 455; *Sermo 95*, n° 6, col. 464; Julien Pomère, *De vita contemplativa*, lib. 3, cp. 15, n° 1, PL., 59, 496; S. Grégoire, *Hom. 25 in Evang.*, n° 2, PL., 76, 1190-1191; *Hom. 30*, n° 1, col. 1220). Citons encore S. Ambroise : « Celui qui suit le Christ n'est pas attiré à la perfection par la récompense, mais il est consommé pour la récompense par la perfection » (*De interpretatione David*, lib. 4, cp. 11, PL., 14, 849 A).

On le voit par tous ces textes, si les Pères s'accordent sur ce point que la charité est l'amour de Dieu pour lui-même, ils s'accordent également pour dire que la charité est le désir de voir Dieu et de le posséder, de jouir de lui à cause de lui-même. L'amour s'arrête à Dieu comme à son terme, comme à sa fin et à son motif. Si saint Ignace désire le martyre, c'est pour « jouir de Jésus-Christ » (*Ad Romanos*, n° 7). Saint Grégoire de Nazianze décrit l'amour de Dieu le plus élevé comme le désir de « s'unir à Dieu pour lui-même » (*Orat. 4 contra Jul.*, n° 60, PG., 35, 581), et « non pour les honneurs que Dieu nous réserve dans l'autre vie ». S. Grégoire de Nysse, dans l'*Oraison funèbre de son frère S. Basile*, compare ce désir de posséder Dieu au

désir que nous avons de jouir des créatures qui nous sont agréables (PG., 46, 801) : « Il désirait s'approcher de Dieu pour sa pureté. » L'amour de Dieu, c'est le « désir de Dieu » (*ibid.*, col. 795 A - 805 A ; cf. Evagre le Pontique, *Practicos*, 1, 4, PG., 40, 1225 ; S. Jean Chrysostome, *Hom. 28 in Genesim*, n° 6, PG., 53, 260 ; *In ps.*, 41, n° 5, PG., 55, 163 ; Diadoque, *De perfectione*, cp. 34 ; S. Césaire d'Arles, *Serm. 167*, éd. Morin, p. 645). Chercher Dieu et l'aimer de tout son cœur sont des termes de sens à peu près identique (S. Augustin, *Confess.*, lib. 10, cp. 20, PL., 32, 791-792), de même que « désirer le souverain bien » (*De moribus Ecclesiae catholicae...*, lib. 1, cp. 25, n° 46, PL., 32, 1330-1331). Parce que Dieu est notre fin dernière, l'objet de notre béatitude, il y a conciliation facile entre jouir de Dieu et l'aimer pour lui-même : « Aimer Dieu parfaitement pour lui-même » c'est l'aimer parce qu'il est pour tous ceux qui l'aiment la béatitude, le salut éternel, le royaume et la joie perpétuelle » (Julien Pomère, *De vita contemplativa*, lib. 3, cp. 25, PL., 59, 508).

D'après les considérations qui précèdent, on peut, semble-t-il, faire place, dans la vertu de charité, au désir de jouir de Dieu. Il n'en est pas de même du sentiment qui naît en nous à la pensée des bienfaits de Dieu. La reconnaissance n'est pas l'amour. Il est certain pourtant qu'elle nous met sur le chemin de l'acte de charité. De plus il faut dire que c'est à l'amour prévenant de Dieu que nous devons de pouvoir l'aimer à notre tour (*1 Jo.*, 4, 10). L'amour de Dieu pour nous est donc à la fois le stimulant et la source de notre amour pour lui.

« Il n'y a pas d'invitation plus grande à l'amour que l'amour dont on a été prévenu » (S. Augustin, *De catechiz. rud.*, cp. 4, n° 7, PL., 40, 314 et svv.). « Pourquoi aimons-nous ? — Parce que Dieu nous a aimés le premier et parce qu'il nous a donné d'aimer » (*In 1am epist. Joann.*, tract. 10, n° 10, PL., 35, 2052). « L'homme a été enflammé d'amour par Dieu qui l'a aimé le premier, lorsque lui n'aimait pas Dieu » (S. Prosper, *Epist. ad Rufin.*, cp. 8, n° 9, PL., 5, 82 BC ; cf. S. Léon, *Serm. 12*, n° 1, PL., 54, 169). Personne ne nous a aimés mieux que Dieu (S. Césaire, *Serm. 38*, n° 3, p. 156 ; cf. Salvien, *De gubern. mundi*, PL., 53, 80-82). Dieu nous a aimés avant que nous existions, avant que nous ayons été réconciliés par le sang de son Fils (S. Augustin, *In Joann.*, tr. 110, n° 5-6, PL., 35, 1923-1924). Clément d'Alexandrie, plus d'une fois pour désigner Dieu, l'appelle l'ami des hommes (φιλάνθρωπος). (*Cohort.*, 8 et 11 ; *Paedag.*, 1, 3 et 8,... PG., 8, 193, 236, 258, 532...). Basile de Séleucie dira de même que « Dieu ne peut se lasser d'aimer les hommes » (*Orat. 5*, PG., 85, 80 C). Tous insistent pareillement sur l'amour de Dieu pour les hommes comme sur une raison pour les hommes de l'aimer à leur tour (*Lettre à Diognète*, cp. 10, n° 1-2 ; S. Zénon de Vérone, lib. 1, tract. 2, n° 9, PL., 11, 278 et svv. ; S. Ambroise, *De Jacob et vita beata*, 6, PL., 14, 607-609 ; S. Pierre Chrysologue, *Sermo 147*, PL., 52, 593 A ; Théodoret, *De divina caritate*, PG., 85, 1517 B ; S. Théodore Studite, *Parva catechesis*, serm. 12, éd. Auvray, p. 43). On le voit, pour les Pères, la reconnaissance pour les bienfaits de Dieu est certainement très proche de la charité et constitue un chemin pour y accéder.

En même temps Origène déclare que « si nous pouvons aimer Dieu, c'est parce que nous sommes aimés de Dieu » (*Comment. in epist. ad Rom.*, lib. 4, n° 9, PG., 14. 997 B). Dans une page magnifique S. Athanase attribue à l'amour du Christ pour les hommes, « du Christ qui par charité est mort pour nous », la conversion des barbares et la transformation de leurs âmes, et par conséquent leur amour pour Dieu (*De Incarnat. Verbi*, n° 51-52, PG., 25, 188). On peut donc dire, en un sens très vrai, avec S. Grégoire de Nazianze (*Orat. 11*, n° 7, PG., 35, 841 A), que « Dieu est le père de la charité même ». L'Aéropagite, en s'inspirant de ce mot, dira que tantôt on appelle Dieu « amour et charité », tantôt « aimable et bien-aimé ». « Le premier terme désigne la charité dont Dieu est la cause, le principe fécond et le père ; le second le désigne lui-même. Amour, il s'incline vers la créature ; aimable, il l'attire à lui » (*De div. nom.*, cp. 4, n° 14). On retrouve chez ses imitateurs les mêmes développements (*Diversa capita*, V, 86-89, PG., 90, 1385 ; S. Maxime, *Scholia in lib. de div. nom.*, PG., 4, 265 C-268 AB ; *Liber ambig.*, PG., 91, 1260 C).

4. AMOUR NATUREL ET AMOUR SURNATUREL.

A. L'amour naturel de Dieu. — L'amour de Dieu est certainement fondé sur la nature de l'homme : « Le Créateur de l'univers, quand il vous a formés, a déposé dans vos cœurs des semences de charité » (Origène, *Hom. 2 in Cant.*, n° 9, éd. Baehrens, p. 55, PG., 13, 55 C, cf. *In Cant.*, lib. 3, PG., 13, 155 D). Saint Basile reconnait qu'il y a dans l'homme une inclination naturelle pour aimer Dieu et le prochain (*Reg. fus. tr.*, 2, PG., 31, 908 et svv ; 3, col. 917). S. Grégoire de Nysse ne semble pas d'un avis différent (*Hom. 8 in Eccles.*, PG., 44, 733 et svv.).

Diadoque, lui aussi, connait un amour naturel de Dieu (φυσικὴ ἀγάπη), mais il a soin de noter que seule la charité spirituelle, la charité qui provient du Saint-Esprit (cp. 89), peut rendre l'esprit parfaitement bon en le délivrant de ses passions (*De perfectione*, cp. 74). L'Aréopagite, en dissertant sur la nature de l'amour et sur la bonté infinie de Dieu nous décrit un amour naturel de Dieu (*De div. nom.*, cp. 4, n° 7-12) et sa description a été reprise en partie par le compilateur des *Diversa capita*, V, 83, PG., 90, 1384. Il n'est pas jusqu'à S. Jean Climaque qui n'admette que la charité n'est point antipathique à la nature et qu'elle a son fondement dans l'affection naturelle que les païens ont entre eux (*Scala*, degré 26, PG., 88, 1028 AB).

B. La charité surnaturelle. — La charité surnaturelle est un don de Dieu et provient de la grâce. Elle est un don de la Trinité tout entière (Didyme d'Alexandrie, *De Spiritu Sancto*, n° 16, PG., 39, 1049), mais elle est rapportée normalement au Saint-Esprit (*ibid.*, n° 17 ; S. Augustin, *Serm. 265*, cp. 9, n° 10, PL., 38, 1223 ; Diadoque, *De perfect.*, cp. 74). S. Augustin et ses disciples ont beaucoup insisté sur l'origine divine de la charité, dans la lutte contre les pélagiens et les semi-pélagiens : « La charité, qui est une vertu, vient de Dieu et non de nous » (*De gratia Christi*, cp. 21, n° 22, PL., 44, 370 ; cf. *Op. imperfect. contra Jul.*, lib. 3, cp. 114, PL., 45, 1296 ; *De gratia et lib. arb.*, cp. 19, n° 40, PL., 44, 905). Ils répètent de toutes les façons qu'elle vient de Dieu (*De natura et gratia*, cp. 64, n° 77, PL., 44, 276), que nous ne l'acquérons pas par nos seules forces (*Lib. de gratia Christi*, cp. 21, n° 22, PL., 44, 286 ; S. Prosper, *Contr. Collat.*, cp. 13, PL., 51, 251 C ;

S. Fulgence, *De veritate praedest.*, lib. 1, cp. 21, n° 44, PL., 65, 626).

a. Rapport de la charité avec la grâce. — Le rapport de la charité avec la grâce actuelle chez S. Augustin, a fait l'objet d'une étude récente : Thomas J. Mc Kugo, *De relatione inter caritatem augustianam et gratiam actualem*, Muadelein, 1936.

Chez S. Augustin, la charité est le secours qui fortifie la volonté pour bien agir : « C'est par la charité que l'on vit chrétiennement » (*De correptione et gratia*, cp. 8, n° 17, PL., 44, 925-926). « De ce qu'on a la grâce de science pour savoir ce que l'on doit faire, il ne suit pas qu'on ait aussi la charité pour agir » (*De gratia Christi...*, lib. 1, cp. 33, n° 36, PL., 44, 378). La charité s'oppose donc à la grâce de science : son rôle est de « nous faire faire par un saint amour ce que nous savons devoir être fait » (*Contra duas epist. Pelag.*, lib. 4, cp. 5, n° 11, PL., 44, 617; *Epist. 188*, cp. 2, n° 7, PL., 33, 851; cf. cp. 1, n° 3, et cp. 3, n° 13, col. 849 et 853; *De gratia Christi...*, lib. 1, cp. 13, n° 14, PL., 44, 367). C'est la charité seule qui nous donne de bien agir (*Epist. 186*, cp. 3, n° 7, PL., 33, 818). « Caritas de te operatur, quando volens facis » (*Sermo 145*, n° 3, PL., 38, 793). Très souvent S. Augustin et ses disciples identifient la charité avec la volonté bonne; mais d'ordinaire ils appellent volonté bonne la volonté enflammée par la grâce et par elle disposée à bien agir (*De civitate Dei*, lib. 14, cp. 7, n° 1, PL., 41, 410; *De gratia Christi*, cp. 21, n° 22, PL., 44, 371; cf. S. Fulgence, *De verit. praedest.*, lib. 2, cp. 9, n° 13-14; PL., 65, 634; lib. 1, cp. 21, n° 44, col. 626; S. Césaire, *Serm. 30*, n° 5, éd. Morin, p. 126; *Serm. 182*, n° 3, p. 701).

Du fait que la grâce d'intelligence est une grâce transitoire, il semble qu'il faille conclure que la grâce de volonté, la charité, est elle aussi un secours transitoire. Elle est en effet donnée « ad singulos actus illius voluntatis » afin que la loi de Dieu soit gardée avec amour (*Epist. 217*, cp. 4, n° 12, PL., 33, 983). S. Augustin semble bien l'opposer à la charité qui est donnée dans la justification et par le fait même affirmer sa distinction d'avec elle (*De perfect. just. hom.*, cp. 3, n° 7, PL., 44, 295).

b. La charité, vertu infuse. — Les Pères connaissent la charité, vertu surnaturelle infuse, qui est donnée dans la justification, la charité que nous appelons habituelle (Origène, *Com. in epist. ad Rom.*, lib. 9, n° 4, PG., 14, 1218 C). Pour Zénon de Vérone « le pêcheur est celui qui n'a pas la charité de Dieu ». L'effet de la charité est de « faire habiter Dieu en nous et nous en Dieu (lib. 1, tract. 2, n° 5 et n° 7, PL., 11, 274 C-275 B). Dieu justifie l'impie non seulement en lui remettant le mal qu'il fait mais en lui donnant la charité » (S. Augustin, *Op. imperfect. contr. Jul.*, lib. 2, cp. 165, PL., 45, 1212). On peut noter cette définition du moine Antiochus : « J'appelle vraie charité celle qui nous approche de Dieu et nous fait ses enfants » (*Hom. 128*, PG., 89, 1833 A).

Le texte du ch. 5 de l'épitre aux Romains, v. 5 : « Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis » était merveilleusement propre à déterminer le caractère surnaturel de la vertu de charité.

On sait que ce texte n'est pas interprété de façon uniforme. Les uns l'entendent de la charité incréée qui est Dieu et par laquelle il nous aime, de la présence du Saint-Esprit dans le cœur des justes (S. Jean Chrysostome, *In Rom.*, hom. 9, n° 3, PG., 60, 470, et les exégètes qui dépendent de lui : Apollonius de Laodicée, texte dans Straub; Théophylacte, PG., 124, 401; Oecumenius, PG., 118, 412; cf. K. Straub, *Paulus Kommentare aus der grieschischen Kirche*, Münster, 1933, p. 63 et 424). Origène admet qu'il pourrait s'agir de la charité par laquelle nous aimons Dieu, mais il préfère l'entendre de l'amour par lequel Dieu nous aime (*In epist. ad Rom.*, lib. 4, n° 9, PG., 14, 993-997). Quelques latins admettent également qu'il s'agit de la charité incréée, ainsi l'Ambrosiaster, PL., 17, 89 et Pélage, (éd. Souter, p. 43).

Mais d'autres entendent le passage de S. Paul de la charité par laquelle nous aimons Dieu. Ainsi Théodoret (*Interpr. ep. ad Rom.*, PG., 82, 96 D) : « La grâce du Saint-Esprit que nous recevons au baptême excite notre désir de Dieu. » C'est l'interprétation de S. Augustin : « Il est dit que la charité de Dieu est diffusée dans nos cœurs, non pas cette charité par laquelle il nous a aimés, mais celle par laquelle il nous fait ses amants... » (*De spiritu et littera*, cp. 32, n° 56, PL., 44, 237; *Sermo 128*, cp. 2; n° 4, PL., 35, 715). Elle sera commune chez les Latins (v. g. chez S. Léon, *Sermo 70*, cp. 3, PL., 54, 419). Pour Fulgence, « la charité nous est donnée dans le don même du Saint-Esprit », mais l entend par charité aussi bien ce qui nous unit à nos frères que ce qui nous donne droit à l'héritage céleste du Père (*De remiss. peccat.*, lib. 1, cp. 25, PL., 665, 517). Cependant il s'agit bien pour lui de la charité par laquelle nous aimons Dieu (*De verit. praed.*, lib. 1, cp. 21, n° 44, PL., 65, 626; cf. cp. 9, n° 14, col. 634). Très souvent S. Augustin et ses disciples quand ils veulent démontrer que la charité est une grâce ont recours à ce texte de *Rom.* 5, 5 : S. Augustin, *Epist. 140*, n° 85, PL., 33, 576; *Epist. 145*, n° 7, col, 595; *Sermo 34*, cp. 1, n° 2, PL., 35, 210; *Sermo 128*, cp. 2, n° 4, col. 715, *Liber de gratia Christi*, cp. 25, n° 27, PL., 44, 374; S. Fulgence, *Ad Monimum.*, lib. 2, cp. 8, PL., 65, 487.

Cette charité diffusée dans nos cœurs n'est pas le Saint-Esprit : elle est une participation de la nature divine. Cependant elle a un rapport spécial avec le Saint-Esprit, car Dieu est charité, et cette appellation s'applique spécialement au Saint-Esprit (S. Augustin, *De Trinitate*, XV, 17, 31; cf. XV, 18, 32). Mais parce que les trois personnes divines ont collaboré à ce don, il nous faut les aimer toutes les trois et ne pas les séparer dans notre amour (*In Joann.*, tract. 102, n° 5, PL., 35, 1898). Signalons pourtant dans S. Augustin ce texte qui a servi de base à l'opinion du Lombard identifiant la charité avec le Saint-Esprit : « Dilectio igitur quia ex Deo est, et Deus est, proprie Spiritus Sanctus est » (*De Trinitate*, lib. 15, cp. 18, n° 32, PL., 42, 1083).

Notons enfin, à propos de l'interprétation de *Rom.*, 5, 5, que beaucoup, à la suite d'Origène, admettent que les deux sens sont possibles. Ainsi Prémasius d'Hadrumète (PL., 68, 438), Sedulius (PL., 103, 53) qui reproduit le texte même d'Origène, Haymon d'Halberstadt (PL., 117, 403) et la Glose ordinaire de Walafrid Strabon (PL., 114, 485).

Les effets de la charité, vertu infuse, sont d'abord l'habitation de Dieu en nous. « Celui qui a la charité, porte Dieu en lui » (S. Ephrem, *De virtutibus et vitiis*, 3, t. 1, p. 3, Romae, 1732. Cf. saint Grégoire de Nysse, *Hom. 4 in Cant.*, PG., 44, 852 AB ; saint Léon, *Serm. 38*, cp. 4, PL., 54, 262; *Serm.* 48, cp. 3, col. 300;

S. Fulgence, *Epist. 5 ad Eugyppium*, n° 6, PL., 65, 346; *De Incarnatione Filii Dei*, n° 11, col. 579 C; S. Grégoire, *Hom. 30 in Evang.*, n° 2, PL., 76, 1221 A; S. Jean Climaque, *Scala*, degré 30, PG., 88, 1156 B; Nicetas Stetathos, *Cent. II*, 2, PG., 120, 900). En même temps la charité nous rend fils de Dieu par adoption, « d'hommes elle nous fait dieux » (S. Maxime, *Epist. 2 ad Joannem cubicularium*, PG., 91, 393 et svv.; cf. *De caritate*, IV, 20, PG., 90, 1052). Comme tout amour tend à nous transformer en ce que nous aimons, en aimant Dieu, « nous devenons d'une certaine façon ce qu'il est » (saint Grégoire de Nysse, *Hom. 8 in Eccl.*, PG., 44, 737-740). Pour saint Jean Climaque, adoption et charité ne diffèrent que par le nom (*Scala*, degré 30, PG., 88, 1156).

5. CHARITÉ ET VIE SPIRITUELLE

A. Charité et perfection. — a. *La charité est la perfection*, non point en ce sens que la charité est toute la perfection, mais parce qu'elle en est l'élément essentiel, celui sans lequel la perfection n'est pas possible.

Que la perfection se trouve dans la charité, l'affirmation explicite s'en rencontre partout : saint Irénée, *Adv. haer.*, IV, 12, 2, PG., 7, 1005 A; Cassien, *Coll. 1*, cp. 6, PL., 49, 488; *Coll. 15*, cp. 2, col. 994; saint Jean Climaque, *Scala*, degré 29, 5, PG., 88, 1148. Clément d'Alexandrie nous dit que c'est la charité qui donne à l'homme la perfection gnostique (*Strom.*, IV, 7, PG., 8, 1265 A). Quelques-uns s'inspirent du texte de saint Paul : « Caritas est vinculum perfectionis » (*Col.*, 3, 14). Ainsi saint Clément : « C'est dans la charité que tous les élus de Dieu sont parfaits » (*Ad Cor.*, cp. 49, n° 3-5). Origène s'exprime plus fortement encore : « Summa perfectionis in caritate consistit » (*In Cant.*, éd. Baehrens, p. 112, PG., 13, 101). Cf. encore saint Grégoire, *Moralia*, lib. 28, cp. 22, n° 46, PL., 76, 476; *Epist.*, lib. 5, cp. 53, PL., 77, 782 C; Théodoret, *In epist. ad Col.*, PG., 82, 620; saint Fructueux, *Regulae*, cp. 1, PL., 87, 1009.

Nous avons vu plus haut en comparant les motifs habituels d'action qui caractérisent les étapes de la vie spirituelle : crainte, espérance, charité, que la charité était le degré des parfaits. C'est une vérité commune et universellement enseignée que la vie spirituelle commence par la crainte, mais qu'elle a sa perfection, dans la charité (Salvien, *Adversus avaritiam*, lib. 4, n° 1, PL., 53, 229 C). On accumulerait sans peine les textes de même sens : Origène, *Hom. 7 in Gen.*, n° 4, PG., 12, 201; S. Hilaire, *In ps. 118*, litt. XII, n° 2, PL., 9, 584-585; S. Basile, *In ps. 32*, n° 26, PG., 29, 537; *In ps. 33*, n° 5, col. 564 A; *Reg. fus. tr.*, 4, PG., 31, 930; S. Ambroise, *In ps. 118*, Serm. 20, n° 56, PL., 15, 1502; Serm. 16, n° 19, col. 1131 A; Théodoret, *In ps. 110*, v. 10, PG., 80, 1780 B; Diadoque, *De perfect.*, cp. 16 et 17; Dorothée, *Doctrina*, IV, PG., 88, 1657 C; S. Grégoire, *Moralia*, lib. 22, cp. 20, n° 48, PL., 76, 242-243 A; S. Isidore, *Diff.*, 2, n° 143, PL., 83, 92 D; Thalassios, *Cent. IV*, 79, PG., 91, 1165; Elias Ecdicos, *Anth. gnom.*, n° 2, PG., 127, 1129, ou PG., 90, 1401. Saint Nil, en mettant en regard ceux qui agissent par la crainte et ceux qui agissent par charité, nous dit que les premiers sont près du mont Hebal et les seconds près du mont Garizim (*Epist.*, lib. 1, 67, PG., 79, 112 C; pour la comparaison entre les deux montagnes, voir Origène, *Hom. 9 in Josue*, n° 7, PG., 12, 875). Isaac de Ninive, que la charité est le port, mais qu'il faut y être introduit par la crainte. « Quand nous avons atteint la charité, nous avons atteint Dieu » (trad. grecque de Nicéphore Théotoki, p. 283).

Origène met en parallèle les trois vertus théologales : « Je crois que c'est la foi qui commence et qui jette les premiers fondements de l'édifice spirituel, mais que c'est l'espérance qui avance l'ouvrage ; et que c'est la charité qui le perfectionne et qui met le comble à l'édifice » (*In epist. ad Rom.*, cp. 4, lib. 4, PG., 14, 981 A; cf. lib. 5, col. 1054 A)[1].

b. *La charité a d'ailleurs toutes les prérogatives de la perfection :* elle éloigne du péché, elle unit à Dieu, elle rend l'homme semblable à Dieu.

La charité éloigne du péché : Polycarpe, *Ad Philipp.*, 3; Origène, *In epist. ad Rom.*, lib. 5, n° 10, PG., 14, 1053 C. Elle efface le péché : « Quand nous payons à Dieu notre dette de charité, notre iniquité est pardonnée et effacée » (Saint Fulgence, *Sermo 5*, n° 2, PL., 65, 737; *Epist. 7*, n° 3, col. 353 B; *De remiss. pecc.*, lib. 2, cp. 6, col. 555 D; cf. saint Ambroise, *Apol. proph. David*, cp. 9, n° 49, PL., 14, 870 C). « La charité, dit saint Grégoire, c'est le feu qui consume la rouille du péché » (*Hom. 33 in Evang.*, n° 4, PL., 76, 1241; cf. *Hom. 25*, n° 2, col. 1191 A; Cassiodore, *In sp. 133*, PL., 70, 958).

Si la perfection nous unit intimement à Dieu la charité est bien la perfection, elle qui nous unit à Dieu (Saint Clément, *Ad Cor.*, 49, 5; Origène, *Hom. 2 in Cant.*, n° 8, éd. Baehrens, p. 52; saint Hilaire, Fragment 1, PL., 10, 628; *In ps. 62*, n° 10, PL., 9, 405 D-406 A; saint Ambroise, *De Isaac et anima*, cp. 3, n° 8, PL., 14, 506; saint Augustin, *De mor. eccles. cath.*, lib. 1, cp. 12, PL., 32, 1320; *De Trinitate*, lib. 8, cp. 10, PL., 42, 960; saint Cyrille d'Alex., *In Isaiam*, lib. 1, orat. 4, PG., 70, 173 C; Diadoque, *De perfect.*, cp. 1 et 16; saint Maxime, *Q. 16 ad Thalass.*, PG., 90, 301 AB; *Diversa capita*, I, 48-49, PG., 90, 1196-1197; Thalassios, *Cent. I*, 1 et 5).

La théorie de l'amour, force unitive, affirmée partout (S. Augustin, *De Trinitate*, lib. 8, cp. 10, PL., 42, 960), a été développée surtout par l'Aréopagite (*De div. nom.*, cp. 4, n° 12, PG., 3, 709; *ibid.*, n° 15, col. 777; *De eccles. hierarch.*, cp. 1, n° 3, col. 376). Elle est répétée dans les *Diversa capita*, V, 90-91, PG., 90, 1388.

La perfection est par beaucoup définie comme la ressemblance avec Dieu : ὁμοιώσις τῷ Θεῷ. Or c'est précisément la charité qui nous rend semblables à Dieu, autant qu'il est possible (Saint Ignace, *Ad Magnesios*, 5, 2; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, 19, PG., 8, 1045 BC). « Le rôle de la charité c'est de rétablir en nous l'image de Dieu » (Evagre, *Practicos*, I, 61, PG., 40, 1236; cf. Diadoque, *De perfect.*, cp. 89, et 4; saint Jean Climaque, *Scala*, degré 30, PG., 88, 1156; saint Maxime, *Epist. 2 ad Joann. cubic.*, PG., 91, 401 C). Même idée dans saint Augustin : « Chacun est ce qu'est son amour. Tu aimes Dieu. Que dirai-je? Tu seras Dieu » (*In Epist. Iam Joann.*, tract. 2, n° 14, PL., 35, 1997 C). Il ne s'agit pas de changement de nature. Cependant la charité nous rend conformes à

1, Dans l'édifice des vertus « le toit est la charité, laquelle est la perfection de toutes les vertus, comme le toit l'est de la maison ». Saint Dorothée, *Doctrina*, XIV, 2, PG., 88, 1776 B). Mais quelques lignes plus loin le même saint dira que « la couronne » de toutes les vertus est « l'humilité... qui couronne et garde toutes les vertus » (col. 1776 C).

Dieu, dans la mesure du possible (*De moribus eccl. cath.*, lib. 1, cp. 13, n° 29, PL., 32, 1321 B).

c. *La mesure de la charité est la mesure de la perfection.* « Plus grande est la charité dans un homme, meilleur il est. Quand on demande si un homme est bon, on ne demande pas ce qu'il croit ou ce qu'il espère, mais ce qu'il aime. Car celui qui aime comme il faut, sans aucun doute croit et espère comme il faut » (Saint Augustin, *Enchiridion*, cp. 117, PL., 40, 286. Cf. *De natura et gratia*, cp. 70, n° 84, PL., 44, 290, où les degrés de la justice se confondent avec ceux de la charité). « La justice sera complète quand sera complète la santé; la santé sera complète quand sera complète la charité » (*De perf. justit. hominis*, cp. 3, n° 8, PL., 44, 295). Évidemment cette perfection complète ne sera donnée qu'au ciel (*ibid.*).

Aimer parfaitement Dieu et le prochain, c'est tendre vers l'entrée du royaume. C'est dans la mesure où l'on aime qu'on approche de l'entrée. C'est dans la mesure où l'on néglige d'aimer qu'on refuse d'entrer; car c'est ne pas faire d'effort pour voir ce que l'on désire (Saint Grégoire, *In Ezech.*, lib. 2, hom. 5, n° 14, PL., 76, 994).

Barsanuphe dans la lettre 119 (Βίβλος ψυχωφελεστάτη, Venise, 1816) nous décrit ainsi l'état de ceux qui sont parvenus à la charité : « Tous ceux qui ont bu à la source de la sagesse sont entièrement sortis du vieil homme. De la source de la sagesse, ils ont été conduits à une autre source, celle de la charité qui ne défaille jamais, et arrivés à ce degré, ils ont atteint la mesure immuable et stable, étant devenus tout entiers esprits, tout entiers yeux, tout entiers vivants, tout entiers lumineux, tout entiers parfaits, tout entiers Dieux. »

Est parfait celui à qui rien ne manque. « Où est la charité, qu'est-ce qui peut manquer? Où elle n'est pas, qu'est-ce qui peut être utile? » (Saint Augustin, *Tract. 83 in Joann.*, n° 3, PL., 35, 1846), et saint Augustin est si convaincu que la charité est la perfection qu'il donne cette unique directive : « Ama et quod vis fac » (*In 1am epist. Joannis*, tr. 7, n° 8, PL., 35, 2033; cf. saint Césaire, *Serm. 29*, n° 4, éd. Morin, p. 122). Julien Pomère conclut l'éloge de la charité par ces mots significatifs : « Dans cette vie donc, ceux-là seuls peuvent être parfaits qui aiment Dieu parfaitement » (*De vita contemplativa*, III, 15, PL., 59, 498). Saint Jean Damascène (*Hom. in Transfig.*, n° 10, PG., 96, 560 D) nous dit que la charité est le sommet et la citadelle de toutes les vertus. C'est par elle que se définit la perfection... Celui qui est parvenu au sommet de la charité, sortant en quelque sorte de lui-même, aperçoit celui que l'on ne peut voir... ».

Nul peut-être comme saint Jean Climaque n'a insisté sur cette idée que la charité est la perfection. Le fait qu'il la place au sommet de la vie spirituelle, comme le dernier degré de l'*Echelle du ciel*, est déjà très significatif. Tout le 30e degré traite de la charité. La façon dont il la décrit : « la ressemblance avec Dieu autant que la nature humaine en est capable » (n° 7), l'identification de la charité avec la « souveraine paix de l'âme » et « l'adoption divine » (col. 1156 B) sont caractéristiques.

La perfection de la charité allant jusqu'à l'impeccabilité, nous ne l'obtiendrons qu'au ciel (S. Augustin, *De civitate Dei*, lib. 22, cp. 30, 3, PL., 41, 802; *Contra Jul.*, IV, 28, PL., 44, 753.

d. *L'erreur messalienne sur la perfection et la charité.* — Les homélies pseudo-macariennes et les opuscules qui en dépendent ont de la perfection par la charité une idée excessive. La perfection irait, d'après ces ouvrages, jusqu'à un état immuable dont on ne saurait déchoir, jusqu'à l'impeccabilité, même en cette vie (*Hom. 5*, n° 4, PG., 34, 497 B). Il sera facile de dégager l'erreur, des idées traditionnelles qui l'accompagnent.

La charité, vertu céleste (*Hom. 4*, n° 13, col. 481 D), quand, après beaucoup d'efforts et de luttes, par l'abnégation totale et le détachement du monde (*Hom. 4*, n° 16, col. 484; *Hom. 5*, n° 6, 420 et svv.; *Hom. 9*, n° 9, 547; *Lib. de perf. spir.*, n° 8-11, 818-819), par la grâce surtout et le don de Dieu (*Hom. 5*, n° 5, 497 D; n° 6, 505 B), lorsque l'homme s'est donné tout entier à sa recherche (*Hom. 9*, n° 10, 537; *Liber de charitate*, n° 24, 928 B), atteint dans son âme un certain degré très élevé qui est la perfection sur cette terre, elle devient immuable, vérifiant la parole de l'Apôtre « numquam excidit » (*Lib. de perf. spir.*, n° 6, 845; *Hom. 27*, n° 14, 704). Non contente de produire dans l'âme de l'homme des effets merveilleux (les visions de lumière), elle transforme la nature de l'homme en le divinisant et en fait une nouvelle créature.

L'homme arrivé à cette perfection de la charité devient participant du Saint-Esprit (*Hom. 4*, n° 15, 484; *Hom. 10*, n° 2, 541; *Hom. 15*, n° 14-15, 585; *Liber de oratione*, n° 6, 857). Il est comme possédé par le Saint-Esprit. Et devenu fils de Dieu en vérité et en puissance (*Hom. 5*, n° 4, 497), il est le prisonnier et le captif de la grâce (*Hom. 26*, n° 16, 685; *Hom. 27*, n° 16, 706; *Lib. de perf. spir.*, n° 6, 845). Non seulement les vertus lui deviennent faciles (*Hom. 5*, n° 6, 505; *Liber de oratione*, n° 6, 87), mais il obtient la paix entière de l'âme (*Hom. 5*, n° 4, 497 B), la libération complète des passions (*Liber de oratione*, n° 11, 861 A; *Lib. de charitate*, n° 6, 928 D). Il ne sent plus les tentations qu'à l'extérieur (*Hom. 26*, n° 15, 684) et se trouve complètement libéré du péché et devenu impeccable (*Hom.*, n° 13, 481; *Hom. 8*, n° 3-5, 529-532; (*Lib. de charitate*, n° 12, 917).

Peu d'hommes sans doute arrivent à cette perfection *Lib. de charitate*, n° 12, 920 A; *Liber de patientia e t discr.*, n° 6, 26-27, 888; *Hom. 5*, n° 509 A) et beaucoup s'arrêtent dans les degrés inférieurs (*Hom. 15*, n° 14-15, 585), restant sujets à la crainte, à l'agitation, aux passions, aux péchés et aux chutes (*Hom. 27*, n° 14-16, 704-705).

B. Les degrés de la charité. — La charité parfaite. — a) Les degrés de la charité. — Si la perfection est la mesure de la charité, on peut dire également que la charité est la mesure de la perfection. Seul, c'est le degré supérieur de la charité qui est la perfection; et les progrès de la charité marquent les progrès de la vie spirituelle. S. Augustin, nous l'avons vu, identifie avec les progrès de la justice les progrès de la charité (*De natura et gratia*, cp. 70, n° 84, PL., 44, 290) et il affirme que la pleine justice comme la pleine charité ne seront réalisées qu'après la mort (*De perfect. justit...*, cp. 3, PL., 44, 295). Il faut donc admettre que la charité comporte différents degrés, qu'elle n'est pas la même d'un homme à l'autre, ni chez le même homme aux différentes étapes de sa vie (S. Augustin, *In 1am epist. Joann.*, tract. 5, n° 4, PL., 35, 2014; *Serm. 156*, cp. 15, n° 16, PL., 38, 858). Théodoret la compare au raisin, d'Engaddi aux différentes saisons de l'année (*In Cant.*, lib. 1, v. 13, PG., 81, 84B). Mais

si parfaite qu'elle soit, « elle n'est jamais tellement parfaite qu'elle ne puisse s'accroître tout le temps que l'homme est vivant » (S. Augustin, *Epist.* 167, n° 15, PL., 33, 739). La perfection de la charité est donc toute relative. Il y a une charité des commençants, une charité des progressants, une charité des parfaits (S. Maxime, *De caritate* II., 14, PG., 90, 988; S. Augustin, *Epist. 177*, n° 17, PL., 33, 771; Diadoque, *De perfect.*, cp. 14-16).

Si la charité est une vertu qui demande à grandir sans cesse et à se perfectionner perpétuellement (S. Léon, *Serm. 45*, cp. I, PL., 54 288; Philothée, *De mandatis...*, n° 4, PG., 154, 732), elle ne connaît pas que des montées : elle peut s'attiédir et sommeiller (Origène, *In Cant.*, lib. 3, vers. 7, PG., 13, 164 BC; Théodoret, *In Cant.*, lib. 2, PG., 81, 94 BC), être languissante (S. Prosper, *De vocatione omnium gent.*, lib. 2, cp. 11, PL., 51, 696 D), être dans la torpeur sous l'influence des cupidités terrestres (S. Isidore, *Sentent.*, lib. 3, cp. 12, n° 4-5, PL., 83, 696). La charité est chaude chez ceux qui sont fervents. Elle est froide et glaciale chez ceux sur qui a soufflé le vent du nord (S. Jérôme, *In epist. ad Tit.*, cp. 2, v. 2, PL., 26, 579 BC). Le froid, c'est l'amour du monde, mais le Saint-Esprit peut maintenir une ferveur que n'alanguit aucune tiédeur et garder parfaite la charité (S. Prosper, *De vocatione omnium gent.*, lib. 2, cp. 11, PL., 51, 696 D-697 A).

Pour faire croître la charité, il n'y a qu'un moyen : l'exercer. Un des caractères particuliers de la charité est de n'être point comme l'argent; on ne la conserve pas en la gardant pour soi; on ne la perd pas en la donnant. Elle est faite pour être dépensée. Plus on la répand, plus on la possède en abondance (S. Augustin, *Epist. 192*, n° 2, PL., 33, 869; *Contra Faust. manich.*, lib. 12, cp. 34, PL., 42, 272; *In ps. 147*, n° 13, PL., 37, 1922). S. Fulgence qui a puisé tant d'idées chez S. Augustin a emprunté aussi celle-là (*Epist. 5, ad Eug.*, n° 6, PL., 65, 346). De même S. Césaire (*Serm. 128*, n° 3, éd. Morin, p. 505).

b) La charité parfaite. — Si nous demandons maintenant ce que c'est que la parfaite charité, quelles en sont les marques, nous obtiendrons diverses réponses. Clément d'Alexandrie décrit la charité parfaite du gnostique par deux traits principaux : l'accomplissement de tous les devoirs ou l'absence de fautes, et la joie parfaite (*Strom.*, VII, 12, PG., 9, 509 C). S'il parle souvent de la charité parfaite (v. g. *Strom.*, VII, 16, PG., 9, 541 A) ou de la charité qui perfectionne (*Strom.*, VI, 15, PG., 9, 344 C), il emploie dans le même sens l'expression de « charité gnostique » (*Strom.*, IV, 18, PG., 8, 1320 B; IV, 21, col. 1431 A; VI, 9, PG., 9,296 B). Origène place la perfection de la charité dans une entière conformité à la volonté de Dieu : « La perfection de l'épouse aimante, c'est de vouloir que rien n'arrive contre le dessein et la volonté de celui qu'elle aime » (*In Cant.*, lib. 3, vers. 7, PG., 13, 164). S. Hilaire caractérise la charité parfaite de David par l'observation des préceptes de Dieu et le rejet de toute cupidité (*In ps. 118*, litt. XVI, n° 15-17, PL., 9, 613). S. Augustin plaçait le progrès de la charité dans la diminution de la concupiscence et de la cupidité (*Epist., 177*, n° 17, PL., 33, 771; *In Joan.*, tr. 41, n° 12. PL., 35, 1699, *De divers. quaest. 83*, q. 36, n° 1, PL., 40, 25); ce progrès sera donc marqué par une diminution corrélative des péchés. Plus on aime Dieu moins on pèche, et la charité sera parfaite quand il ne restera plus en l'homme d'infirmité (*Epist. 168*, n° 17, PL., 33, 740). Le gnostique de Clément d'Alexandrie, quand il est arrivé à la charité parfaite, ne pèche plus (*Strom.*, VII, 12, PG., 9, 509 svv.).

Tout amour se prouve par les œuvres. La charité parfaite se manifestera dans les œuvres plus difficiles, dans les épreuves et les souffrances (Marc l'Ermite, *De lege spirit.*, 91, PG., 65, 916. Antiochus, *Hom. 128*, PG., 89, 1833). Parmi les marques de la charité parfaite, Syméon le Nouveau Théologien signalera celle-ci : « Souffrir durement jusqu'à la fin de sa vie » (*Orat. 22*, PG., 120, 421). Il songeait aux martyrs (col. 424 BC).

Diadoque reconnaît que la charité parfaite opère une transformation complète de celui qui aime. Il est dans ce monde comme s'il n'y vivait pas, son âme est toujours en pèlerinage vers Dieu (*De perfect.*, cp. 14 et 90). L'absence de crainte (cp. 17) et la similitude avec Dieu caractérisent la charité parfaite (cp. 89 et 90). S. Augustin reconnaissait lui aussi que la charité parfaite suppose l'absence de la crainte du siècle et de la cupidité du siècle » (*De agone christiano*, cp. 33, n° 35, PL., 40, 310). On pourrait multiplier les textes sur l'absence de la crainte quand la charité est parfaite. Ils sont provoqués par le texte de l'Écriture : « Caritas foras mittit timorem. » D'ordinaire les auteurs distinguent entre la crainte servile qui s'efface lorsque la charité est parfaite et la crainte filiale qui demeure. (Voir art. CRAINTE).

Chez S. Maxime la charité parfaite consiste, pour ce qui regarde l'amour du prochain, à aimer également tous les hommes (*De caritate*, I, 70, 71, PG., 90, 976; II, 101, 30, col. 993), pour ce qui regarde l'amour de Dieu, à mépriser pour Dieu : gloire et ignominie, richesses et pauvreté, plaisirs, tristesse, souffrances de l'âme, les biens temporels et la vie même. Il faut, semble-t-il, arriver à la pleine liberté d'esprit pour ne se déterminer que par la seule volonté de Dieu (I, 72, 73, 75; PG., 90, 976 et 977; IV, 16, col. 1032).

La charité parfaite, c'est enfin de donner sa vie pour ceux qu'on aime (S. Augustin, *In ps. 56*, n° 1, PL., 36, 661). La charité parfaite s'identifie donc avec le martyre : « La charité la plus grande en cette vie est celle par laquelle on méprise la vie » (*De natura et gratia*, cp. 70, n° 84, PL., 44, 290; *In I^am epist. Joann.*, tract. 5, n° 4, PL., 35, 2014; *Sermo 285*, n° 5, PL., 38, 1295). S. Augustin était ici l'écho d'une longue tradition (cf. S. Ignace, *Ad Trall.*, IV, 2; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 21, PG., 8, 1341 A; *Strom.*, IV, 4, col. 1528 B; Origène, *Exhort. ad martyr.*, 3, PG., 11, 565; *In Matth.*, cp. 22, v. 37, PG., 13, 1604 B; S. Basile, *De Spiritu Sancto*, 1, 2, PG., 32, 69; S. Ambroise, *In ps. 118, sermo 20*,, n° 57, PL., 15, 1502) qui se continuera après lui (S. Léon, *Sermo 83*, cp. 1, PL., 54, 435 A; le même sermon est attribué à S. Maxime de Turin, *Sermo 72*, PL., 57, 679-682; Diadoque, *De perfect.*, cp. 90). Mais tous évidemment reconnaissent que l'on peut souffrir le martyre pour d'autres motifs, par espérance des récompenses ou par crainte des supplices (v. g. Clément d'Alexandrie, *Strom.*, IV, 18, PG., 8, 1320 B). On sait que de très bonne heure on avait assimilé au martyre les grands renoncements qu'inspirent la virginité ou la vie monastique (M. Viller, *Martyre et perfection, Martyre et ascèse*, RAM., 1925).

c) La consommation de l'amour et l'amour extatique. — Lorsqu'elle arrive à sa perfection, la charité devient extatique. L'Aréopagite s'est étendu sur cette qualité

de la charité parfaite (*De div. nom.*, cp. 4, n° 13, PG., 3, 712) en des termes que l'on retrouve presque identiques dans les *Diversa capita*, V, 85, PG., 90, 1384-1385. Mais il n'est pas le seul à en avoir parlé. Nous avons vu plus haut comment l'amour de Dieu devait aller normalement, si la chose était possible, jusqu'à l'oubli de soi, comment il pousse l'homme au détachement de soi : « En nous faisant vouloir et chercher le bien de la personne aimée », la charité nous sépare de nous-mêmes (S. Jean Chrysostome, *Hom. 32 in 1am epist. ad Cor.*, PG., 61, 272.

Diadoque est certainement un tenant de cet amour extatique (*De perfectione*, cp. 14). Et après l'Aréopagite, nous en trouvons de nombreuses descriptions, telles ces phrases brûlantes de saint Grégoire; « L'âme qui a commencé à brûler du désir de suivre celui qu'elle aime, liquéfiée sous le feu de l'amour, avance rapidement. Le désir l'inquiète. Tous les biens du siècle qui lui plaisaient s'avilissent à ses yeux. Rien ne lui est agréable en dehors de son Créateur. Et ce qui auparavant la délectait lui est à charge désormais... » (*Hom. 25, in Evang.*, n° 2, PL., 76, 1191. A). Saint Jean Climaque dépeint la charité parfaite comme « une sorte d'ébriété de l'âme » (*Scala*, degré 30, PG., 88, 1155), qui la jette hors d'elle-même et la porte tout entière vers Dieu (col. 1156 C). Celui qui en est à ce point oublie la nourriture corporelle (1157 C) : ce dernier trait avait été déjà noté par Diadoque, *De perfect.*, cp. 90. « La charité, dit encore Climaque, est une source de feu : plus elle se répand, plus elle enflamme (1160 B).

Nul peut-être n'a déployé autant de lyrisme qu'Isaac de Ninive : « La charité est chaude par nature. Et quand, sans réserve, elle envahit une âme, elle la rend extatique... C'est de cette ivresse spirituelle que furent enivrés les apôtres et les martyrs » (Trad. Wensinck, p. 118, n° 219; trad. Nicéphore, p. 104). Elle est pour lui la source de toutes les consolations spirituelles, « un paradis dans lequel toutes les béatitudes ont leur nourriture » (trad. Nicéphore, p. 282-283). Quand un homme l'a atteinte, le seul souvenir de Dieu remplit ses yeux de larmes, et il parle à Dieu durant son sommeil. Elle est vraiment la perfection en cette vie (trad. Wensinck, p. 175-176, n° 261-262; trad. Nicéphore, p. 348-349).

Soulignons un trait : la joie qui rayonne de la charité parfaite. « La charité dans la joie et l'allégresse est le témoignage de la justice des œuvres » (*Lettre de Barnabé*, 1, 6). Parce qu'elle rend Dieu continuellement présent à celui qui l'aime, « jusque dans le sommeil », dit saint Jean Climaque, la charité est « une fontaine de joie » (*Scala*, degré 30, PG., 88, 1155; cf. Isaac de Ninive, trad. Wensinck, p. 283; saint Maxime, *De caritate*, 1, 34, PG., 90, 968; Diadoque, *De perfect.*, cp. 91; Cassiodore, *In ps. 92*, v. 2, PL., 70, 668). Saint Grégoire note finement que la voie du Seigneur est étroite pour ceux qui commencent, et large pour ceux qui vivent parfaitement, la charité leur rendant agréables les afflictions (*In Ezech.*, lib. 2, hom. 5, n° 13, PL., 76, 993).

d) La charité continuelle. — Quelques auteurs veulent que sous l'effet d'une longue pratique, la charité devienne continuelle et immuable. C'est le cas de Clément d'Alexandrie (*Strom.*, VII, 1, PG., 9, 405 A; *Strom.*, VI, 12, 325 B) qui à plusieurs reprises revient sur cette idée. Le gnostique aime sans cesse (ἀεί) Dieu vers qui seul il est tout entier tourné » (*Strom.*, VI, 9, PG., 9, 293 A). L'amour parfait apparaît à Clément non plus comme une tendance, mais comme une possession immuable : « Ayant devancé l'espérance par la gnose, il ne tend vers rien, ayant tout ce vers quoi il pourrait tendre. Il reste donc dans l'unique attitude immuable, aimant de façon gnostique... » (*ibid.*, 293 C-296 A, trad. Bardy, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1926, coll. « *Les moralistes chrétiens* »). Excessive manifestement, au delà de la tradition chrétienne et en dehors de l'expérience est cette conception de Clément dont abuse Fénelon (cf. *Le gnostique de saint Clément d'Alexandrie*, ch. 4 et 5, éd. P. Dudon, Paris, 1930).

Plus acceptable est le passage de saint Basile : « Celui-là seul qui a pour le Christ une amitié stable et immuable (ὁ τὸ στάσιμον ἔχων καὶ ἀμετακίνητον τῆς εἰς χριστον φιλίας) est digne de son amitié » (*In ps. 29*, n° 2, PG., 29, 392 C). Il ne s'agit que de la stabilité relative dont jouissent les saints tout le temps qu'ils sont encore sur la terre. Diadoque nous dit aussi que « le mouvement de l'âme » de celui qui aime parfaitement Dieu est « continuellement » (ἀπαύστως) tourné vers l'objet de son amour (*De perfect.*, cp. 14), que l'amour parfait est « une ardeur et une union continuelles » (ἔκκαυσις ἄπαυστος καὶ κόλλησις) de l'âme avec Dieu (cp. 16). On peut entendre cette continuité d'une continuité purement morale, encore que Diadoque, attaquant plus d'une fois dans son livre les erreurs messaliennes, n'ait point protesté contre ce qu'il y avait d'excessif dans leur conception de la perfection. L'antiquité, semble-t-il, ne reculait pas devant des formules plus absolues que les nôtres et laissait aux lecteurs le soin d'y apporter les distinctions nécessaires. Saint Maxime lui aussi nous dit que « celui dont l'esprit est perpétuellement tourné vers Dieu » finit par arriver « à un amour de Dieu incessant et à une charité continuelle » (εἰς ἔρωτα Θεῖον... ἀκαταλήκτον καὶ ἀγάπην ἀκατάπαυστον) (*De caritate*, II, 48, PG., 90, 910). Expressions qu'il faut également interpréter bénignement.

e) L'état de charité. — Clément d'Alexandrie, Diadoque, saint Maxime pour caractériser le degré supérieur de charité, l'appellent volontiers un état (ἕξις). Ἕξις marque la possession et désigne plus qu'une simple habitude psychologique, plus que l'habitus théologique (Cf. I. Hausherr, *Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*, dans RAM., 1934, p. 84). Ainsi Clément parlera d'un ἕξις εὐποίας ou εὐποιητικὴ et il le qualifie parfois « d'immuable » (*Strom.*, VI, 7, PG., 9, 281 C; IV, 22, PG., 8, 1348 A; VII, 12, col. 509 C); Diadoque nous dit que l'homme n'a rien, même s'il possède toutes les vertus, s'il n'a pas acquis « l'habitude stable » (εἰς ἕξιν ἔχειν τὴν ἁγίαν ἀγάπην) de « la sainte charité » (*De perfect.*, cp. 90). Saint Maxime à plusieurs reprises nous parle d'un état de charité (ἕξις τῆς ἀγάπης v. g., *Liber asceticus*, 26, PG., 90, 932 B; *De caritate*, I, 1, PG., 90, 961). Mais ce n'est point l'état passif de Fénelon; et la stabilité de cette ἕξις est toute relative. Même chez Clément d'Alexandrie qui insiste sur la stabilité de cet état et qui a poussé fort loin le désintéressement de la charité le gnostique fait encore des actes d'espérance (*Strom.*, II, 22, PG., 8, 1085 A) demande les biens éternels (*Strom.*, VII, 9, PG., 9, 464 A), et l'accomplissement des promesses (*Strom.*, VII, 12, 501 A).

C. La place de la charité dans la vie spirituelle. Rapports avec la purification et avec la contemplation. — A son degré supérieur, la charité coïncide avec le sommet de la vie spirituelle. Mais on conçoit aisément qu'à ses degrés inférieurs elle ait son rôle à jouer dans les différentes étapes du progrès vers la perfection.

a. **Chez les Alexandrins et leurs disciples.** — Sans entrer dans de longs détails, rappelons que, pour un bon nombre d'auteurs, la vie spirituelle se divisait en vie active, dont le but était de réaliser la purification de l'âme et en vie contemplative qui comprenait différents degrés de contemplation, depuis la contemplation des créatures jusqu'à la contemplation de la Très Sainte Trinité. Cette conception, d'origine philosophique sans doute, se trouve déjà chez les grands Alexandrins. Elle se systématise chez Evagre et ses disciples, Cassien, saint Maxime, Thalassios, Isaac de Ninive, Nicethas Stetathos, Elias Ecdicos, etc. (Cf. M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Evagre le Pontique*, Toulouse, 1930; S. Marsili, O. S. B., *Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico Dottrina sulla carità e contemplazione*, Roma, 1936; I. Hausherr, *Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique*, RAM., 1934).

La charité a à la fois des relations avec la purification de l'âme et avec la contemplation. Chez Evagre, chez saint Maxime, chez Thalassios, elle est placée dans l'ordre de la vie spirituelle entre l'ἀπάθεια et la γνῶσις, à la fin de la vie active, comme le résultat le plus normal de la purification de l'âme (Evagre, *Practicos*, I, 56, PG., 40, 1233; saint Maxime, *De caritate*, I, 33-34, PG., 90, 968; Thalassios, *Cent.*, IV, 57, PG., 91, 1464). D'autres la rangent parmi les vertus contemplatives et semblent la placer dans la vie contemplative (Elias Ecdicos, *Gnosticae sent.*, n° 33, PG., 127, 1156 ou PG., 90, 1433, n° 138 et 1444, n° 181). Il n'y a pas pratiquement de différence entre eux. Car tous s'accordent à lui reconnaître le rôle d'introductrice de la contemplation, d'introductrice de la gnose, et à la regarder comme le terme de la purification.

1° Charité et apatheia. — Parce qu'elle est le terme de la vie active, et qu'elle constitue le but auquel tend la purification, la charité a des relations très étroites avec la pureté de l'âme, avec la « puritas cordis » dont parle Cassien ou, comme la nomment les Grecs, avec l'ἀπάθεια. La vie active, la πρακτική n'a pas d'autre but que de rendre les hommes ἀπαθεῖς. Explicitement Cassien les identifie : pureté du cœur, tranquillité de l'âme libérée des passions, charité, sont pour lui une seule et même chose (*Coll. 1*, cp. 6, n° 3, cp. 7, n° 2, PL., 49, 488-489). Saint Jean Climaque fait de même (*Scala*, degré 30, PG., 88, 1156). Evagre (*Specul. Mon.*, 67, éd. Gressmann, p. 58, *Text. und Unt.*, t. 39, Heft 4; *Ad Anat.*, PG., 40, 1221 C), saint Maxime (*De caritate*, 1,2, PG., 90, 961), Thalassios (*Cent.*, II; 78, PG., 91, 1445), nous disent que c'est l'ἀπάθεια qui engendre la charité, mais, comme le fait remarquer le P. Hausherr, charité et ἀπαθεια « ne diffèrent que comme l'aspect négatif et l'aspect positif d'un même état intérieur » (*Le traité de l'Oraison d'Evagre le Pontique*, dans RAM., 1934, p. 85). Théodore d'Edesse, au IXe siècle, renversant le rapport donné par ses prédécesseurs, fera de l'ἀπάθεια « le rejeton de la charité » (*Capita practica*, 22, dans Poussines, *Thesaurus asceticus*, Paris, 1684, p. 357). Pour Nicetas Stetathos, au XIe siècle, la charité et l'ἀπάθεια sont les deux ailes du spirituel (*Cent.*, II, 4, PG., 120, 900-901).

Pureté de l'âme, la charité a sa place naturelle après les trois grands renoncements : le renoncement aux biens terrestres, le renoncement aux passions et aux vices (Evagre, *Cent.*, I, 78, éd. Frankenberg, p. 117; *Specul. Mon.*, n° 16-18; *Practicos*, I, 9, PG., 40, 1224; Cassien, *Coll. 3, De tribus abrenuntiationibus*, cp. 6 et 7, 10, PL., 49, 564-570, 573 B; saint Maxime, *Liber asceticus*, n° 7, PG., 90, 91-917; *De caritate*, I, 1, 3, 5, 6, 7, 8, col. 961 et svv; Thalassios, *Cent.*, III, 23, PG., 91, 1149). Evagre appelait la charité « une vertu de l'âme raisonnable accomplie par le détachement de tous les biens corruptibles » (*Lettre 60*, éd. Frankenberg, p. 611). Isaac de Ninive déclare que la charité ne peut entrer dans une âme que si cette âme a triomphé des passions (*Lettre 4*, trad. de Nicéphore, Athènes, 1895, p. 380). Inversement, la charité aide au renoncement (Isaac de Ninive, trad. Wensinck, p. 90. Jean de Carpathos, I, 87, PG., 85, 808 ou *Philocalie*, Athènes, 1893, t. I, p. 77, n° 92; Nicetas Stetathos, *Cent.*, II, 2, PG., 120, 900). Car pour s'opérer, la purification suppose la charité. Perpétuellement la charité est jointe à la continence (ἐγκράτεια) dans ce rôle purificateur. Sans la charité, l'ἐγκράτεια est une lampe sans huile (Evagre, *Lettre* 28, éd. Frankenberg, p. 685; cf. *Practicos*, I, 26, PG., 40, 1228; saint Maxime, *De caritate*, I, 64, PG., 90, 973; Elias Ecdicos, *Gnostic. sent.*, PG., 90, 1453, n° 221 ou PG., 127, 1172, n° 117. Thalassios, *Cent.*, I, 11, 14, 81; II, 84; III, 34, PG., 91, 1422 et svv.). Ensemble elles détruisent les πάθη (Evagre, *Gnost. 149*, éd. Frankenberg, p. 553; saint Maxime, *De caritate*, III, 39, 43; IV, 79, 86; Thalassios, *Cent.*, I, 93; III, 37, PG., 91, 1436 et 1452). C'est la charité qui purifie en particulier le θύμος, la partie irascible de l'âme (Evagre, *Cent.*, III, 35, éd. Frankenberg, p. 213; saint Maxime, *De caritate*, IV, 80; Thalassios, *Cent.*, I, 66). Ce qui sert de soutien à l'ἐγκρατεια, c'est la crainte de Dieu. La force de l'ἀπάθεια, c'est une sincère charité pour la monade en trois personnes (Jean de Carpathos, II, 64, PG., 85, 821).

2° Charité et Contemplation. — Puisqu'elle s'identifie, au moins partiellement, avec la pureté de l'âme, la charité est une préparation normale à la contemplation.

Il faut, pour voir Dieu, purifier les yeux de l'âme, les débarrasser du voile des passions (Evagre, *Lettre 8*, dans les lettres de saint Basile, n° 12, PG., 32, 268 A; Cassien, *Coll. 14*, cp. 10 et 13 PL., 49, 970 et 979). Clément d'Alexandrie avait déjà insisté sur les mêmes idées (*Strom.*, VII, 3, PG., 9, 416 C; VII, 10, col. 480 B). La foi, pour lui, s'élève à la connaissance par la charité (*Strom.*, IV, 22, PG., 8, 1345-1348). Sans la charité, on ne peut arriver qu'à une science terrestre et profane (Evagre, *Cent.*, I, 32, éd. Frankenberg, p. 77; IV, 6, p. 263; IV, 90, p. 317; VI, 12, p. 363).

La science spirituelle, c'est-à-dire la contemplation, n'est accessible qu'à ceux qui honorent vraiment Dieu, à ceux qui ont atteint la perfection de la vie active, c'est-à-dire qui ont la charité (Cassien, *Coll. 10*, cp. 16, PL., 49, 983 A). La contemplation est à la mesure de la pureté (Evagre, *Cent.*, II, 72, éd. Frankenberg, p. 179; II, 83, p. 185; Cassien, *Coll. 10*, cp. 6, PL., 49, 826). La charité est introductrice de la connaissance, de la gnose ou de la contemplation, θύρα γνώσεως (Evagre, *Ad Anat.*, PG., 40, 1221 C; *Lettre 8*, dans les lettres de saint Basile, PG., 32, 256 C; saint Maxime, *De caritate*, I, 9, 42, 46,

47, 69..; Thalassios, *Cent.*, IV, 60; Isaac de Ninive, *Lettre 4*, trad. de Nicéphore, p. 387).

Pour Cassien, la charité, la pureté du cœur, doit être le but immédiat de nos actions, la disposition constante de notre cœur, pour que nous puissions avoir perpétuellement l'esprit attaché à Dieu et aux choses divines (*Coll. 1*, cp. 8, PL., 49, 490-491). On sait que c'est par ces derniers mots qu'il désigne ordinairement la contemplation. Origène avait déjà dit; « L'amour sincère et spirituel qui fait monter les âmes à la contemplation de Dieu » (*In Cant.*, prologue, éd. Baehrens, p. 78).

Nous avons donné plus haut les définitions singulières de la charité d'Evagre le Pontique, de saint Maxime où la connaissance de Dieu est à la fois l'objet et le motif de la charité. C'était une tradition alexandrine qui se continuait.

Le gnostique de Clément d'Alexandrie était disposé à préférer au salut éternel la connaissance de Dieu, si, par impossible, salut éternel et connaissance de Dieu se trouvaient en opposition (*Strom.*, IV, 22, PG., 8, 1345-1348) : il gardait la pureté du cœur en vue de cette connaissance même et non à cause des préceptes dont la pureté était l'objet (*Strom.*, VII, 3, PG., 9, 424 B). « L'homme a été fait surtout en vue de la connaissance de Dieu » (*Strom.*, VI, 8, PG., 9, 288 B; cf. III, 9, PG., 8, 1168 A; cf. Evagre, *Cent.*, I, 50, éd. Frankenberg, p. 91; I, 87, p. 123). Même insistance dans Origène sur le rapport entre la connaissance et la charité : « La charité spirituelle ne préfère rien à la connaissance de Dieu » (*Selecta in Psalmos*, ps. 149, v. 8, PG., 12, 1681 C; cf., 1538 C, 1588 C). Connaître Dieu, c'est, pour Origène, le terme reçu pour désigner la jouissance de Dieu et la suprême béatitude. Faut-il s'étonner de l'entendre déclarer que « la charité de Dieu opère la béatitude dans l'âme des hommes » (PG., 12, 1596)?

C'est très souvent que la charité est chez Evagre désignée comme l'amour de la connaissance de Dieu et qu'un rapport étroit est établi entre charité et connaissance de Dieu (*Cent.*, I, 86, éd. Frankenberg, p. 123; *Lettre 32*, p. 589; *Lettre 60*, p. 611; cf. *Cent.*, IV, 50, p. 293). De même chez saint Maxime (*De caritate*, I, I, 4, PG., 90, 961; III, 64, col. 1.036; *Quaest. ad Thalass.*, Prol. col. 257 A et 260 D). Diadoque lui aussi parlait d'amour de la gnose (*De perfect.*, cp. 14).

Cassien identifie la charité avec la science active, la « *scientia actualis* » (*Coll. 15*, cp. 2, PL., 49, 993), avec la piété utile à tout dont parle saint Paul (*Coll. 1*, cp. 10, col. 495 A). Mais manifestement il distingue cette charité de la vie présente, perfection toute relative, d'avec la charité de la vie future qui est proprement la perfection (*ibid.*, col. 496).

On sait que la connaissance de Dieu, la γνῶσις Θεοῦ, a chez tous ces auteurs un sens spécial, et, si l'on peut dire technique, presque identique à la contemplation de Dieu, à la θεωρία θεοῦ. « Connaître Dieu, nous dit Clément, c'est la contemplation la plus élevée » (*Strom.*, II, 10, PG., 8, 984). Le mot γνῶσις tout seul n'a pas un sens différent. C'est une connaissance spirituelle, une contemplation qui admet différents degrés mais qui inclut les plus élevés.

« L'ignorance de Dieu, c'est la mort. La connaissance de Dieu, la familiarité avec Dieu, la charité envers Dieu et la ressemblance avec Dieu, voilà la vraie vie » (Clément d'Alexandrie, *Quis dives salvetur*, VII, 3, PG., 9, 612 B).

Une difficulté peut surgir de cette conception systématique. L'esprit (νοῦς) est pour tous ces auteurs supérieur à l'âme (ψύχη). Si la purification de l'âme se parfait par la charité, la purification de l'esprit qui correspond au troisième renoncement, c'est-à-dire au dépouillement de l'ignorance, ne se fait que par la gnose ou contemplation (saint Maxime, *De caritate*, I, 33-34; Thalassios, *Cent.*, II, 81; II, 54, 79). Il semble donc que la charité soit inférieure à la gnose comme la ψύχη est inférieure au νοῦς. De même, si la charité vient avant la connaissance, si à l'ἀγάπη succède la γνῶσις ou la θεωρία, comment se fait-il que la charité soit la perfection? Il n'y a qu'une réponse à donner : la charité parfaite n'est possible que dans la contemplation et vice versa (Marsili, *o. c.*, p. 67). Les interversions nombreuses que nos auteurs font dans l'ordre des vertus, plaçant quelquefois la charité après la gnose ou après la contemplation, montrent bien que cette réponse est la vraie. Tantôt la charité est donnée comme le fondement de la connaissance : « La charité est perfectionnée par la connaissance » (*Strom.*, II, 6, PG., 8, 963 B, II, 9, col. 980 C; IV, 22, 1348 A), et par conséquent la précède : « Plus on aime Dieu, plus on pénètre intimement en lui » (*Quis dives salvetur*, 27, PG., 9, 633 B). Tantôt la connaissance précède la charité : « Celui qui monte jusqu'à la connaissance, demandera la perfection de la charité » (*Strom.*, VII, 7, PG., 465 B). « Il est écrit : on donnera à celui qui a; à la foi, la connaissance; à la connaissance, la charité; à la charité, l'héritage » (*Strom.*, VII, 10, PG., 9, 480 A). C'est Clément aussi qui désigne la charité comme « la plus sainte et la plus puissante de toutes les sciences » (*Strom.*, VII, 11, PG., 9, 493 C). Et encore : « La science se termine dans la charité » (*Strom.*, VII, 10, PG., 9, 481 A). Saint Maxime dit bien qu'on ne voit Dieu que lorsqu'on s'est purifié par la charité et par la gnose (*De caritate*, IV, 72, PG., 90, 1065), que c'est la charité qui engendre la gnose (*De caritate*, I, 9, 12, 46-47, PG., 90, 964 et svv.), mais il lui arrive plus d'une fois de déclarer que c'est la gnose qui engendre la charité (*De caritate*, II, 25, IV, 56, 62, PG., 90, 992 et 1060-1061). De même Isaac de Ninive nous dit qu' « il faut entrer dans la contemplation par sa porte naturelle qui est la charité » (*Lettre 4*, trad. Nicéphore, p. 387; cf. p. 389), mais il affirme également que « la charité est fille de la connaissance de Dieu » (trad. Wensinck, p. 136, n° 201; p. 146, n° 217 p. 289, n° 431, trad. Nicéphore, p. 163-164). Car il est impossible d'aimer Dieu sans le connaître (trad. Wensinck, p. 150-151, n° 222-223).

b. **Chez les autres auteurs.** — Si l'on ne trouve pas ailleurs une doctrine aussi rigoureusement systématisée, une doctrine d'école, il est facile de découvrir des pensées analogues. Les Alexandrins ont été très lus et beaucoup d'auteurs leur empruntent des idées sans adopter leur système.

La charité a sa place, non seulement au terme de la vie spirituelle, mais durant tout son cours. Si elle est la perfection, elle est aussi un moyen de perfection. « C'est dans la charité que Dieu perfectionne l'Église » (*Didaché*, cp. 10, n° 3). « C'est par la charité qu'on atteint le salut le plus parfaitement » (S. Grégoire de Nysse, *Hom. 1 in Cant.*, PG., 44, 765). Saint Benoît range à juste titre parmi les instruments des bonnes œuvres ou de la perfection, l'observation de la charité et le maintien de la charité : « caritatem non derelinquere » (*Regula*, cp. 4, PL., 66, 295). Le pseudo-

Chrysostome l'appelle « le guide de la vie parfaite » (PG., 60, 681).

1° CHARITÉ ET PURIFICATION. — Saint Ambroise insiste sur cette idée que la charité exclut le trouble de l'âme : « Les pensées (c'est évidemment un synonyme de λογισμόι, les mauvaises pensées) se brisent devant le mur de la charité » (*In ps. 118*, serm. 21, n° 16, PL., 15, 1508 BC). Pour Diadoque la charité suppose la purification : « L'âme qui n'est pas encore délivrée des soucis du monde ne peut aimer vraiment Dieu » (*De perfect.*, cp. 18). Il admet d'ailleurs que c'est la charité spirituelle seule, la charité qui procède du Saint-Esprit, et non une ferveur naturelle qui nous délivre des passions (cp. 74). Saint Fulgence, comme Cassien, identifie avec la charité la « puritas cordis », à l'endroit même où il identifie cupidité et iniquité; « quid est autem iniquitas nisi prava cupiditas? Et quid est cordis munditia nisi sancta Dei et proximi caritas? » (*Serm. 5*, n° 3, PL., 65, 738).

Ce n'est que la conclusion de la pensée augustinienne que tout ce qui sort de la charité est bon, tout ce qui procède de la cupidité est mauvais : « Si tu as planté la cupidité, ce sont les épines qui poussent; mais si c'est la charité, ce sont les bons fruits qui viendront » (Saint Augustin, *Serm. 91*, cp. 5, PL., 38, 569). Parce qu'elle exige que nous aimions Dieu plus que nous-mêmes, plus que les créatures, la charité est nécessairement à base d'abnégation et de détachement : « La charité consiste à ne point chercher son intérêt » (Saint Augustin, *Enarr. in ps. 122*, n° 12, PL., 37, 1629). Car ce que Dieu réclame de nous « ce ne sont pas seulement nos biens, mais surtout nous-mêmes » (Saint Césaire, *Serm. 39*, n° 4, ed. Morin, p. 267). C'est saint Césaire aussi qui dira, opposant après saint Augustin cupidité et charité : « La cupidité ne peut pas exister sans orgueil, pas plus que la charité sans humilité ».

Saint Jean Climaque nous représente la charité comme « un océan d'humilité »..., « un affranchissement de toutes les passions » (*Scala*, degré 30, PG., 88, 1156). Lui non plus n'était pas loin de l'identifier avec l'ἀπάθεια : elle n'en diffère que par le nom. La charité, en faisant disparaître de plus en plus en l'homme la cupidité, fait de lui un être renouvelé. « Elle tue ce que nous étions pour nous faire devenir ce que nous n'étions pas. Elle fait mourir le vieil homme pour faire croître à sa place l'homme nouveau » (Saint Augustin, *Enarr. in ps. 142*, n° 12, PL., 37, 1628). « Nous étions les esclaves de la cupidité, nous devenons les serviteurs libres de la charité » (*Tract. 41, in Joann.*, n° 8, PL., 35, 1696).

2° CHARITÉ ET CONTEMPLATION. — C'est par la charité que nous accédons à la contemplation des réalités divines. La contemplation à son tour et la connaissance des choses divines servent à la charité.

« Qu'avons-nous à faire, sinon aimer d'abord avec une pleine charité celui que nous voulons connaître? » (Saint Augustin, *De moribus eccl. cath...*, lib. 1, cp. 25, n° 47, PL., 32, 1331). La charité est en effet pour l'homme comme une lumière. « Celui qui aime sera aimé. Celui qui est aimé a Dieu pour hôte. Et là où Dieu est, nécessairement est la lumière. Et le premier effet de la lumière est de connaître la lumière. Ainsi l'amour est l'introducteur de la connaissance. C'est une voie vers la vérité, meilleure que celle qui use de raisonnements et de discours » (Saint Grégoire de Nazianze, *De virtute*, vers 980-986, PG., 37, 751 A). « Dans la mesure où l'âme est unie à Dieu par la charité, dit également Augustin, dans cette mesure-là, inondée et éclairée par cette lumière intelligible reçue de Dieu, elle voit non pas des yeux de chair, mais par ce qui est principal en elle, par l'intelligence, ces raisons dont la vision la rend bienheureuse » (*Liber de div. quaest. 83*, 9, 46, n° 2, PL., 40, 31). Pour Diadoque, il y a de même une « illumination de la charité » : ὁ φωτισμὸς τῆς ἀγάπης (cp. 89).

On peut, semble-t-il, préciser ainsi le rôle de la charité dans la contemplation. Elle prépare la connaissance des choses divines. Elle intervient positivement dans cette connaissance.

L'amour prépare la connaissance des choses divines. Il est des âmes en qui, avant de les lancer à la recherche de la Sagesse, il faut développer l'amour, « amor utiliter differendus atque nutriendus » (Saint Augustin, *Soliloq.*, lib. 1, cp. 13, n° 23, PL., 32, 882). « Celui qui se prépare à la contemplation doit examiner la grandeur de son amour. C'est ce dernier qui met en branle son esprit, qui le détache du monde et l'entraîne vers les hauteurs » (Saint Grégoire, *Moralia*, lib. 6, cp. 37, n° 56, PL., 75, 762D). La charité est en effet un excitant nécessaire : si elle n'est pas là, la tiédeur viendra vite engourdir et obscurcir l'esprit. Au contraire, elle présente, l'esprit devient peu à peu capable de voir l'invisible. « Que la charité t'engendre, que la charité te fasse grandir, que la charité te fortifie afin que tu voies... » (Saint Augustin, *Sermo 127*, ch. 11, n° 5, PL., 38, 705).

L'amour fait percevoir les choses divines. Quand l'homme est, sous l'action d'une charité très ardente, élevé au-dessus de la foi, « il possède déjà, pour ainsi dire par le sentiment du cœur, celui qu'il honorait par la foi » (Diadoque, *De Perfect.*, cp. 91), tant est grand le désir qu'il a de Dieu. « Dans la mesure où tu progresses dans la charité, disait encore saint Augustin, dans cette mesure là, tu commences à avoir le sentiment de Dieu » (*In ps. 99*, n° 5, PL., 36, 1274), et Dieu nous sera d'autant plus présent que notre amour pour lui sera plus pur (*Epist. 155*, cp. 4, n° 13, PL., 33, 672). « C'est par l'amour qu'on demande, par l'amour qu'on frappe, par l'amour qu'on reçoit les révélations, par l'amour enfin qu'on demeure dans ce qui a été révélé » (*De moribus eccl. cath...*, lib. 1, cp. 17, n° 31, PL., 32, 1324). La charité intervient donc de façon très active dans la connaissance : « Que la charité soit en toi, la plénitude de la science la suivra nécessairement » (*Enarr. in ps. 79*, n° 2, PL., 36, 1022). « On ne peut aimer ce qu'on ignore entièrement; mais lorsque l'amour se porte sur un objet, n'en connaît-on qu'une petite partie, cet amour nous en donne une connaissance plus pleine et plus parfaite. Si donc vous avez la charité, le Saint-Esprit vous enseignera toute vérité... » (*In Joann. Evang.*, tract. 96, n° 4, PL., 35, 1876; cf. *Serm. 71*, n° 18).

L'amour nous aide donc à nous faire une représentation plus exacte et plus profonde de ce que nous aimons. Il force, pour ainsi dire, l'attention de l'esprit. Il va même plus loin. Saint Grégoire est allé jusqu'à dire que « l'amour lui-même est une connaissance », « Amor ipse notitia est » (*Hom. 27, in Evang.*, n° 4, PL., 76, 1027 A, cité par saint Thomas, 2ª 2ªᵉ, q. 172, a. 4, ad 2). Comme on l'a dit très justement : « Elle (la charité) rétablit la ressemblance, qui détermine la

vision » (E. Gilson, *La théologie mystique de S. Bernard*, Paris, 1934, p. 176).

Si la charité prépare l'âme à la contemplation, la contemplation à son tour augmente la charité : « L'âme aime de façon beaucoup plus étroite celui dont elle ne peut pas supporter l'extraordinaire douceur qu'elle a à peine goûtée dans cette incertaine vision » (S. Grégoire, *Moral.*, lib. 5, cp. 30, PL., 75, 708). Et la mesure de notre charité, c'est la mesure de notre connaissance (*In Ezech.*, lib. 2, hom. 9, n° 10, PL., 76, 1048). Pour Théodoret, l'exemple des ascètes fait bien voir « que chez celui qui aime de tout son pouvoir, les images que lui fournit la contemplation enflamment le désir, excitent l'amour, allument un feu plus ardent. De même que ceux qui ont été saisis par l'amour des corps, trouvent à la vue de ceux qu'ils aiment une matière qui alimente leur amour et en rend l'ardeur plus forte, de même ceux qui ont reçu en eux les aiguillons de la divine charité rendent plus acérés les traits de leur amour pour Dieu lorsqu'ils se représentent la Beauté sans mélange; et plus ils désirent les célestes jouissances, plus ils éloignent d'eux la satiété. Car la volupté que donne la jouissance des corps est suivie de satiété; l'amour de Dieu, lui, ne subit pas les lois de la satiété » (*De divina caritate*, PG., 82, 1501 C). Et encore « ...De même que le feu, plus il reçoit d'aliment, plus il montre d'intensité (car il croît quand on y ajoute de la matière au lieu de s'affaiblir), de même la charité pour Dieu progresse par la contemplation des choses divines et en reçoit une énergie plus forte et plus chaude. Plus on s'occupe des choses divines, plus on excite les flammes de la charité » (*ibid.*, PG., 82, 1504 A).

On voit que nous rejoignons les Alexandrins. « Rien ne donne des ailes à l'âme pour aller vers l'amour de Dieu (ἔρωτα) et la charité envers le prochain (ἀγάπην) comme l'humilité, la componction et la prière pure » (Nicétas Stetathos, II, 41 PG., 120, 917). Et Nicétas en donne les raisons, en expliquant l'action de chacune de ces trois vertus. Il détaille « les trésors de charité qui sont cachés dans l'humilité » (II, 42 et svv.), comment la componction et la prière élargissent le cœur et augmentent l'amour de Dieu (II, 47). « Rien ne rend l'homme familier avec Dieu comme la prière pure et immatérielle » (II, 69). On sait que pour tous les disciples d'Évagre la prière pure est synonyme de contemplation.

6. NÉCESSITÉ DE LA CHARITÉ.

A. Charité et vertus. — La charité, parce qu'elle est la perfection, est la vertu par excellence. Saint Ambroise ne fait pas de différence entre « agir par vertu » et « agir par charité » (*De interpellatione Job et David*, lib. 4, cp. 11, PL., 14, 849 A). Agir par charité, c'est pour lui agir « pro amore virtutis ». Saint Augustin définit la charité comme il définit la vertu : « ce qui conduit à la vie bienheureuse » (*De moribus eccl. cath...*, lib. 1, cp. 15, n° 25, PL., 32, 1322). Il avait donné une autre définition de la charité : « La charité est une vertu par laquelle on aime ce qu'il faut aimer (*Epist. 167*, n° 15, PL., 33, 739; *Lib. de div. quaest. 83*, q. 35, n° 2, PL., 40, 24). Or cette même définition il l'appliquait aussi à la vertu (*Epist. 155*, cp. 4, n° 13, PL., 33, 671-672).

Aussi la charité est-elle par tous considérée comme la première des vertus. Bien qu'elle ne vienne dans l'âme qu'après les autres vertus, « elle est la première en dignité », la plus élevée (Marc l'Ermite, *De his qui putant ex operibus justificari*, n° 35, PG., 65, 936). Elle a la primauté sur les autres vertus (Origène, *In Cant.*, lib. 2, éd. Baehrens, p. 165, PG., 13, 139-140; cf. *In epist. ad Rom.*, lib. 4, n° 6, PG., 14, 981 A; lib. 5, n° 10, col. 1053; saint Jérôme, *In epist. ad Gal.*, lib. 3, cp. 5, PL., 26, 418 D; saint Isidore de Séville, *Sentent.*, lib. 2, cp. 3, PL., 83, 603 A).

C'est le bien le plus précieux : « plus précieuse que la gnose, plus glorieuse que la prophétie, elle est supérieure à tous les autres charismes » (S. Irénée, *Adv. haeres.*, lib. 4, cp. 33, n° 8, PG., 7, 1077)

Les multiples expressions par lesquelles s'exprime cette primauté de la charité sur les autres vertus indiquent un commencement de spéculation sur le rôle de la charité à l'égard des vertus. La charité est le bien principal, τῶν ἀγαθῶν τὸ κεφάλαιον (S. Grégoire de Nysse, *In laudem, fratris Basilii*, PG., 46, 797 C), celui sans lequel tous les autres biens sont inutiles et qui entraîne après lui toutes les autres vertus (*ibid.*, 800). Elle est « le suprême sacrement de la foi, le trésor du nom chrétien » (Tertullien, *De patientia*, cp. 12, PL., 1, 1268 B). Elle est « la reine des vertus » (S. Zénon de Vérone : lib. 1, tract. 2, PL., 11, 272 B, « jure omnium regina »). La charité est « la racine, la mère et la source de tous les biens » (S. Jean Chrysostome, *De sancta Pentecoste*, hom. 3, PG., 50, 468), « la racine de tous les biens » (S. Fulgence, *Sermo 5*, n° 6, PL., 65, 740 A), « la mère de tous les biens (Ambrosiaster, *In epist. 1am ad Cor.*, cp. 8, PL., 17, 226; S. Césaire, *Sermo 39*, n° 5, éd. Morin, p. 167); « la mère de toutes les vertus » (S. Léon, *Sermo 38*, n° 4, PL., 54, 262; S. Maxime de Turin, *Sermo 72*, PL., 57, 679 C), « la source et l'origine de tous les biens » (S. Fulgence, *Sermo 3*, n° 6, PL., 65, 732 B); « la source des vertus » (S. Léon, *Sermo 48*, cp. 4, PL., 54, 300); « mère et maîtresse des biens, créatrice de toute vertu » (S. Jean Damascène, *In Rom.*, 13, 8, PG., 95, 548 B), « la vraie mère et maîtresse des vertus célestes » (S. Césaire, *Sermo 29*, n° 2, éd. Morin, p. 121), « la maîtresse de tous les biens » (S. Grégoire, *Epist.*, lib. 9, epist. 108, PL., 77, 1035); « la substance et la maîtresse naturelle de toutes les vertus divines » (S. Zénon de Vérone, lib. 1, tract. 2, n° 5, PL., 11, 274 B), « l'architecte de toute vertu » (S. Jean Chrysostome dans les *Loci communes* d'Antoine Melissa, PG., 136, 785 A). Elle est « comme l'âme des autres vertus » (S. Césaire, *Sermo 234*, n° 3, p. 887). Elle est, pour Cassiodore, « la pluie printanière des vertus sous lesquelles germe la bonne volonté et fructifie l'action saine » (*Exp. in ps. 12*, PL., 70, 100 CD); pour saint Maxime de Turin, « la somme des vertus et la plénitude de toute justice » (*Sermo 72*, PL., 57, 679); pour saint Prosper, « la somme de tous les dons et la vie de toutes les vertus célestes » (*De vocatione omnium gentium*, lib. 2, cp. 11, PL., 51, 696 D). S. Grégoire multiplie les formules : « Quidquid praecipitur, in sola caritate solidatur » (*Hom. 27 in Evang.*, n° 1, PL., 76, 1205 A). Il décrit la charité comme une racine qui produit de nombreux rameaux : « multae virtutes ex una caritate generantur » (*ibid.*). C'est elle qui donne l'unité à la multiplicité des préceptes (*ibid.*) et sa sollicitude s'étend à tout » : « Studiosa sollicitudine caritas ad cuncta virtutum facta dilatatur » (*Moralia*, lib. 10, cp. 6, n° 8, PL., 75, 922 D). En remplissant les deux

préceptes de la charité, « le cœur se tend vers les ministères innombrables des vertus » (*ibid.*, 923 B). S'il subordonne les vertus à la charité, saint Grégoire ne les absorbe point en elle.

Origène avait dit déjà : « La charité a une si grande force... qu'elle entraine après elle toutes les autres vertus et se les subordonne » (*In epist. ad Rom.*, lib. 5, n° 10, PG., 14, 1054). Mais si la charité entraine après elle tous les dons, « celui qui n'a pas la charité perd les dons qu'il semblait avoir reçus » (S. Grégoire, *Hom. 9 in Evang.*, n° 6, PL., 76, 1108D). Sans la charité, les vertus ne sont pas de vraies vertus (S. Jérôme, *In epist. ad Gal.*, lib. 2, cp. 5, PL., 26, 418 C). Y a-t-il même des vertus sans la charité (S. Zénon de Vérone, lib. 1, tr. 2, n° 6, PL., 11, 275)? Judas a perdu la foi et l'espérance parce que la charité n'est pas restée en lui (*ibid.*). Sans la charité les autres vertus sont nues (S. Léon, *Sermo 48*, cp. 3, PL., 54, 299), sans éclat (*Sermo 74*, cp. 5, col. 400), inutiles (*Sermo 10*, cp. 2, col. 166; *Sermo 79*, cp 3, col. 419). On peut trouver dans l'homme beaucoup à admirer, qui sans la moelle de la charité peut bien avoir l'apparence de la piété, mais n'en a pas la vérité (S. Prosper, *Epist. ad Rufinum*, cp. 8, n° 9, PL., 51, 82 CD). « Toutes les vertus sans la charité sont fanées et doivent être regardées comme inutiles. Ceux qui sont dépourvus de la charité, auraient-ils toutes les vertus, se trouveront nus au jour du jugement. Sans tête, un corps est mort et n'a pas la vie » (Syméon le nouveau Théologien, *Orat.* 22, PG., 120, 422 AB). La charité sert d'excitant aux actes les plus variés de toutes les vertus (S. Grégoire, *Moralia*, lib. 10, cp. 6, n° 9, PL., 75, 924 B). Elle leur laisse, en se les subordonnant, leur caractère spécifique et leur diversité première. Saint Prosper dit-il autre chose en affirmant que la charité « est la vie des autres vertus » (*De vocatione om. gent.*, lib. 2, cp. 11, PL., 51, 696 D? Pour Isidore de Péluse « une seule vertu générique, la charité, comprendrait toutes les belles actions » des différentes vertus qui en seraient comme les espèces (*Epist.*, lib. 4, epist. 15, PG., 78, 1064 B).

B. L'ordination des vertus par la charité chez saint Augustin. — Si les textes des disciples de S. Augustin sont plus développés et plus précis, c'est à cause de l'influence de leur maitre qui a poussé beaucoup plus loin que ses devanciers le rapport de la charité avec les autres vertus. Nous utilisons l'étude du Cardinal Van Roey, *Quaestiones de caritate*, Mechliniae, 1929, p. 85-117.

Toutes les vertus doivent être ordonnées à la fin dernière par la charité. La question est traitée ex professo par saint Augustin dans la 1re partie du *De moribus Ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum* (lib. 1, cp. 3-25, PL., 32, 1312-1331). Son argumentation peut se résumer ainsi. Comme la fin de l'homme est Dieu, le souverain bien, la vie bonne consistera à tendre au souverain bien; d'où il suit que la vie bonne ne sera pas autre chose que d'aimer Dieu de tout son cœur, de toute son âme, de toutes ses forces. Si donc la vertu est ce qui rend bonne la vie de l'homme, il est nécessaire que la vertu soit ordonnée à Dieu, le souverain bien, par l'amour souverain de Dieu, c'est-à-dire par la charité.

Les deux principes sur lesquels saint Augustin s'appuie sont les suivants : 1° Bien vivre, c'est vivre conformément à la fin surnaturelle; il ne considère le bien que par rapport à cette unique fin surnaturelle telle qu'elle est assignée à l'homme dans l'ordre présent; la relation à la fin dernière est la mesure et le désir fondamental de la vertu. 2° Cette fin surnaturelle est atteinte par la seule charité. Il s'agit manifestement de la seule charité théologique. C'est par la seule charité que nous nous unissons à Dieu : « Rectum amando corrigimur, ut recto recti adhaerere possimus » (*Epist. 155*, n° 13, PL., 33, 671); « par la seule charité, que nous usons bien des créatures » (*Contra Jul.*, lib. 4, cp. 3, n° 33, PL., 44, 756); par la seule charité, que nous référons à Dieu ce qui est à nous (*De doct. christ.*, lib. 1, n° 21, PL., 34, 26-27). La conséquence, c'est que la vertu véritable est nécessairement ordonnée à la fin dernière ou à la béatitude (*De moribus eccl..*, lib. 1, cp. 15, n° 25, PL., 32, 1322; *Cont. Jul.*, lib. 4, cp. 3, n° 19, 21, 23, PL., 44, 747, 748, 755) et que cette vertu-là n'est pas véritable qui n'est pas ordonnée à la fin dernière par la charité.

On peut dire en un sens vrai que la charité est la seule grande vertu (*Epist. ad Hieron. 167*, n° 16, PL., 33, 739; *Epist. ad Maced. 155*, n° 13, PL., 33, 671) et que les autres ne sont des vertus qu'en dépendance de la charité et qu'on peut définir la vertu : « ordo ... amoris » (*De civitate Dei*, lib. 15, cp. 22, PL., 41, 467). Rien d'étonnant qu'en admettant cette relation des vertus à la fin dernière, saint Augustin ait appelé *vitia* et *peccata* les vertus naturelles des païens.

Il n'est pas facile de déterminer de quelle façon les vertus sont ordonnées par la charité. Certains textes, si on les prenait à la lettre, vg. le *sermon 350*, n° 3, PL., 39, 1534, pourraient faire croire que la charité produit par elle-même les actes de toutes les vertus. Mieux vaut sans doute les interpréter de façon plus bénigne en disant que la charité produit ou cause toutes les bonnes œuvres en les commandant, en excitant à les produire. Elle ne supprime pas les vertus. Elle les amène à leur plein épanouissement (cf. G. Gombès, p. 98).

Augustin, quand il parle des quatre vertus cardinales, les définit parfois comme si elles étaient une seule et même charité opérant de diverses façons, comme si elles étaient les parties matérielles de la charité (*De moribus eccl...*, lib. 1, cp. 15, n° 25, PL., 32, 1322). J. Ernst concluait de ce passage : « Selon Augustin, la tempérance, la force, la justice, la prudence ne sont des vertus que si elles sont l'amour de Dieu, que si la charité est l'élément constitutif de leur bonté. C'est la charité qui leur donne leur formalité de vertus » (*Ueber die Notwendigkeit der guten Meinung*, Freiburg, 1905, p. 137). C'est, ce semble, aller trop loin. S. Thomas (1a 2ae, q. 61, a. 2, ad 3; 2a 2ae, q. 22, a. 4, ad 1) et S. Robert Bellarmin (*De controversiis christianae fidei*, t. 4, *De justificatione*, lib. 5, cp. 15) semblent interpréter plus sagement le même passage comme si les vertus, ayant leur formalité propre, dépendaient de la charité, « étaient mues et excitées par elle ». Les chapitres suivants du *De moribus eccl...* permettent cette interprétation. Saint Augustin, en effet, affirme ailleurs de façon nette la formalité propre de chaque vertu (*De libero arbitrio*, lib. 1, cp. 13, n° 27, 29, PL., 32, 1322, 1324 *Epist. 138 ad Marcellinum*, cp. 3, n° 17, PL., 33, 534). Cette distinction des vertus d'avec la charité s'affirme aussi dans les passages où S. Augustin inculque le primat de la charité, la représentant comme la

fin (*Quaest. evangelic.*, lib. 1, cp. 33, PL., 35, 1329), comme la source ou la racine (*In epist. Iam Joan.*, tr. 6, n° 2, PL., 35, 2020), comme la tête de toutes les vertus (*In Joan. Evang.*, tr. 87, n° 1, PL., 35, 1852).

C. Nécessité de la charité. — De ce que nous avons dit de la relation de la charité avec les autres vertus, il est facile de conclure à la nécessité de la charité. Sans elle, aucun acte vertueux n'a de valeur pour le ciel, ou, ce qui revient au même, n'est vraiment bon au sens plein du mot. Car c'est bien de cette valeur méritoire qu'il s'agit. Tous les textes que nous allons citer doivent sous leur forme absolue s'interpréter dans le même sens.

a) *Sans la charité « rien n'a de valeur »* (S. Jean Chrysostome, *Hom. 40 in Act. Ap.*, n° 4, PG., 60, 285). C'est l'affirmation fondamentale qui sera répétée sous diverses formes. « Sans la charité rien n'est agréable à Dieu » (S. Clément, *Ad Cor.*, 49) ; « sans la charité toute œuvre est inique » (Pseudo-Chrysostome, *De caritate*, PG., 62, 771) ; « tous les autres biens ne servent à rien » (S. Jean Chrysostome, *De incomprehensibili contra anomaeos*, Hom. 1, n° 1, PG., 48, 701-702 ; Cf. S. Césaire, *Sermo 29*, n° 2, éd. Morin, p. 121 ; S. Grégoire, *Moralia*, lib. 20, cp. 7, n° 17, PL., 76, 146-147) : « une âme sans charité c'est une lampe sans huile » (S. Césaire, *ibid.*) ; « l'homme ne peut rien faire de bien s'il n'a point pour travailler avec lui la charité » (Eusèbe d'Alexandrie, *Sermo de caritate*, PG., 86, 1, 324D) ; « celui-là n'a rien qui ne possède pas la charité » (S. Zénon de Vérone, lib. 1, tr. 2, n° 9, PL., 11, 278B) ; « celui-là n'a pas Dieu qui n'a pas la charité » (S. Pierre Chrysologue, *Sermo 53*, PL., 52, 247) ; « tout ce qui n'est pas fait par charité pour Dieu... n'obtient pas l'éloge de la piété » (S. Basile, *Reg. brev. tr.*, 282, PG., 31, 1280) ; « sans la charité il est impossible d'arriver à la béatitude » (S. Fulgence, *Ad Monimum*, lib. 1, cp. 18, PL., 65, 166AB ; cf. lib. 2, cp. 9, PL., 65, 185-188) ; « sans la charité spirituelle il n'y a pas pour les hommes d'espoir de salut » (S. Maxime, *De caritate*, IV, 25, PG., 90, 1053).

« La véritable sagesse, la véritable intelligence est dans l'amour de Dieu » (S. Fulgence, *Ad Monimum*, lib. 1, cp. 18, PL., 65, 166) ; « la véritable vertu est dans l'amour » (S. Grégoire *Moralia*, lib. 20, cp. 7, n° 17, PL., 76, 146-147) ; « c'est par la charité que tous les saints ont plu à Dieu » (S. Augustin, *Epist. 187 ad Bonifacium*, n° 3, PL., 33, 854) ; « l'amour de Dieu par lequel on parvient à Dieu ne peut venir que de Dieu le Père par Jésus-Christ avec le Saint-Esprit. Par cet amour du Créateur on use bien même des créatures. Sans cet amour du Créateur on n'use bien d'aucune créature » (S. Augustin, *Contra Jul.*, lib. 4, cp. 3, n° 33, PL., 44, 756) ; « la charité est seule à bien user des dons de Dieu » (*De div. quaest. ad Simpl.*, lib. 2, q. 1, n° 10, PL., 40, 137) ; « c'est de la charité que vient tout ce qui est bien » (S. Jérôme, *In ep. ad Gal.*, lib. 3, sur lev. 22 du ch. 5, PL., 26, 418).

De ces textes il faut au moins conclure que la charité, vertu théologale, est nécessaire pour entrer au ciel ; que tout acte pour être vraiment bon au sens plein du mot, pour être méritoire, doit être fait sous l'influence de la charité, vertu surnaturelle. Il faut que l'acte méritoire sorte, procède, dépende de la charité.

b) *Faut-il aller plus loin et doit-on affirmer la nécessité de rapporter toutes ses actions à Dieu par un motif de charité actuel et explicite ?* Nous allons examiner brièvement les raisons apportées pour une solution affirmative et montrer que celle-ci ne s'impose pas.

1° On a fait valoir d'abord l'opposition apportée par toute l'école augustinienne entre la charité, principe de tout bien, et la cupidité, principe de tout mal. Si l'on veut bien agir, il faut nécessairement agir par un motif de charité. Saint Augustin et ses disciples semblent ne mettre aucun milieu entre la charité et la cupidité, de sorte que ce qui ne vient pas de l'une vient nécessairement de l'autre. Tout ce qui vient de la charité est bon ; tout ce qui vient de la cupidité est mauvais. Saint Augustin, *In ps. 9*, n° 12, PL., 36, 124 ; *Sermo 14*, n° 1, dans Maï, *Nova Patrum bibliotheca*, Rome, 1852, p. 27 : « Sicut cupiditas facit hominem veterem, sic caritas novum » ; *Enchiridion*, cp. 117, PL., 40, 287 : « Regnat enim cupiditas ubi non est Dei caritas » ; *Sermo 19*, n° 1, dans les *Miscellanea agostiniana*, éd. Morin, Rome, 1930 ; *De gratia Christi*, cp. 18, n° 19, PL., 44, 370. — Saint Léon, *Sermo 90*, n° 3, PL., 54, 418 ; Saint Fulgence, *Sermo* 5, n° 6, PL., 65, 739 D sv ; *Ad Monimum*, lib. 1, cp. 18, PL., 65, 166 ; Saint Césaire, *Sermo* 22, n° 2, p. 96 ; *Sermo* 23, n° 4, p. 101 ; *Sermo 29*, n° 3, p. 122 ; *Sermo 39*, n° 3, p. 166 ; Saint Grégoire, *Moralia*, lib. 18, cp. 9, PL., 76, 46-47 ; Saint Isidore, *Sent.*, lib. 2, cp. 3, n° 4, PL., 83, 693. — Tous ces textes et bien d'autres ont été apportés et discutés dans les longues querelles qui ont suivi les condamnations de Baïus et de Quesnel.

Certains textes semblent affirmer l'impossibilité de la coexistence dans une âme de la charité et de la cupidité (S. Césaire, *Sermo 182*, p. 699). D'autres, en affirmant que le progrès de la charité entraîne la diminution de la cupidité et vice versa (S. Augustin, *Enchiridion*, cp. 121, PL., 40, 188 ; Saint Fulgence, *Sermo 5*, n° 6, PL., 65, 739 D), indiquant que tantôt l'une domine et tantôt l'autre, mais qu'elles peuvent exister en même temps dans une âme.

Il faut remarquer d'abord que saint Augustin (et la remarque vaut pour ses disciples) ne prend pas toujours le terme *caritas* de façon aussi stricte que nous : « Il le prenait souvent pour tout amour du bien, pour toute bonne volonté, pour tout amour bien réglé et en un mot pour tout amour de la vertu. Quand on prend le terme de charité dans une signification si étendue, il est hors de doute qu'il n'y a point de milieu entre la charité et la cupidité » (*Instruction pastorale de M. l'archevêque-duc de Cambray* (Charles de Saint-Albin), Paris, 1734, p. 797). Il emploie même le mot *caritas* pour désigner un amour illicite. Saint Augustin dit par exemple : « Caritas alia est divina, alia humana, alia est humana licita, alia illicita » (*Sermo 349*, n° 1, PL., 39, 1529. C'est le thème que développe tout le sermon ; cf. *Sermo 385*, PL., 39, 1590 svv.).

En fait saint Augustin et ses disciples reconnaissent comme légitimes des amours purement naturels : « Licita est humana caritas qua uxor diligitur » (*Sermo 349*, n° 2, PL., 39, 1530). Même chez les païens, l'amour des parents pour leurs enfants, des enfants pour leurs parents sont des actes louables. Les païens font des actes dignes d'éloge (*De spiritu et littera*, cp. 27, n° 48, PL., 44, 230 ; *Epist., 144*, n° 2, PL., 33, 591 ; cf. saint Grégoire, *Hom. 27 in Evang.*, n° 1, PL., 76, 1204-1265 ; Saint Prosper, *Contra Collat.*, cp. 12,

nº 4, PL., 51, 216; Julien Pomère, *De vita cont.*, lib. 3, cp. 25, PL., 59, 507-508). Il y a donc un milieu entre la charité et la cupidité.

A ceux qui allèguent les textes de saint Augustin affirmant que sans la charité il est impossible de faire le bien, on peut répondre, comme nous l'avons fait plus haut, qu'il s'agit de bien méritoire et que la charité dont il est question est la charité habituelle. « Ubi non est dilectio, nullum bonum opus imputatur nec recte bonum opus vocatur » (*De gratia Christi et peccato originali*, lib. 1, cp. 26, nº 27, PL., 44, 374). « Non enim fructus est bonus qui de caritatis radice non surgit » (*De spiritu et littera*, cp. 14, nº 26, PL., 44, 217). Saint Augustin n'a jamais voulu absorber les vertus dans la charité, ni réduire à l'amour de Dieu tout acte vertueux.

Ce serait fausser sa pensée que de rapporter au bien moral naturel ce qu'il entend du bien parfait, du bien méritoire, et de prendre comme une théorie rigide et sans exception la théorie des deux amours. Mais, bien comprise, son affirmation fondamentale reste vraie : « Le bien dans sa source vient de Dieu et dans sa finalité objective tend à Dieu... L'amour du bien a son acte suprême et son couronnement dans l'amour formel de Dieu » (Portalié, *l. c.*, col. 2436).

2º Sans doute, les Pères nous enseignent explicitement qu'il faut rapporter à Dieu toutes nos actions. « La règle de la charité... c'est que tu rapportes à Dieu toutes tes pensées, toute ta vie, toute ton intelligence, à Dieu de qui tu tiens cela même que tu lui rapportes » (S. Augustin, *De doct. christ.*, lib. 1, cp. 2, nº 21, PL., 34, 27; cf. saint Isidore, *Differ.*, lib. 2, cp. 37, nº 144, PL., 83 93 A). Mais ils ne nous disent pas qu'il faut avant tous nos actes renouveler l'intention qui la doit animer, la charité. Saint Augustin s'est borné à une formule absolue. Il n'est pas entré dans les distinctions entre intention actuelle, virtuelle et habituelle que comporte son texte et par lesquelles, très legitimement, l'ont expliqué ses commentateurs.

Les textes qu'on allègue pour essayer de prouver que saint Augustin réclame le motif actuel explicite de charité par le fait même qu'il repousse les autres motifs, ne sont pas probants. « Tout ce qui est fait ou par crainte du châtiment, ou par quelque intention charnelle, de telle sorte qu'il n'est pas rapporté à cette charité que le Saint-Esprit répand dans nos cœurs, n'est pas fait encore comme il faut, malgré les apparences » (*Enchiridion*, cp. 121, PL., 40, 288). Il va de soi que ce qui n'est pas fait pour une fin honnête, et ici saint Augustin ne parle que de cela, ne peut être rapporté à Dieu. Mais il y a en dehors de la charité des motifs honnêtes qui ne la contredisent pas.

3º Saint Augustin serait allé plus loin, disaient baïanistes et jansénistes. Il aurait soutenu que toutes les œuvres des infidèles étaient des péchés parce qu'elles n'étaient point rapportées à Dieu. « Tout le bien que fait l'homme, s'il n'est pas fait pour le motif pour lequel la vraie sagesse veut qu'il soit fait peut paraître bon à l'extérieur (officio); parce qu'il manque d'une fin droite, il est un péché » (*Contra Jul.*, lib. 4, cp. 3, surtout nº 21, PL., 44, 749). Saint Augustin entend manifestement *peccatum* dans un sens large, non point au sens de péché formel comme le prétendent es jansénistes, mais d'œuvre qui ne conduit pas au ciel, d'œuvre stérile et inutile pour la vie éternelle. Le contexte l'indique clairement, vg. nº 33, col. 755. Il conclut son long développement sur les œuvres des infidèles par ces paroles si fortes : « L'amour de Dieu par lequel on parvient à Dieu est celui seulement qui vient du Père par Jésus-Christ avec le Saint-Esprit. C'est par cet amour du Créateur qu'on use bien des créatures. Sans cet amour du Créateur, on n'use bien d'aucune créature » (*Ibid.*, col. 756). « Bien user des créatures » est ici synonyme d'en user parfaitement, d'en user bien au sens le plus élevé du mot bien, c'est-à-dire de façon méritoire et salutaire. Pour être parfaitement bonnes, c'est-à-dire bonnes au sens plein du mot et méritoires, nos actions doivent être rapportées à Dieu par la charité. Imparfaites ou moins parfaites, cela ne veut pas dire blâmables, celles qui sont faites pour un autre motif. S. Augustin a dit : « Peut-on rendre un culte à Dieu autrement que par la charité? » (*Epist. 167*, nº 11, PL., 33, 737); « qui loue vraiment Dieu sinon celui qui l'aime vraiment » (*Epist. 140*, cp. 18, nº 45, PL., 33, 557); « c'est par la seule charité qu'on obéit à Dieu vraiment et suavement » (*De dono perseverentiae*, cp. 16, nº 41, PL., 45, 1018).

Les quesnellistes ont abusé de ces textes. Saint Augustin en disant que c'est par la charité qu'on honore Dieu, l'entend du culte le plus parfait et le plus excellent. Mais il reconnait que le culte de la foi et que le culte de l'espérance sont un culte véritable (*Enchiridion*, cp. 3, PL., 40, 232). Impossible d'arguer de l'inséparabilité de ces trois cultes. Saint Augustin admettait que « la foi est donnée la première » et par conséquent sans la charité (*De praedest. sanct.*, cp. 7, nº 12, PL., 44, 969-970). Saint Grégoire de son côté écrit : « Nous ne rendons un véritable culte à Dieu (vera obsequia) que lorsque dans la confiance de l'amour nous ne le craignons pas, lorsque c'est l'affection et non la crainte qui nous dirige vers les bonnes œuvres, lorsque le mal ne plait plus à notre esprit, même quand il n'est pas un péché » (*Moralia*, lib. 9, cp. 41, PL., 75, 895 C). Et il ajoutait, pour bien montrer qu'il s'agit ici de la crainte servile : « Celui-là n'a pas une volonté vraiment droite qui n'est pas délivré du désir de la perversité ». Lui aussi parle de culte parfait. Les expressions des Pères s'entendent au mieux d'une doctrine de perfection. Ce serait fausser leur pensée que d'en faire une doctrine d'obligation.

7. LA CHARITÉ A L'ÉGARD DU PROCHAIN.

Nous serons très brefs, nous bornant à quelque traits.

A. Unité spécifique de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain. — Il n'y a qu'une charité : « Non alia caritate diligit proximum quam illa qua diligit Deum » (S. Augustin, *Sermo 265*, cp. 8, nº 9, PL., 38, 1223: cf. *Tract. 87 in Joan.*, nº 1, PL., 35, 1852). La charité envers Dieu est unie à la charité envers le prochain comme l'âme au corps (PG., 60, 773-774). Impossible d'aimer vraiment Dieu sans aimer le prochain, d'aimer vraiment le prochain sans aimer Dieu (S. Maxime, *De caritate*, I, 13, 23, PG., 90, 964-965). Qui néglige l'amour du prochain néglige aussi l'amour de Dieu et réciproquement (*Liber de perfectione spirituali*, nº 11, PG., 34, 849). Celui-là n'aime pas un père qui n'aime pas en même temps les fils que ce père aime (S. Jean Chrysostome, *Hom. 32 in Iam ad Cor.*, PG., 61, 272). Celui qui n'aura pas exercé la charité à l'égard de ses frères ne sera pas compté parmi les

fils de Dieu (S. Léon, *Sermo 49*, cp. 6, PL., 54, 305). L'amour du prochain tient donc son origine de l'amour de Dieu (S. Isidore, *Differ.* Lib. 2, n° 143, PL., 83, 92D). Aussi celui qui a une grande charité pour Dieu aime spirituellement ses frères (Diadoque, *De perfect.*, cp. 15). L'amour de Dieu engendre l'amour du prochain et l'amour du prochain entretient l'amour de Dieu (S. Grégoire, *Moral.*, lib. 7, cp. 24, PL., 75, 780). Aussi un amour ne peut gêner l'autre. « Il ne faut pas que la contemplation de Dieu nous empêche d'aimer le prochain. Mais il ne faut pas que l'amour du prochain nous fasse abandonner la contemplation de Dieu » (S. Grégoire, *Hom. 38 in Evang.*, n° 10, PL., 76, 1288). Amour de Dieu et amour du prochain sont liés l'un à l'autre comme la contemplation à l'action (Théodoret, *In epist. ad Rom.*, cp. 13, PG., 82, 197).

B. La charité à l'égard du prochain, signe de notre amour pour Dieu. — Il est normal, puisqu'elles ne sont qu'une même charité, que notre charité pour le prochain manifeste notre charité pour Dieu (S. Isidore, *Differ.*, lib. 2, n° 143, PL., 83, 92D). Nous ne pouvons voir Dieu qui est invisible, mais nous pouvons trouver un chemin vers lui dans ses serviteurs, dans lesquels il se reflète (S. Grégoire, *Hom. 30 in Evang.*, n° 10, PL., 76, 1226-1227). Saint Jean avait dit : « Comment pouvez-vous aimer Dieu que vous ne voyez pas, si vous n'aimez pas vos frères que vous voyez? » (Cf. S. Augustin, *In I^am^ Epist. Joann.* tr. 9, n° 10, PL., 35, 2052). Il n'y a pas en effet de vraie charité pour le prochain si l'on n'aime son ami en Dieu et son ennemi à cause de Dieu (S. Grégoire, *Hom. 38 in Evang.*, n° 11, PL., 76, 1289; S. Ignace, *Ad Magn.*, 6, 2). Aussi pour saint Maxime, la véritable charité à l'égard du prochain se trouve-t-elle « chez les seuls disciples du Christ » (*De caritate*, IV, 100, PG., 90, 1073 A), autant veut dire qu'elle est le signe distinctif des vrais chrétiens et du véritable christianisme, comme avait dit le Christ (S. Jean Chrysostome, *Hom. 32 in I^am^ ad Cor.*, n° 8, PG., 61, 275; *Hom. 40 in Act. Ap.*, n° 3, PG., 60, 285; *Hom. 6 in epist. ad Tit.*, n° 3, PG., 62, 698; *Hom. 1 de incorruptibili Dei essentia*, n° 1, PG., 48, 701).

C. Les motifs de la charité à l'égard du prochain. — Lactance s'est complu à énumérer les motifs naturels de l'amour du prochain (*Inst. div.* Lib. 6, cp. 11, PL., 6, 671-677; cf. R. Pichon, *Lactance*, Paris, 1901, p. 141-144) et très souvent les Pères ont recours à l'une ou l'autre de ces raisons tirées de la philosophie naturelle : si le christianisme perfectionne la nature, il ne lui est pas contraire (S. Maxime, *De caritate*, II, 9, PG., 90, 985). Ils ont insisté aussi sur l'unique motif surnaturel de l'aimer, c'est-à-dire de l'aimer « pour Dieu » (*ibid.*) ou « en Jésus-Christ » (S. Ignace, *Ad Magn.*, 6, 2). Mais cet unique motif a de multiples aspects : « La paix entre les frères, dit saint Pierre Chrysologue, est la volonté de Dieu, la joie du Christ, la perfection de la sainteté, la règle de la justice, la maîtresse de la doctrine, la garde des mœurs, la discipline louable en toutes choses » (*Sermo 53*, PL., 52, 347 B). Tantôt ils mettent l'accent sur un aspect, tantôt sur l'autre. Un des plus fréquemment invoqués c'est l'appartenance au corps mystique : « Aimons les autres comme nos membres » (Origène, *In Cant.* Lib. 3, PG., 13, 156 BC); cf. Tertullien, *De poenit.*, 10, PL., I, 1245; S. Hilaire, *In psal. 118*, PL., 9, 637; S. Ambroise, *In psal. 118 sermo* 8, n° 53-54, PL., 15, 1317). Voir Corps mystique. S. Grégoire nous avertit que nous devons voir dans le prochain notre image : « Recte enim species nostra dicitur proximus noster quia in illo cernimus quid ipsi sumus » (*Moral.* Lib. 6, cp. 35, n° 54, PL., 75, 758). Le prochain, c'est Jésus-Christ.

D. L'ordre de la charité. — Il y a un ordre et une hiérarchie dans la charité. Tous les commentaires du Cantique en traitent à propos du verset 4 du ch. 2 : il faut être « integer rerum aestimator » (S. Augustin, *De doct. christ.* Lib. 1, n° 28, PL., 34, 29). Il faut aimer d'abord nos parents, puis nos enfants, puis les gens de notre maison. « Si autem filius malus est et domesticus bonus domesticus in caritate filii collocetur » (Origène, *Hom. 2 in Cant.*, n° 7, PG., 13, 54; cf. Lib. 3 *in Cant.*, PG., 13, 155-160). La charité tient compte des mérites du prochain, de sa foi, des services rendus à l'Eglise, de ses rapports avec Dieu (S. Augustin, *De civitate Dei*, Lib. 19, cp. 14, PL., 41, 643; Cassien, *Coll. 16*, cp. 14, PL., 49, 1029). Il ne faut pas aimer le pécheur en tant que pécheur; il faut l'aimer en tant qu'homme (S. Augustin, *De doct. christ.* Lib. 1, cp. 27, n° 28, PL., 34, 29). S'il y a un ordre à apporter dans les personnes, il y a aussi un ordre à apporter dans le détail de la charité. Si le commandement le plus important est d'aimer Dieu, il semble que l'amour du prochain consistera d'abord à l'amener lui aussi à l'amour de Dieu (S. Augustin, *De civitate Dei*, Lib. 19, cp. 14, PL., 41, 643). La charité spirituelle viendra normalement avant la charité corporelle.

Les principes de la charité ont eux-mêmes un ordre que saint Augustin indique ainsi : « Primum ut nulli noceat, deinde ut etiam prosit si potuerit » (*De civitate Dei*, Lib. 19, cp. 14, PL., 41, 643). La formule semble prise à saint Ambroise (*De offic.* Lib. 3, cap. 9, n° 59, PL., 16, 162). C'est de saint Ambroise sans doute que saint Pierre Fourier avait tiré sa devise familière : « Nemini obesse, omnibus prodesse ». L'ordre veut que l'on commence d'abord par l'absence de mal, par le négatif avant de passer au positif. Le principe négatif prend d'ordinaire une autre forme : « Ne faites pas à autrui ce que vous ne voudriez pas qu'on vous fît » (S. Fulgence, *De remiss. peccat.* Lib. 1, cp. 17, PL., 65, 541 D; S. Grégoire, *Moral.* Lib. 10, cp. 6, n° 8, PL., 75, 923 A). Personne en effet ne veut recevoir de dommage de personne. Il faut donc que lui-même ne nuise à personne (S. Augustin, *De doct. christ.* Lib. 3, cp. 14, PL., 34, 74).

Le principe positif est d'ordinaire : « Procurer à autrui le bien que nous désirons qu'on nous fasse » (S. Grégoire, *Moral.* Lib. 10, cp. 6, n° 8, PL., 75, 923 A; S. Isidore, *Differ.* Lib. 2, n° 145-146, PL., 83, 93 A). Le précepte négatif est tiré de *Tobie*, 4, 16; le précepte positif de *S. Matthieu*, 7, 12 (S. Grégoire, *Hom. 38 in Evang.*, n° 11, PL., 76, 1288). Ils expliquent exactement le « sicut teipsum » de l'Évangile. Nous sommes exposés en effet à juger léger le mal que nous faisons, grave celui que fait autrui. Le « sicut teipsum » rectifie nos jugements (S. Grégoire, Lib. 1 *in Ezech. hom. 4*, n° 9, PL., 76, 819-820). Et puisqu'il faut aimer le prochain comme soi-même, il est important d'apprendre à s'aimer soi-même comme il faut, et dans la vérité (S. Césaire, *Sermo 173*, n° 5, p. 668). Or le premier bien qu'il faille rechercher pour soi, c'est

le salut. Aimer le prochain comme soi-même, ce sera donc tout d'abord rechercher son salut (*Martyrium Polycarpi*, 1, 2).

Le devoir de l'aumône est enseigné de façon très pressante : S. Basile, *hom. 6*, PG., 31, 261 sv.; *hom. 7*, col. 277 sv; *hom. 8*, col. 304 sv; *hom. 21*, col. 540 sv; S. Grégoire de Nazianze, *De pauperum amore*, PG., 35, 857 sv; S. Grégoire de Nysse, *De pauperibus amandis*, PG., 44, 453 sv. et 471 sv; S. Jean Chrysostome, *De eleemosyna*, PG., 49, 291 sv; PG., 51, 261 svv; PG., 64, 433 sv. Saint Basile a des mots très hardis mais sans réplique : « Celui qui aime son prochain comme soi-même ne possède rien de plus que son prochain » (*Hom. 7 in divites*, PG., 31, 282 B). On comprend le mot d'Evagre : « La charité est destructrice des richesses. » Mais saint Basile n'hésite pas non plus à prêcher le discernement dans l'aumône, en allant d'abord aux misères les plus urgentes, en sachant distinguer les misères réelles de celles qui ne sont qu'apparentes (*Hom. 1 in ps. 14*, n° 6, PG., 29, 261-264). Ce n'est qu'en apparence que saint Maxime semble s'opposer à l'ordre de la charité lorsqu'il proclame que la charité parfaite consiste à aimer tous les hommes également (ἐξ ἴσου; *De caritate*, I, 71; II, 10, 30, PG., 90, 976, 988, 902). Le contexte indique qu'il faut aimer tous les hommes sans exception pour Dieu; mais il ne veut pas dire qu'il faut les aimer tous dans une mesure égale. Il spécifie même qu'il faut aimer les bons comme des amis, les mauvais comme des ennemis (I, 70-71; II, 9).

Les pécheurs. — Comment faut-il aimer les pécheurs qui sont les ennemis de Dieu? — Dieu, répond Clément d'Alexandrie, ne nous demande pas d'aimer le mal. Il nous commande d'aimer le voleur, l'impie, l'adultère non en tant qu'ils sont pécheurs, mais en tant qu'ils sont hommes et créatures de Dieu (*Strom. IV*, cp. 13-14, PG., 8, 1360 ss; cf. S. Prosper, *Exp. in ps. 100*, verset 3, PL., 51, 278A; *in ps. 129*, v. 21-22, col. 398 BC). Saint Léon nous demande de les aimer comme Dieu qui répand ses bienfaits sur tous, bons et méchants (*Sermo 21*, PL., 54, 190), d'aimer non les vices mais les hommes, de les aimer parce qu'ils ont notre nature et qu'ils peuvent redevenir un jour fils de Dieu (*Sermo 48*, col. 299; cf. *Sermo 12*, col. 169). C'était la doctrine même de saint Augustin (*Contra Adim.*, cp. 17, n° 1-5, PL., 42, 157 ss; *Sermo 71*, n° 4, PL., 38, 446-447). N'est-ce point pour les pécheurs que le Christ est venu (*Sermo 174*, n° 2, PL., 38, 910, n'est-ce point pour les racheter qu'il a souffert et qu'il est mort sur la croix (*Sermo 176*, n° 2, PL., 38, 950; *Sermo 71*, n° 19, col. 454-455)?

A l'égard de ceux qui se sont égarés loin de l'Église, le chrétien imitera la sollicitude du bon Samaritain de l'Évangile. Les secourir n'est pas seulement l'œuvre des prêtres (S. Jean Chrysostome, *Adv. Judaeos*, 8, PG., 48, 932). Saint Fulgence de Ruspe manifeste la même préoccupation : « Celui-là aime vraiment son prochain qui fait tout son possible pour l'amener à avoir en Dieu une foi droite et à bien vivre » (*De remiss. peccat.*, lib. 1, cp. 17. PL., 65, 541 D). Pour saint Grégoire la charité ne consiste pas seulement à « donner le nécessaire aux indigents », mais à « réconcilier ceux qui sont en désaccord », à « montrer le vrai chemin à ceux qui errent », à « témoigner de la compassion aux affligés », à apaiser les menaces des puissants, à soulager les opprimés... (*Moral.*, lib. 10, cp. 6, n° 8, PL., 75, 923 D-924 A).

L'amour des ennemis. — La supériorité de l'Évangile sur la loi est manifeste pour ce qui regarde l'amour du prochain. Il va plus loin dans l'étendue du précepte, notamment en ce qui regarde l'amour des ennemis. L'Évangile dépasse la philosophie et la loi naturelle (S. Ambroise, *Exp. in Evang. sec. Lucam*, lib. 5, n° 73-80, PL., 15, 1655-1658; cf. S. Hilaire, *In Matth.*, cp. 4, PL., 9, 942); c'est un précepte grave (S. Augustin, *Sermo 317*, n° 1, PL., 38, 1437), difficile (*Sermo 15*, n° 8, PL., 38, 120). Mais s'il est difficile, il est indispensable. L'amitié de Dieu, la filiation adoptive de Dieu sont à ce prix (S. Maxime de Turin, *Hom. 64 in S. Steph.*, PL., 57, 382). Ici le précepte et l'obligation rejoignent la perfection : « La charité parfaite c'est d'aimer ses ennemis et de les aimer pour en faire des frères » (S. Augustin, *In I^am^ epist. ad Joan.*, tr. 1, n° 9. PL., 35, 1984; cf. tr. 8, n° 10, col. 2012; tr. 9, n° 3, 2047). Diadoque a cette jolie définition de la charité : « L'augmentation d'amour pour ceux qui vous injurient » (8e des Ὅροι δέκα; cf. S. Maxime, *De caritate*, I, 29-30, PG., 90, 966). Saint Maxime était bien en effet dans les mêmes sentiments lorsqu'il affirmait que celui-là n'aime pas le Christ qui ne l'imite pas en trois choses : 1° mériter des bienfaits aux hommes; 2° supporter les ingrats et les détracteurs; 3° pardonner à ceux qui nous font du mal (IV, 55, col. 1059).

C'est un devoir pour tous. Mais si peu d'hommes le remplissent! Les grandes âmes, les âmes spirituelles essaient de le réaliser. « Et ego scio, pauci illud faciunt, magni sunt qui faciunt, spirituales faciunt » (S. Augustin, *Sermo 56*, cp. 11, n° 15, PL., 38, 384). Il suffit pour remplir le précepte que nous ne rendions pas le mal pour le mal et que pour une injustice nous rendions un bienfait. « Sufficit quod eos diligimus et odio non habemus » (Origène, *In Cant.*, lib. 2, n° 8, PG., 13, 54; S. Grégoire de Nysse, *Hom. 4 in Cant.*, PG., 44, 848 A). Même là, la charité peut avoir un ordre. Et l'on peut avoir plus d'égard pour un ennemi s'il n'est pas en même temps l'ennemi de Dieu (Origène, *In Cant.*, lib. 3, PG., 13, 157 BC).

La dernière demande de l'oraison dominicale : « Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés » est un véritable pacte avec Dieu qui nous oblige au pardon (S. Augustin, *Sermo 56*, n° 13, PL. 38, 383; *sermo 211*, n° 1, col. 1054).

Un des modèles de la charité à l'égard des ennemis c'est saint Étienne priant pour ses bourreaux. Tous les panégyriques de saint Étienne seraient à étudier (S. Grégoire de Nysse, PG., 46, 702-721; Astère d'Amasée, PG., 40, 337; S. Jean Chrysostome, PG., 59, 501, 699; PG., 63, 929; Proclus, PG., 65, 809; Basile de Séleucie, PG., 85, 461; Sophonios de Jérusalem, PG., 87, 3789; S. Augustin, *Sermo 317*, PL., 38, 1437; PL., 38, 1437; S. Maxime de Turin, PL., 57, 382; S. Césaire, *Sermons 219, 220*).

Qui voudra s'édifier des exemples de charité fraternelle des premières générations monastiques n'a que l'embarras du choix; les ancêtres des Fioretti et de la Légende dorée abondent dans la première littérature monastique : l'*Histoire Lausiaque* de Pallade, l'*Histoire monastique* de Rufin, les *Apophtegmes des Pères*, les *Vitae Patrum*. Plus d'une de ces histoires sous

une forme concrète renferme de véritables leçons de perfection (Cf. J. Bremond, *Les Pères du désert*. Coll. Les Moralistes chrétiens, Paris, 1927, t. II, p. 328-344).

Thesaurus linguae latinae, au mot *caritas*, Lipsiae, 1912, t. 3. — J. C. Suicer, *Thesaurus ecclesiasticus*, au mot ἀγάπη, Amstelodami, 1681. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. 1-5, Freiburg, 1913-1932. — G. Joppin, *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris, 1938, partie 2, ch. 4. Les Maximes des saints et les auteurs anciens, p. 123-135.

Jacques FARGES et Marcel VILLER.

III. — LE HAUT MOYEN AGE.

Le haut moyen âge n'a pas sur la charité une doctrine originale. Il n'a fait, comme sur toutes choses, que reproduire l'avis des Pères, en le tronquant, en le résumant, et il ne garde que quelques traits essentiels.

Deux hommes ont exercé principalement leur action sur les entours de cette période : saint Augustin et saint Grégoire. Le second est peut-être plus lu que le premier, mais comme saint Grégoire dépend étroitement de saint Augustin, on peut dire que c'est ce dernier qui est surtout compilé et adapté. D'autres Pères sont utilisés : les commentateurs de l'Écriture suivaient volontiers saint Jérôme. Nous pouvons nous faire une idée de l'influence respective des Pères de l'Église par les textes que reproduit sur la charité Defensor, moine de Ligugé (fin du VIIe siècle), dans le premier chapitre de son florilège *Scintillarum liber* (PL., 88, 599-602). Il nous livre de saint Augustin 15 textes, de saint Ambroise 2, de saint Grégoire 23, de saint Jérôme 1, de saint Isidore de Séville 10, de saint Cyprien 1, de saint Césaire 5. L'Orient n'est représenté que par 2 textes de saint Basile et 1 de saint Ephrem.

Les développements sont si brefs d'ordinaire et si peu personnels qu'on a l'impression de se trouver souvent en face de formules catéchétiques traditionnelles. Aussi faudra-t-il nous borner à quelques notations extrêmement sobres, à un catalogue de noms et de références.

Le genre florilège domine. Des traités ou des commentaires qui semblent avoir une allure indépendante ne sont en réalité que des florilèges, Le *Thesaurus* de l'abbé Eugippus de Lucullanum († après 532) se termine par deux chapitres sur la charité (cp. 351-352, PL., 62, 1083-1088) qui ne sont pas autre chose que la reproduction du sermon 350 de saint Augustin (PL., 39, 1533-1535). Taon de Saragosse († 683) groupe dans deux chapitres de ses *Sententiae* (lib. 1, cp. 32, PL., 80, 761-762; lib. 2, cp. 29, col. 818-820) ce qu'il a trouvé de plus intéressant sur l'amour de Dieu et du prochain dans les *Moralia* de saint Grégoire. Le *Codex regularium* de S. Benoît d'Aniane († 821) n'est lui aussi qu'une compilation (sur la charité : *Admonitio ad filium spiritualem*, cp. 3-4, PL., 103, 686-688; *Regula PP. Orient.*, cp. 56, col. 647-648; *Interr.*, 150-156 (saint Basile), col. 539-541).

On peut ranger ensemble exposés catéchétiques et homilétiques : saint Colomban († 615), *Instr. 11*, PL., 80, 250-252; saint Ildefonse († 669), *De itinere deserti*, cp. 90, PL., 96, 192; saint Bède le Vénérable († 735), *Hom. 15*, PL., 94, 214; saint Boniface († 734), *Sermo de fide et caritate*, PL., 89, 856-858; Paulin d'Aquilée († 802), *Liber exhortationis* adressé à Héric marquis de Frioul (cp. 1, 7-8, 21-22, PL., 99, 202 svv.); Alcuin († 804), *Liber de virtutibus et vitiis*, cp. 3, PL., 101, 615-616 et *De animae ratione*, PL., 101, 639 AB; Théodulphe d'Orléans († 821), *Capitula 34*, PL., 105, 202; Smaragde († vers 830), *Diadema monachorum*, cp. 4, PL., 102, 598-601 et op. 51, col. 648-649 où il utilise principalement les *Sententiae* de saint Isidore, les *Moralia* et les *Homiliae* de saint Grégoire; *Via regia*, cp. 1, PL., 102, 935-937; Halitgaire de Cambrai († 841), *De paenitentia*, lib. 2, cp. 5, PL., 105, 672-673 qui dépend de saint Augustin et surtout des ch. 13 et 14 du liv. 3 du *De vita contemplativa* de Julien Pomère; Jonas d'Orléans († 843), *De institutione laicali*, lib. 3, cp. 1, PL., 106, 233-234 qui se réfère explicitement au *Pastoral* de saint Grégoire, et aussi aux *Moralia* et aux *Homiliae;* Raban Maur († 856), *Hom. 45, 46*, PL., 110, 83 svv, et *De Instit. cleric.*, lib. 3, cp. 4-5, PL., 107, 380-383; Adalger (fin du Xe siècle), *Admonitio ad Nonsuindam reclusam*, PL., 134, 917; saint Pierre Damien, *Sermo 26*, PL., 144, 647.

Mention est à faire des commentaires du Cantique, du Nouveau Testament, en particulier de la 1re épître aux Corinthiens; de Bède sur les Evangiles et la 1re épître de saint Jean (PL., 92 et 93); d'Alcuin sur saint Jean où il utilise à la fois saint Augustin, saint Grégoire et Bède (vg. lib. 6, cp. 35-37, 44-45, PL., 100, 935 svv.); de la *Glosa ordinaria* de Walafrid Strabon († 849) qui est un véritable florilège de textes patristiques; des commentaires d'Haymon d'Halberstadt († 852); de Raban Maur, de Paschase Radbert, etc.

Le seul traité qui mériterait une étude est celui de Paschase Radbert († vers 865). Les 14 chapitres qu'il consacre à la charité dans le 3e livre du *De fide spe et caritate* (PL., 120, 1459-1490) s'ils ne sont point une étude entièrement originale, forment du moins une synthèse personnelle. On retrouvera facilement sous sa plume les grandes thèses augustiniennes : Dieu, le bien suprême, le seul qu'on puisse aimer pour en jouir (1470 CD); l'unité de la charité est très fermement exprimée (1467 C); la charité n'aime rien de terrestre, rien de matériel, rien de corruptible (1460 D); la charité est toujours bonne (1464 A). Mais il a le mérite de les avoir repensées... Et quelquefois sa pensée est hardie : la charité renferme en elle toutes les vertus comme le genre comprend toutes les espèces (1466 C).

PL., 220, 579, *Index de caritate*. — Manitius, *Geschichte der lateinischer Literatur des Mittelalters*, t. 1-3, München, 1911-1931. — J. de Ghellinck, *Littérature latine au moyen âge*, Paris, Bloud et Gay, t. 1 et 2, 1939.

Marcel VILLER.

IV. — LE XIIe SIÈCLE.

Le problème de l'amour a donné lieu au XIIe siècle à une abondante spéculation : tandis que les mystiques célébraient l'amour divin avec une ferveur qui n'a jamais peut-être été égalée, les premiers scolastiques, dans leurs Sommes, Sentences, Commentaires, abordaient la question de la charité sous des aspects très variés, soit en elle-même, soit à l'occasion de textes de l'Écriture, soit à propos du mérite, soit en connexion avec les autres vertus. Mais cette littéra-

ture des débuts de la scolastique constitue un domaine immense encore en partie inexploré ou mal connu. D'où la difficulté de donner une étude d'ensemble sur ce sujet. On trouvera cependant ici les résultats d'un premier dépouillement de nombreux textes pour une grande part inédits. Mais auparavant il a paru utile de dresser un répertoire des principaux ouvrages auxquels le lecteur peut facilement se reporter et où se trouve traitée un peu longuement la question de l'amour de Dieu[1].

Si l'on adopte la division proposée par M. E. Gilson dans sa *Théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, p. 14, on peut classer ces ouvrages d'après les écoles auxquelles appartiennent leurs auteurs : école bénédictine et cistercienne, école cartusienne, école victorine. On indiquera à part quelques isolés.

École bénédictine et cistercienne. — Saint Bruno de Segni † 1123, *Sententiarum*, lib. 2, cp. 3, de charitate, PL., 165, 907-911. — Saint Bernard, *Epistola de caritate ad Carthusianos*, écrite en 1125; se trouve à la fin du *De diligendo Deo* (cp. 12-15) dont elle forme la dernière partie (PL., 182, 995-1000); *De gradibus humilitatis et superbiae*, composé vers 1125-1126 (PL., 182, 941-972); *De diligendo Deo*, cp. 1-11, dont la date de composition peut être fixée aux environs de 1126-1127 (PL., 182, 973-995); *In Cantica sermones*, prononcés à partir de 1135 (PL., 183, 785-1198). Notons ici que les commentaires sur le Cantique des Cantiques sont nombreux au XIIe siècle. On y trouverait beaucoup de passages se rapportant à la charité. (Pour l'étude de la charité chez S. Bernard; voir art. Bernard (Saint), t. I, col. 1454-1499. On trouvera également dans le livre de M. Gilson cité plus haut *La théologie mystique de S. Bernard*, p. 163-172, une mise au point intéressante sur la question de l'amour pur chez S. Bernard; sur ce même sujet, voir encore G. Joppin, *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris, 1938, p. 145-148.

Guillaume de Saint-Thierry, *De contemplando Deo*, PL., 184, 365-380; *De natura et dignitate amoris*, PL., 184, 379-408; *Meditativae orationes*, éd. M. Davy, Paris, 1934 (ces trois premiers ouvrages furent écrits entre 1119 et 1135 alors que Guillaume était abbé de Saint-Thierry; voir Dom A. Wilmart, *La série et la date des ouvrages de Guillaume de Saint-Thierry*, dans *Revue Mabillon*, t. 14 (1924), p. 157-167); *In epistolam ad Romanos*, vers 1138 (PL., 180, 547-694); *Speculum fidei* (PL., 180, 365-398); *Aenigma fidei* (PL., 180, surtout col. 440); ces deux ouvrages précèdent immédiatement l'*Epistola aurea ad Fratres de Monte Dei* (lib. 1 et 2) qui fut écrite vers 1145 (PL., 184, 307-354); *Expositio altera super Cantica Canticorum* (PL., 180, 47-546). Sur Guillaume de Saint-Thierry, voir en particulier M. M. Davy, *L'amour de Dieu d'après Guillaume de Saint-Thierry*, dans *Rev. Sc. Rel.*, t. 18 (1938), p. 319-346). — Le Bx Oger, cistercien, abbé de Locedio, † 1149, *Sermones de verbis Domini in Coena* (PL., 184, 879-950). — Le Bx Guerric, cistercien, † 1151, *Sermones*, in festo S. Benedicti, sermo 3, *De amicitia Dei prae omnibus quaerenda* (PL., 185, 107-111); in Nativitate Beatae Mariae, sermo 2, *De pulchritudine sanctae dilectionis* (col. 203-206). — Aelred de Rievaulx, *Speculum caritatis* (PL., 195, 503-620), écrit en 1141; *De oneribus*, sermons sur Isaïe publiés vers 1163-1164 (PL., 195, 361-500); vers la même date, *De spirituali amicitia* (PL., 195, 659-702). (Voir art. Aelred, t. I, col. 225-234). — Il faut rapprocher d'Aelred, Pierre de Blois qui a écrit un *De amicitia christiana et dilectione Dei et proximi* (vers 1185-1195). Ce traité se trouve dans PL., 207, 871-958, et a été édité par M. M. Davy, *Un traité de l'amour au XIIe siècle*, Paris, 1932. Dans une note de la *Rev. Sc. Rel.*, t. 13 (1933), p. 572-588, *Deux théoriciens de l'amitié au XIIe siècle, Pierre de Blois et Aelred de Riéval*, M. G. Vansteenberghe a montré que l'œuvre de Pierre de Blois n'est qu'un démarquage du *De spirituali amicitia* d'Aelred. — Gilbert de Hoyland continue de 1154 à 1172 la série des sermons de saint Bernard, *In Cantica Canticorum* (PL., 184, 11-252). — Rupert de Deutz, † 1135, *De Glorificatione Trinitatis*, lib. 5, cp. 14-18; lib. 7, cp. 13-18, PL., 169, 110-116 et 155-160.

École cartusienne. — Guigues Ier le Chartreux, *Meditationes*, que l'on peut dater des environs de 1115 (PL., 153, 601-632), éd. A. Wilmart, *Le Recueil des Pensées du Bienheureux Guigues*, Paris, 1936 (voir la Table des Pensées). — Guigues II le Chartreux, *Meditationes*, éd. M. M. Davy, dans VS., Suppl. 1932, 1933, 1934.

École Victorine. — Hugues de Saint-Victor, *De laude charitatis*, PL., 176, 969-976; *De amore sponsi ad sponsam* (PL., 176, 987-994); *Soliloquium de arrha animae*, PL., 176, 951-970; on sait aussi que le ch. 6 du *De sacramentis* du même auteur est consacré à la vertu de charité (PL., 176, 518-531). — Richard de Saint-Victor, *Tractatus de gradibus caritatis*, PL., 196, 1195-1208; *De quatuor gradibus violentae charitatis*, PL., 196, 1207-1224; on peut y ajouter *Benjamin major*, lib. 4, cp. 15-16, PL., 196, 151-158 et *Benjamin minor*, cp. 11-13, PL., 196, 8-10).

Divers. Pierre Cantor, † 1180, *Verbum abbreviatum*, cp. 95, PL., 205, 273-275. — Baudouin, archevêque de Cantorbery, † 1190, *Liber de caritatis vulnere*, PL., 204, 477-484; *Tractatus in illud; Charitas Dei...*, PL., 204, 535-540. — Innocent III, † 1216, *Caritatis encomium*, PL., 217, 761-764. — *Liber de modo bene vivendi*, 5, de charitate (PL., 184, 1206-1208). — On trouve enfin dans les apocryphes attribués à saint Augustin un *De diligendo Deo* (PL., 40, 847-864), dont la date de composition doit être fixée au XIIe siècle (Voir art. Augustin (Apocryphes attribués au saint), t. I, col. 1132).

Francis Wenner.

1. *Charité. Habitus ou acte.* — 2. *La charité identifiée avec le Saint-Esprit.* — 3. *Charité. Nature et surnature.* — 4. *Conception physique et conception extatique de la charité.*

1. CHARITÉ. HABITUS OU ACTE. — C'est une valeur universelle qu'eut dès le début du moyen âge la définition augustinienne : « Caritas est motus animi ad fruendum Deo propter ipsum et proximo propter Deum » (*De doctr. christ.*, lib. 3, cp. 10, n° 16).

Dans le haut moyen âge on ne s'était pas d'abord exprimé avec précision sur la question de savoir si sous les termes foi et charité il fallait entendre des actes ou des habitus. Bien que déjà au IXe siècle Amalaire de Metz (*De eccles. offic.*, lib. 1, cp. 24, PL., 105, 1024) eût traité ex professo la question suivante : « Comment, par le baptême, des vertus peuvent-elles être communiquées aux enfants? », c'est seulement au XIIe siècle que la dispute se généralisa et se concentra enfin sur cette question, à savoir : « est-il possible de posséder des vertus dont les actes ne peuvent pas être exercés? » Même, comme il apparaît chez Pierre de Poitiers (*Sententiae*, lib. 3, cp. 1, PL., 211, 1041) et Maître Martin (*Summa*, Paris, Bibl. Nat., Cod. lat. 14 556, fol. 313 v°), on se demandait si la vertu était un motus. Ainsi Martin de Fougères : « Nituntur quidam probare, quod virtus est motus

1. Il va sans dire que nous ne pouvons pas entrer ici dans le détail des œuvres scolastiques où, comme on vient de le dire, on rencontre de nombreux développements sur la charité. On sait par exemple que la fameuse division proposée par Abélard en tête de l'*Introductio ad theologiam* : fides, charitas, sacramentum, a été adoptée sous la forme fides, sacramentum, charitas dans un certain nombre d'écrits de l'école abélardienne, par exemple dans l'*Epitome* (PL., 178, 1695), dans Roland Bandinelli (A. M. Gietl, *Die Sentenzen Rolands*, Freiburg i. B., 1891), dans les *Sententiae Parisienses* (éd. A. Landgraf, *Écrits théologiques de l'école d'Abélard*, Louvain, 1934, p. 3-60). Dans ces écrits, la partie consacrée à la charité est d'ailleurs la moins importante.

liberi arbitrii. Dicit enim Augustinus : quid enim est fides nisi credere quod non vides? sed credere motus est. Ergo fides est motus. Sed fides virtus. Ergo virtus motus. Idem alibi : caritatem autem dico motum animi. Ergo caritas motus est. Ergo, etc... Omnes igitur iste auctoritates exponende sunt et retorquende ad qualitatem mentis. Cum ergo dicitur : quid est fides nisi credere, sic est intelligendum est nisi qualitas, unde provenit ille motus, scilicet credere. Similiter : caritatem dico motum, id est virtutem, unde est motus. » (Paris, Bibl. Nat., Cod. lat. 3116, fol. 43.)

C'est seulement la distinction qu'apporta Pierre Lombard dans son enseignement oral entre les « virtutes in munere » et les « virtutes in usu », distinction que dans les *Sentences* il attribuait à des inconnus, « quidam », qui fraya la voie à une mise au point. (Cf. une allusion à cette distinction dans un document d'Innocent III de 1201, Denzinger, n° 410.)

A. Landgraf, *Kindertaufe und Glaube in der Frühscholastik*, dans le *Gregorianum*, t. 9, 1928; *Die Erkenntnis der heiligmachenden Gnade in der Frühscholastik*, dans *Scholastik*, t. 3, 1928. — G. Engelhardt, *Die Entwicklung der dogmatischen Glaubenpsychologie in der mittelalterlichen Scholastik*, dans *Beiträge zur Gesch. der Phil. und Theol. des Mittelalters*, t. 30, Münster i. W., 1933. — O. Lottin, *Les premières définitions et classifications des vertus au moyen âge*, dans *Rev. Sc. phil. théol.*, t. 18 (1929), 369-407.

2. LA CHARITÉ IDENTIFIÉE AVEC LE SAINT-ESPRIT. — Toutefois le Lombard s'était précisément embarrassé dans l'erreur qui identifie le Saint-Esprit avec la vertu de charité (*Sentent. I*, dist. 17, cp. 2, 4, 6); plus précisément il voulait que l'homme fût mû directement à l'acte de charité par le Saint-Esprit, sans l'intermédiaire d'aucune vertu. « Diligendi... actum per se tantum sine alicuius virtutis medio operatur (Spiritus Sanctus), id est diligere; aliter ergo hunc actum operatur quam alios virtutum actus (cp. 6). Cette théorie s'appuie sur *Rom.*, 5, 5 et *1 Jo.*, 4, 7, et se réclame de saint Augustin, *De Trinitate*, lib. 15, cp. 17, n° 27 et 31, et cp. 19, n° 37, PL., 42, 1080-1082, 1086). Déjà avant Pierre Lombard on trouve chez un certain nombre d'auteurs, des ébauches de cette identification du Saint-Esprit et de la charité. Parmi eux citons Paschase Radbert, *De fide, spe et caritate*, PL., 120, 1459-1490, et, du moins si l'on prend matériellement ses affirmations, Guillaume de Saint-Thierry (*Liber de contemplando Deo*, cp. 4, PL., 184, 372). Les vues de Pierre Lombard sur la charité furent adoptées par Maître Bandinus (*Sentent.*, I, d. 17, PL., 192, 993). Martin de Léon (*Sermones*, serm. 34, in festo S. Trinitatis, PL., 208, 1304) et l'*Abrégé des Sentences* du ms. lat. 984 de la Bibl. Maz. Paris. Tandis que les disciples du Lombard essayaient de donner un sens acceptable aux affirmations de leur maître, les disciples de Gilbert de la Porrée, auxquels il faut joindre l'auteur des *Quaestiones super epistolas Pauli* (PL., 175, 464), Pierre Cantor (*Verbum abbreviatum*, cp. 95, PL., 205, 274), et Maître Gandulphe (L. de Walter, *Magistri Gandulphi Bolonensis Sententiarum libri quatuor*, Wien-Breslau, 1924, p. 68 sv.) firent front contre cette opinion avec une énergie qui ne laisse rien à désirer.

A. Landgraf, *Anfänge einer Lehre von concursus simultaneus in XIII Jahrhundert*, dans *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 1929, où l'on trouvera en particulier un long texte de Philippe le Chancelier argumentant contre le Maître des Sentences. — J. Schupp, *Die Gnadenlehre des Petrus Lombardus*, Freiburg i. Br., 1932.

3. CHARITÉ. NATURE ET SURNATURE. — La charité, c'est-à-dire l'amour de Dieu pour lui-même et super omnia, est-elle possible aux seules forces naturelles?

Au XIIe siècle la question apparaît comme intimement liée aux spéculations sur le mérite. Le problème du mérite préoccupait vivement les théologiens de l'époque. On insistait beaucoup sur son caractère de grâce, et sur l'incapacité où nous sommes de mériter par nous-mêmes une récompense éternelle. Et même, sans doute par crainte de trop concéder au semi-pélagianisme, on traitait ce problème en des termes qui réduisaient indûment la part de l'effort personnel. On sait, par exemple, que Gilbert de la Porrée allait jusqu'à soutenir que le Christ seul avait mérité (v. F. Vernet, art. *Gilbert de la Porrée* dans DTC, col. 1353).

Par ailleurs la nécessité de la charité pour le mérite était fortement mise en relief. L'acte méritoire était alors fréquemment défini : l'acte accompli pour l'amour de celui auprès duquel on mérite. Ainsi Pierre Cantor, à propos du texte « Attendite, ne justitiam vestram faciatis coram hominibus » apporte ce commentaire : « mercedem apud patrem, cuius amore non fecistis. Hoc autem deputatur tibi pro mercede, cuius amore facis... » *Glose quatuor evangeliorum*. Bibl. Maz., Cod. lat. 279, fol. 66).

Et même, par un excès analogue à celui que nous venons de signaler à propos du mérite, un certain nombre d'auteurs insistaient à ce point sur la nécessité de la charité qu'ils en venaient à minimiser la part de l'effort humain. C'est ainsi que dans ce printemps de la scolastique, l'axiome « par caritas, par meritum » était considéré comme une règle absolue. Étienne Langton écrit par exemple : « Ubi par caritas, par meritum. Et ita quotcumque faciat opera, non plus meretur. » (*Questiones*, Chartres, Cod. lat. 430, fol. 153.)

Il faut ajouter enfin que la charité était désignée, dans les commentaires de *1 Cor.*, 12, 31 (« et adhuc excellentiorem viam vobis demonstro »), comme une voie, un chemin vers le terme de l'éternité. Ainsi l'Anonyme de la Bibl. de Bamberg écrit « Et adhuc », id est preter predicta, « demonstro vobis » gratiam « excellentiorem », id est donum maius omnibus aliis et utilitate et dignitate, quam gratiam dico « viam » eundi ad Deum, id est caritatem, que omnibus eminet, quia predicta semper non augent meritum habentis, sed gloriam Dei ostendunt. Caritas vero semper auget meritum se habentis, cum qua, si alia assint, meritum acquirit, sed sine ea numquam (Cod. 129, fol. 58).

Martin de Léon (*Sermo* 32, in festo S. Spiritus, PL., 208, 1262 sq.) apporte comme « auctoritates » à l'appui de cette manière de voir, saint Fulgence et saint Jérôme; et l'on en vint à parler d'un « moveri », d'un « proficisci » de la charité, du « pas » de l'amour en marche vers le Créateur (cf. par exemple Hélinand de Froidmont, *Sermo 18*, PL., 212, 631).

En résumé, sans la charité un mérite éternel est impossible; au contraire, une fois donné l'acte de charité, le mérite est, lui aussi, considéré comme donné. On comprend dès lors que la question de l'insuffisance des seules forces naturelles pour le mérite glissa vers cette autre question : l'acte de charité est-il au pouvoir de la nature?

Ce n'est que peu à peu que progressa la connaissance du surnaturel dans la charité. Abélard ne s'était pas

encore prononcé sur la question. Mais déjà par l'*Epitome* il est clair que ses disciples dès qu'ils voulurent contester à la nature l'aptitude au mérite et à la charité se virent dans la nécessité de nier l'aptitude au bien en général : chose qu'ils ne pouvaient pas admettre. Car « si la créature, disent-ils, faite à l'image et à la ressemblance de Dieu était, par sa nature, portée davantage au mal qu'au bien, elle ne serait pas bonne en elle-même. Or vouloir le bien est naturel à l'homme. Unde et Apostolus « Velle adiacet mihi ». (Cf. *Epitome*, cp. 34, De meritis, PL., 178, 1755 sq.). En conséquence, Roland Bandinelli (*Die Sentenzen Rolands*, édit. A. M. Gietl, Freiburg i. Br., 1891, p. 118) et Maître Omnebene (Codex 128, Staatsbibliothek, Munich, fol. 29) se joignent à l'*Epitome*, pour admettre que sans la grâce, la charité ou le « diligere » est possible. Mais ils durent en même temps, comme Omnebene le souligne expressément (*l. c.*, fol. 66), distinguer entre vertus naturelles et vertus gratuites et réserver le mérite aux vertus gratuites. « Queritur, si iudei et pagani habeant virtutes. Ad hoc videndum est quod virtutes alie sunt naturales, alie gratuite. Naturales quidam eorum habent, gratie virtutes non habent, que homines faciunt dignum eterna vita » (*l. c.*, fol. 66). A l'opposé, le disciple d'Abélard, Robert de Melun, déclarait l'amour de Dieu impossible pour les forces purement naturelles, même « in statu naturae insontis » principalement à cause de sa liaison nécessaire avec le mérite... « Si ita naturale esset creature rationali diligere sicut et cognoscere, nulla penitus causa fuisse videtur, quare dilectio in ea esset magis remuneranda quam cognitio, que vero naturalia sunt, culpa nulla omnino auferri possunt, et ideo cum culpa morte digna esse possunt. Si ergo caritas naturalis esset, culpa mortalis cum ipsa in homine esse non posset. Quare nec homo ad mortem peccare potuisset, si ei caritas naturalis esset (*Summa* II, I, 184, Innsbrück, Universitätsbibl., Cod. lat. 297, fol. 126).

Semblable à celle qui était déterminante pour les disciples d'Abélard était la difficulté qui depuis Étienne Langton obligeait à prendre position sur le point de savoir si l'amour de Dieu était possible aux forces purement naturelles. En effet, dès qu'on voulut enseigner que les anges et le premier homme avaient été créés sans la grâce, on se heurta à cette objection : comment, si l'amour de Dieu est dû uniquement à la grâce, la loi n'aurait-elle pas été nécessairement violée par eux? Pendant que Pierre Lombard (*Sentent.*, l. 2, d. 3, c. 6, Odon de Ourscamp (J.-B. Pitra, *Analecta novissima*, t. 2, p. 176 et Bibl. Nat. Paris, cod. lat. 14807, fol. 165) Etienne Langton (*Die Bamberger Summa*, Bamberg, Staatl. Bibl., Cod. Patr. 136, fol. 14) et Odon de Tournai (Bamberg, Staatl. Bibl., Cod. Patr. 127, fol. 38) admettaient simplement la possibilité naturelle d'une dilectio Dei sans la déterminer davantage, Pierre de Poitiers (*Sententiae*, II, 9, Erfurt, Bibl. Amploniana, Cod. 9. 117, fol. 16), Pierre de Capoue (*Summa*, II, 15, Cod. Vat. lat. 4296, fol. 20 et Clm. 14508. fol. 20) et Roland de Crémone (*Summa*, Paris, Bibl. Mazarine, Cod. lat. 795, fol. 22) accordent expressément aux forces naturelles la « dilectio Dei super se » et distinguent cette « dilectio naturalis » de la charité impossible aux seules forces naturelles.

Ainsi se trouvait posé le problème de la distinction entre l'amour naturel et la charité fruit de la grâce. Voici par exemple comment Pierre de Capoue (*l. c.*) pose le problème. Il argue de l'expérience du pécheur. « Sunt... multi in mortalibus qui potius permitterent se occidi quam negarent Deum. Ideo potest dici, quod etiam illa naturali dilectione diligebat Deum plus quam se. » Et voici la solution qu'il croit pouvoir apporter : « Sed non diligebat ea Deum nisi quia eum creaverat, non propter aternum premium, quia nondum sciebat se posse habere tantum premium, et cepit diligere in caritate premio eterno... » Ainsi l'amour naturel de Dieu a uniquement pour motif le « beneficium creationis, » et la charité au contraire le « praemium aeternum ».

Pierre de Poitiers (*l. c.*) et Maître Martin (Bibl. nat. Paris, Cod. lat. 14556, fol. 295) distinguent l'un et l'autre par le caractère méritoire et refusent d'admettre la distinction fondée sur l'intensité dans le sens de la conception physique alors prédominante.

Auparavant déjà on perçoit fréquemment des efforts pour distinguer « caritas » et « dilectio ». Il est certainement sans importance que Pierre de Blois définisse la « dilectio » comme « quaedam vis animae rationalis appetitiva rerum, quas sibi quis eligit ad fruendum », force qui peut être employée pour le bien comme pour le mal, tandis qu'il voit la charité uniquement dans l'emploi ou bien sous l'influence de la grâce. (*De caritate Dei et proximi*, cp. 42. PL., 207, 941). Il se montre ici apparenté à Guillaume de Saint-Thierry (*Liber de natura et dignitate amoris*, cp. 2, PL., 184, 383) et à Aelred de Riévaulx (*Speculum caritatis*, lib. 3, cp. 7, PL., 195, 584), qui s'accordent sur la tendance prédominante à la fin du XIIe siècle et déjà manifeste chez Abélard, de désigner la charité simplement comme « amor honestus ». Pourtant Guillaume, comme il apparaît par la *Lettre aux frères du Mont-Dieu*, lib. 2, cp. 2, PL., 184, 348 sq., ne pensait pas encore à une délimitation nette et définitive entre « caritas » et « dilectio » : cf. : cp. 3, PL., 184, 348 : « Magna enim voluntas ad Deum amor est : dilectio, adhaesio sive conjunctio; caritas, fruitio ».

Le travail était simplifié pour les théologiens qui identifiaient la charité avec le Saint-Esprit. Mais à considérer exactement les choses, ils sont aussi superficiels que ceux qui établissent une distinction entre charité et « dilectio naturalis », en se basant uniquement sur la gratuité. Robert de Melun n'alla pas plus avant qui identifiait grâce et charité et qui en conséquence disait que c'était la même chose d'acquérir la charité par ses propres forces ou de se donner par ses propres forces la grâce par laquelle on mérite la vie éternelle (*Summa* II, I, 43 sq. Innsbrück. Universitätsbibl., Cod. lat. 297, fol. 134 sq.).

Le fond de cette question ne pouvait être saisi si l'on n'avait pas d'abord déterminé exactement l'étendue de l'objet de l'amour naturel et pourquoi un objet peut lui être refusé, ou, si l'on veut, pourquoi cet objet dépasse ses forces.

Les disciples d'Abélard n'ont rien répondu, comme il a été dit. Les partisans de la conception physique de l'amour, par contre, ont eu le mérite de donner une solution à ce problème. Ils s'appuyaient sur leur axiome, d'après lequel tout amour existant ou même seulement possible prend racine dans la tendance innée chez tous les êtres de la nature à rechercher leur propre perfection par l'exercice de leurs aptitudes natives. Hugues de Saint-Victor (*De sacramentis*, lib. 1, p. 6, cp. 29, PL., 176, 281) avait déjà soutenu que l'homme, par ses forces naturelles, n'est pas en état de tendre à l'amour du législateur, mais seulement à

son propre intérêt. Là-dessus s'appuyait aussi l'axiome déjà exprimé par Bernard de Clairvaux : « Natura in se curva est, quia ad se reflectitur » (*Serm. 24 in Cant.*, n. 6, PL., 183, 897). (Cf. également Odon de Ourscamp, *Sermo « Egredietur virga »*, dans J.-B. Pitra, *Analecta novissima...* Altera continuatio. Tom. II, Paris, 1888, p. XLIV : « Ubi enim caritas est, curva non est voluntas »; ou encore Hugues de Saint-Cher, *In 2, dist.* 28. Leipsig, Universitätsbibl., Cod. lat. 573, fol. 109ᵛ) : « Motus naturalis qui etiam est ante gratiam, non potest esse meritorius, quia curvus est »).

Les représentants de la théorie physique de l'amour s'étaient heurtés à la difficulté classique que les anges et les hommes, dans l'état primitif, avant d'avoir reçu la grâce, étaient cependant obligés à l'amour de Dieu par-dessus tout. Pierre de Poitiers, on l'a dit plus haut, croyait qu'il n'y avait de solution possible que si on attribuait aux forces naturelles l'aptitude à aimer Dieu par-dessus tout. De même Pierre de Capoue, sans prendre en considération l'axiome, reconnait même à la nature déchue la possibilité de la « dilectio Dei super omnia », en arguant uniquement, comme on l'a vu, de l'expérience actuelle du pécheur.

Pour clarifier la chose, Geoffroy de Poitiers apporte la distinction que l'on trouve déjà avant lui et qui est restée typique entre la « dilectio voluntaria » et la « dilectio involuntaria », ou encore, ce qui revient au même, entre la « dilectio rationalis » et la « dilectio irrationalis ». La « dilectio involuntaria » est double. L'une est commune aux hommes et aux bêtes. Son objet c'est la vie, la santé... etc... L'autre est particulière aux hommes à l'exclusion des bêtes. Par elle l'âme humaine aime naturellement le souverain bien et sa propre béatitude sans aucune réflexion préalable. L'une et l'autre se meuvent comme des choses involontaires hors des données du péché. — La « dilectio voluntaria » se divise en amour de concupiscence et en amour de bienveillance. L'objet de l'amour de concupiscence est ce dont nous voulons jouir et ce que nous voulons posséder. Par l'amour de bienveillance nous aimons celui à qui nous souhaitons du bien. Tous les deux ont Dieu pour objet, tous les deux peuvent se transformer en charité. Par les seules forces naturelles, l'homme aime Dieu d'un amour de concupiscence exactement dans la mesure où il s'aime lui-même; par l'amour de bienveillance au contraire, il aime Dieu plus que lui-même. (Paris, Bibl. Nat., Cod. lat. 15747, fol. 23). Le texte du ms. est malheureusement corrompu et ne permet pas de se rendre compte si selon Geoffroy nous pouvons concevoir cet amour de bienveillance pour Dieu par nos seules forces.

Guillaume d'Auxerre semble avoir admis cette division de l'amour proposée par Geoffroy. Il regarde comme possible, un « amor amicitiae » naturel pour Dieu, avec autant de raison qu'il faut l'admettre pour les hommes. Mais dans cette tendance naturelle vers une « finis gratuitus » manque encore à son avis, la « gratuitas » du côté du motif. Ce qui nous pousse alors c'est l'amour que Dieu nous a déja montré et que nous connaissons de façon naturelle. Et ainsi, parce que le motif pour lequel nous voulons du bien à Dieu n'est pas complètement désintéressé, il n'y a pas encore ici de charité « ...Amor naturalis, quo diligitur Deus, gratuitus est in parte causae finalis, non tamen omnino gratuitus in parte causae efficientis, cum sit inductus a rationibus naturalibus et immititur illis. Sed amor, qui est caritas, sive sit concupiscentia sive amicitia, gratuitus est ex omni parte. » (*Summa aurea*, II, tr. I, cp. 4, fol. 36 vº).

Hugues de Saint-Cher, qui dans ses exposés sur la possibilité d'un amour naturel de Dieu, concorde presque mot pour mot avec Guillaume d'Auxerre, précise la distinction entre « dilectio » et « caritas » en ceci que l'objet de la « dilectio » est Dieu en tant qu'il est uni avec nous, qu'il est notre Rédempteur, notre Créateur, notre Rémunérateur; Dieu par contre est l'objet de la charité, uniquement parce qu'il est bon. « In hoc autem differt hec dilectio a dilectione caritatis, quia quod hec dilectio diligit Deum tamquam sibi unitum, caritas autem tantummodo, quia bonus, non quia redemptor vel creator vel remunerator, sed tantum quia bonus. » (Leipzig, Universitätsbibl., Cod. lat. 573, fol. 79ᵛ).

On arrive enfin à la clarté définitive avec Philippe le Chancelier quand il dit que l'amour naturel tend et correspond à ce qui peut être connu sans la foi, la charité au contraire tend et correspond à ce qui peut être connu seulement par la foi. L'objet de la charité est le Dieu du mystère : sa connaissance et son amour dépassent les forces naturelles.

« Mensuratur dilectio secundum modum cognitionis. Longe autem nobilior est cognitio fidei quam cognitio naturalis. Unde caritas, quae sequitur illam cognitionem, longe nobilior est dilectione naturali... » et plus loin : « Et hanc cognitionem sequitur caritas ratione motus aut dispositionis, sed non infusionis, cuius est diligere summum bonum, quod est elevans per gratiam et per gloriam et hoc propter se » (*Summa de bono*, Cod. Vatic. lat. 7669, fol. 12).

A. Landgraf, *Studien zur Erkenntnis der Übernatürlichen in der Früscholastik*, dans *Scholastik*, t. 4, 1929.

4. CONCEPTION PHYSIQUE ET CONCEPTION EXTATIQUE DE LA CHARITÉ. — Déjà au commencement de la spéculation scolastique sur l'amour, on peut distinguer entre une conception physique et une conception extatique de son essence. La théorie physique part de ce fait que tout amour ou réellement existant ou seulement possible, prend racine dans la tendance innée chez tous les êtres de la nature à se perfectionner par l'exercice de leurs tendances naturelles. En conséquence, l'amour de bienveillance pour Dieu et l'amour de concupiscence doivent sortir d'une même racine. « Il y a, entre l'amour de Dieu et l'amour de soi une identité foncière, quoique secrète, qui en fait la double expression d'un même appétit, le plus profond et le plus naturel de tous, ou pour mieux dire, le seul naturel » (P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au M. A.*, Münster, 1908, p. 3).

Cette conception a son origine dans la définition de la charité augustinienne : « Caritas est motus animi ad fruendum Deo propter ipsum et proximo propter Deum ». Elle ne peut qu'être confirmée par la Morale à Nicomaque d'Aristote. « Amicabilia quae sunt ad alterum venerunt in amicabilibus quae sunt ad seipsum » (Trad. d'Hermann l'Allemand : cf. *Eth. Nic.*, IX, 4, éd. de Berlin, 1166 a 1-2). Elle est défendue par Halitgaire de Cambrai (*De Penitentia*, lib. 2, cp. 2, PL., 105, 674). Haymon d'Halberstadt (*De varietate librorum*, 2, cp. 1, PL., 118, 889), Paschase Radbert (*De fide, spe et caritate*, lib. 3, PL., 120, 1459-1490), Guillaume de S.-Thierry, l'école d'Anselme de Laon, et, bien que pas toujours avec clarté et logique, par Bernard de Clairvaux et Hugues de S.-Victor.

Se rattachent aussi à ce groupe de l'école de S.-Victor, les *Sentences* du Codex Vat. Rossian. lat. 241, puis

Werner de S.-Blaise (*Defloralionos SS. Patrum*, lib. 1, PL., 157, 842), Pierre Lombard, *Sentent. II*, d. 38, cp. 4), Robert de Melun, Pierre de Capoue (*Summa aurea*, II, cp. 30, Cod. Vat. lat. 4304, fol. 30), Odon de Tournai, Raoul Ardent (*Homiliae*, P. 1. hom. 26, PL., 155, 1760; *Speculum universale*, lib. 11, cp. 12, Cod. Vat. lat. 1175, II, fol. 224 v° », et, comme lui, la *Summa porretana* du Codex Bamberg. Patr. 136. Et bien que Guillaume d'Auxerre ne puisse pas être rangé sans réserve parmi les partisans de la conception physique de l'amour, il expose cependant très clairement que les mouvements de la charité ont la « finis possidendus » pour objet (*Summa aurea*, III, tr. 6, 9, 4). Chez lui on rencontre aussi pour la première fois de façon expresse la distinction entre « finis quo » et « finis in quo », distinction que, sans plus, Jean de Trévise, Hugues de S.-Cher, et, appartenant à la même école, l'auteur de la *Doctrine des vertus* du Codex Bamberg Patr. 98, et aussi Philippe le Chancelier et S. Bonaventure ont employée. Classiques sont ici les développements de Philippe dans sa *Summa de bono*. A l'objection : « Augustinus quidem dicit in libro de Trinitate : quid est amare nisi presto sibi velle aliquid ad fruendum se. Sed sic non est commune, quia sic non contingit deligere premium ex caritate, neque aliquam rem creatam », il répond : « Cum ergo ponitur ratio ejus, quod est deligere, ab Augustino in libro de Trinitate, intelligitur de eo tantum, quod est amare Deum. Intendit enim de Trinitate creata in anima, quia ipso toto fruitur tota anima secundum omnem vim, secundum quam Trinitatem creatam gerit divine similitudinem Trinitatis. Et non est verum, quod propter hoc se magis vel potius diligat quam Deum. Sed ex hoc sequitur quod diligit Deum et se diligit; sed Deum ut suum optimum et rei cuiuslibet, et se ut participativum. Non enim vocatur per hoc, quod dicitur sibi causa finalis, sed quasi causa materialis, que est beatitudinis receptiva. Sic enim accipitur de proximo » (Cod. Vat. lat. 7669, fol. 150).

En opposition avec cette opinion se présente la conception extatique de l'amour : plus l'amour est parfait, plus il détache l'homme de lui-même, c'est-à-dire plus il est indépendant de tout amour de concupiscence. Cette opinion, qui établit l'opposition la plus raide entre l'amour de bienveillance et l'amour de concupiscence, trouva le plus de retentissement chez Abélard et quelques mystiques comme Bernard de Clairvaux, Guillaume de S.-Thierry, le traité anonyme *De statu virtutum* (PL., 184, 791), l'Abbé Guerric (PL., 185, 11-214), l'abbé cistercien Oger (PL., 184, 879-950), Gilbert de Hoyland (PS., 184, 9-298) et le *Liber de modo bene vivendi* (PL., 184, 1199-1406).

P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, dans *Beitrage z. Gesch. der Philos. des Mittelalters*, t. 6. Münster i. W., 1908. — A. Landgraf, *Das Wesen der lässlichen Sünde in der Scholastik bis Thomas von Aquin*, Bamberg, 1923; *De necessaria relatione caritatis ad bonitatem moralem actuum humanorum*, dans *K. Bogoslovni Vestni*, t. 4, 1924). — R. Garrigou-Lagrange, *Le problème de l'amour pur et la solution de S. Thomas*, dans *Angelicum*, t. 9 (1929), 83-124.

Arthur LANDGRAF.

V. LES GRANDES ÉCOLES THÉOLOGIQUES

I — DOMINICAINS

A. *Exposé théologique.* — B. *Les écrivains spirituels.*

A. **EXPOSÉ THÉOLOGIQUE.** — *a*) **Nature de la charité.** — La définition de la charité comme amitié semble inconnue des premiers maîtres dominicains. Hugues de S.-Cher, dans ses *Sentences* inédites, s'attache au commentaire de la définition : « Caritas est finis precepti de corde puro et conscientia bona » (ms. Vat. lat. 1098, f° 110 r°). R. Fishacre († 1248) le suit dans cette voie (ms. Vat. Ottob. 294, f° 234 v°). — Pour ce qui concerne Albert le Grand et Pierre de Tarentaise, v. quelques indications dans R. Egenter, *Gottesfreundschaft, Die Lehre v. der Gottesfreundschaft in der Scholastik und Mystik des 12 u. 13 Jahrhunderts*, Augsburg, 1928, pp. 90, 117.

Malgré la restriction apparente, « quaedam amicitia », S. Thomas entend bien reconnaître dans la charité une amitié proprement dite entre l'homme et Dieu. Cette doctrine, niée par Durand de S.-Pourçain (*4 Sent.*, d. 49, q. 4), n'a guère attiré l'attention des anciens thomistes, tels que Pierre de la Palud et Capréolus. S. Thomas insistait cependant pour retrouver dans la charité toutes les conditions de l'amitié. Cette dernière indique d'abord un amour de bienveillance, qui enveloppe dans son mouvement un sujet et un bien voulu à ce sujet : « quando sic amamus aliquem ut ei bonum velimus » (2a 2ae, q. 23, a. 1). Ce sujet auquel nous voulons du bien (terme ou objet « cui » de l'amour) sera de toute nécessité une personne. C'est dire qu'il nous est impossible de vouloir du bien aux objets inanimés ou aux animaux non raisonnables. Le vin que nous buvons, le cheval dont nous nous servons ne sont pas des amis. Nous voulons seulement que ces choses soient bonnes pour nous (2a 2ae, q. 25, a. 3). Bien que les théologiens du moyen âge la nomment « amour d'amitié », la bienveillance cependant n'est pas encore l'amitié proprement dite. Cette dernière réclame en effet la réciprocité : il nous faut être l'ami de notre ami.

En dernier lieu la bienveillance mutuelle doit trouver son fondement dans une certaine « communicatio ». S. Thomas reprend ici le mot d'Aristote : ἐν κοινωνίᾳ μέν πάσα φιλία ἐστίν (Ethic. θ, 14, 1161 b 11). Convient-il d'entendre par cette énigmatique « communicatio » une communauté « exercée » de goûts et d'occupations, un commerce actuel entre les amis? S'agit-il plutôt d'une similitude statique, d'une union « in forma »? Tel est l'objet d'une controverse récente (Sur la position de la question, cf. H.-D. Simonin, dans *Bulletin Thomiste*, t. 3, mai-juillet 1930, pp. 75, 77-79). Le P. Th. Coconnier avait interprété le terme dans le sens actif d'avoir commerce avec quelqu'un (cf. l'expression : « communicare malis »). Faire d'un don d'ordre entitatif le fondement de la charité, c'était à ses yeux placer l'intérêt à la base même de cette dernière. « Il faut convenir, écrivait-il, que l'amitié, si désintéressée dans son amour, ne peut avoir pour fondement, je ne dis pas pour occasion et point de départ, une concession, un présent, un apport... » (*Ce qu'est la charité d'après S. Thomas d'Aquin*, *Revue Thomiste*, t. 14, 1906, p. 6). De plus, le fondement de l'amitié doit présider tout à la fois à sa naissance, à son exercice et à sa conservation. Or c'est le commerce avec l'ami qui produit et entretient l'amitié; « ista videntur esse amicitiae opera et factiva ipsius, scilicet concordia et colloquium amicorum » (S. Thomas, *In Ethic.*, lib. 8, lect. 6, éd. Pirotta, n° 1607). D'autres textes sans doute paraissent entendre la « communicatio » comme une mise en commun ou une communauté native des biens des amis. Mais on peut concilier le tout en faisant de la possession en commun (sang, logis,

table) l'objet du commerce social. De la sorte le « communicare » aurait la signification d'un acte initial, dont le « convivere » serait le plein épanouissement (*loc. cit.*, p. 11).

En sens contraire, le P. Keller (*De virtute caritatis ut amicitia quadam divina*, dans *Xenia Thomistica*, t. 2, pp. 233-276) et R. Egenter (*op. cit.*, pp. 36-44) ont insisté pour reconnaître dans la « communicatio » dont parle S. Thomas, 2a 2ae, q. 23, 1, la similitude, cause de l'amour, dont il était déjà question dans la 1a 2ae, q. 27, a. 3. Egenter a fait encore remarquer que le « convivere » est consécutif à l'amitié; il la suppose donc déjà nouée et ne peut à aucun titre en constituer le fondement (*op. cit.*, p. 60). On a opposé à cette argumentation que la similitude formelle et la bienveillance mutuelle rendent seulement l'amitié possible, mais qu'elles ne la réalisent pas encore (Simonin, *loc. cit.*, pp. 77, 79). De plus, S. Thomas précise qu'il s'agit d'une « communicatio beatitudinis ». Or la béatitude pour S. Thomas est un acte, non un état ou une forme. Personne ne conteste d'ailleurs que la similitude ne soit le fondement de l'amour, mais c'est l'amitié comme telle, non l'amour, qui est ici en question. Cette interprétation, qui n'était pas absolument inconnue des anciens commentateurs (par ex. Pierre de la Palud [† 1342], *In 3 Sent.*, Paris, 1517, f° 166 r° : « cum ipso communicationem habemus secundum actus vitae contemplativae... circa Deum meditando, ipsum orando et ab ipso immediate influentias spirituales recipiendo »), peut s'autoriser de textes où le verbe « communicare » a incontestablement le sens actif (vg. 2a 2ae, q. 39, a. 1). Mais d'autres textes, et non des moindres, favorisent la thèse de la « communicatio », formelle (surtout : 2a 2ae, q. 25, a. 7 : « amicitia caritatis quae fundatur super communicationem donorum gratiae »). Il est donc impossible de réduire à une acception unique les termes de « communicatio » et de « communicare », tout autant que leurs équivalents chez Aristote. Dans sa description de l'amitié (2a 2ae, q. 23, a. 1) S. Thomas suit pas à pas la définition d'Aristote (*Ethic. Nic.*, 0 2; 1156, a. 4-5). Il semble donc difficile de considérer les termes « fundatur in aliqua communicatione » comme l'équivalent de μὴ λανθάνοντας. Ils correspondent plutôt au troisième membre de la définition aristotélicienne : ὅτ' ἕν τι τῶν εἰρημένων, termes qui désignent pour Aristote le bien, honnête, utile ou délectable, dans et pour lequel les amis s'aiment. La simple idée de similitude statique doit cependant être dépassée. Il s'agit plutôt d'une possession en commun, celle du bien divin de la béatitude : « cum homo per divinam gratiam admittitur in participationem coelestis beatitudinis fit quasi civis et socius illius beatae civitatis » (*De virt.*, q. 2, a. 2). De plus, la participation de la béatitude divine par la créature intellectuelle, participation qui constitue le fondement de l'amitié entre elle et Dieu, suppose une toute première communication active de la part de ce dernier : « est aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat » (2a 2ae, q. 23, a. 1). De ce point de vue génétique et non plus fondamental, l'idée de « communicatio » active reprend ses droits.

b) **La vertu de charité, son motif formel, son unité.** — Tandis que l'amitié humaine est plutôt une conséquence de la vertu qu'une vertu spéciale, l'amitié divine est une vertu distincte parce qu'elle se fonde sur la communication transcendante de la béatitude céleste et parce qu'elle s'oriente vers la fin également transcendante du bien divin (2a 2ae, q. 23, a. 3). Simple argument de convenance d'ailleurs, car on ne peut prétendre démontrer directement l'exigence d'une vertu infuse. Après le concile de Trente, on insiste sur la note théologique qui convient à la charité comme vertu créée. Vincent Ferre, par ex., considère comme de foi le caractère créé de la charité (« aliquid creatum in anima). Que la charité soit un habitus, ce serait là seulement une vérité certaine. La position de Pierre Lombard serait donc après le concile de Trente *erronée* et non pas hérétique (V. Ferre, *De virtutibus theologicis, de charitate*, q. 6; cf. J.-B. Gonet, *Clypeus Thom.*, tract. X, diss. 10, a. 2).

La vertu de charité peut être considérée comme une qualité permanente, comme la forme surnaturelle de la volonté humaine. On en étudie ainsi le développement et les degrés, les rapports avec les autres vertus. Nous l'envisagerons plutôt ici en tendance vers son objet. Nous avons déjà discerné à cet égard, même dans la simple bienveillance, un double élément, la personne aimée, le bien voulu à celle-ci. Ce double objet, quod et cui, suppose dans sa complexité et sa pluralité, une unique « raison d'aimer » qui puisse rendre compte de l'unité et de la simplicité du mouvement de l'amour. Cette unique raison d'aimer, motif formel de la charité, n'est autre que la bonté divine incréée : « una ratio diligendi principaliter attenditur a caritate quae est bonitas divina » (2a 2ae, q. 23, a. 5). De même que la vérité première est le motif de la foi (*non assentit alicui nisi quia est a Deo revelatum*, ibid., q. 1, a. 1), de même la charité théologale aime à raison du bien divin, Dieu et le prochain. Sans doute la bonté divine n'exclut pas les motifs secondaires (la reconnaissance par ex.). Mais, en tant même que secondaires, de tels motifs ne peuvent tenir le rôle essentiel et formel de « la ratio diligendi ». Parce que son motif formel est Dieu lui-même, la charité comme la foi et l'espérance est une vertu théologale : « innituntur Deo tanquam ratione formali qua tendunt » (Cajetan, *In 2m 2ae*, q. 23, a. 6). D'autre part, l'unité du motif de la charité, l'unique raison d'aimer qui la constitue en propre, entraîne l'unité de la vertu de charité. Notre amour du prochain ne réclame pas de vertu distincte parce que le bien divin est ici notre seule raison d'aimer : « ratio diligendi proximum Deus est » (2a 2ae, q. 25, a. 1).

Il importe d'interpréter d'une manière précise cette doctrine du motif purement divin et incréé des vertus théologales. L'ultime « raison d'aimer » purement divine se distingue sans peine de l'objet atteint sous son impulsion. Dieu n'est pas la seule personne aimée en charité. Si on considère d'autre part l'objet « quod » de l'amitié, le bien voulu à l'ami, la charité ne se limite pas à vouloir à Dieu sa béatitude incréée, nous aimons en charité notre béatitude à nous, participée et créée, de même que nous aimons la charité elle-même (2a 2ae, q. 25, a. 2). Ces termes de « ratio diligendi » prêtent de plus à une équivoque. Ils peuvent en effet être entendus du côté de l'objet aimé et tenir par rapport à lui le double rôle de cause formelle et de fin. Mais ils peuvent également désigner la cause matérielle et dispositive de l'amour « ex parte diligentis ». La bonté divine comme source de notre béatitude personnelle nous incite à aimer

Dieu, nous ne pourrions même l'aimer s'il n'était notre bien. Mais il s'agit là d'une « ratio cum qua », la charité dans sa tendance vers son objet n'est pas spécifiée par cette « raison d'aimer » (cf. Capréolus, *Defensiones*, in 3 Sent. d. 27, éd. Paban, t. 5, p. 466). Le « bonum divinum beatitudinis objectum », motif de la charité, n'englobe donc pas tout à la fois la source incréée de notre béatitude et la participation créée que nous en possédons. Il s'agit en effet de l'objet de la béatitude, non de notre possession subjective de celle-ci (béatitude formelle). Or Dieu seul est l'objet essentiel de la béatitude (1a 2ae, q. 2, a. 8). De la sorte le motif formel de la charité et l'objet essentiel de la béatitude coïncident, avec cependant cette différence que la charité atteint l'objet béatifiant sous la raison de bien, tandis que la béatitude, acte d'intellection, l'atteint sous la raison de vrai : « idipsum quod sub ratione veri est objectum beatitudinis sub ratione boni est objectum charitatis » (Gonet). On a fait encore remarquer que le motif formel de l'amour incréé, que Dieu a pour lui-même, est nécessairement divin. Or la charité est une participation formelle de cet amour incréé, elle doit donc être spécifiée par le même motif ultime, purement divin. Les termes de « bonum divinum, beatitudinis objectum », employés constamment par S. Thomas, ont fait jadis l'objet de controverses entre les commentateurs. Certains les ont entendus dans un sens large de telle sorte que les attributs, les relations subsistantes s'y trouvent renfermés, d'autres les entendaient au sens restreint du seul attribut de bonté, en tant que virtuellement distinct des autres attributs.

c) **Objet matériel de la charité. Ordre de la charité.** — Partout où elle rencontre la participation, au moins possible, de la béatitude céleste, la charité s'exerce. Elle s'étend donc aux anges (2a 2ae, q. 25, a. 1) et même aux pécheurs « in via » (*ibid.*, a. 6). Parce qu'elle approuve le jugement divin, la charité ne peut en revanche aimer la personne du démon. Elle ne peut lui vouloir le bien divin. Elle aime cependant la perfection naturelle du démon, parce que celle-ci est l'œuvre des mains de Dieu. De la sorte les damnés ne sont pas des amis, mais la chose de l'ami, « res Dei » (*ibid.*, a. 11). L'amour des ennemis n'a pas pour raison leur inimitié même, mais le bien naturel et divin qui est en eux (*ibid.*, a. 8). Quant au précepte de l'amour des ennemis, il nous oblige à leur égard à une dilection générale, celle que nous devons à tous les hommes, non à une dilection spéciale qui est seulement de conseil. Nous ne sommes pas tenus de faire pour eux ce que nous ne sommes pas tenus de faire pour tous. A l'égard de nous-mêmes la charité est une amitié proprement dite, tandis que dans l'ordre naturel l'amour de soi dépasse l'amitié, comme l'unité dépasse l'union, (*ibid.*, a. 4). Dans le cas de la charité il nous faut en quelque sorte passer par Dieu avant de nous atteindre nous-mêmes : « diligit se quis ex propria caritatis ratione ut amicum Dei » (Cajetan, in loc.).

La nécessité d'un *ordre* dans la charité dérive immédiatement de la pluralité des objets qu'elle atteint. C'est ici que S. Thomas rencontre le problème des rapports entre l'amour de Dieu et l'amour de soi dans la charité. L'amour de Dieu tend-il essentiellement à détruire notre tendance vers notre béatitude personnelle, à en supprimer le désir explicite? A l'extrême opposé, si nous aimons Dieu parce qu'il est notre bien, l'amour de Dieu ne sera-t-il pas subordonné à l'amour de soi comme un moyen à une fin? S. Thomas a expliqué le précepte de l'amour de Dieu super omnia, grâce au célèbre argument du tout et de la partie, inspiré sans doute d'Aristote (*Ethic. Nic.*, 0 14, 1161 b 17-19; cf. P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, t. 6, Heft 6, Munster, 1908, p. 24-29). La partie aime naturellement le bien du tout plus que son propre bien. Aussi la main s'expose-t-elle naturellement pour le salut du corps, comme le bon citoyen sacrifie sa vie pour le salut de la cité, non plus cette fois par une inclination naturelle (sur la valeur de ces exemples, cf. Cajetan, *In 1am*, q. 60, a. 5, n° 5; *In 2am 2ae*, q. 26, a. 3, n° 11). Par tout ce qu'elle est en effet, la partie appartient à un autre avant de s'appartenir à elle-même : « secundum ipsum quod est, alterius est ». Il existe de la sorte en toute créature une inclination naturelle à aimer Dieu plus qu'elle-même. Sans doute l'être créé n'est pas partie intrinsèque du bien divin incréé, comme la main est au contraire partie intrinsèque de l'organisme humain. Mais Dieu n'en est pas moins le « bonum universale », la source de toute bonté et de toute existence. Le désir de l'être en toute réalité créée suppose donc l'amour naturel du principe de tout l'être.

Cette inclination fondamentale, que la volonté libre peut dans une certaine mesure contredire (2a 2ae, q. 34, a. 1), la charité n'a pas à la corriger mais à la parfaire dans son ordre propre. Au lieu de trouver son fondement dans la « communicatio » de l'être naturel, la charité trouve le sien dans la béatitude. Cette doctrine permet de résoudre le problème de l'amour. Il est exact que nous aimons Dieu parce qu'il est notre bien. Il nous serait même impossible de l'aimer s'il en était autrement (cf. 1a, q. 60, a. 5, ad 2m). Toute puissance en effet tend vers un objet qui lui est immédiatement proportionné. L'appétit se porte vers son bien, non vers le bien (In *Ethic.*, lib. 8, lect. 2, n° 1554). Cette « coaptatio » nécessaire de l'objet à la puissance, qui écarte les excès de la conception « extatique », n'oblige pas pour autant à subordonner l'amour divin à l'amour de soi comme un moyen à une fin. Le bien du tout est en même temps le bien de la partie, mais la partie cesserait immédiatement d'être partie si elle ordonnait le bien du tout à elle-même, comme un moyen à une fin. Comme telle, la partie est pour le tout. C'est donc l'inverse qui se produit : « seipsam refert in bonum totius » (2a 2ae, q. 26, a. 3, ad 2m).

B. **LES ÉCRIVAINS SPIRITUELS.** — On se bornera à indiquer les maîtres spirituels antérieurs à la crise quiétiste qui ont parlé de la charité d'une manière particulièrement notable.

Les textes de Wichmann de Arstein, O. P. († 1277) posent déjà en termes nets le problème de la pureté de l'amour : « ... In amoris puritate, ut sicut nos deus diligit ab aeterno, nulla sua indigencia... ita et nos pure amemus non ad hoc ut per ipsum nostram indigentiam repellamus » (cf. F. Bünger, *Z. Mystik und Geschichte der märkischen Dominikaner*, Berlin, 1926, p. 33). — Guillaume Péraud († 1275) parle longuement de la charité dans sa *Summa aurea de virtutibus*, Venise, 1497. — Maître Eckart a écrit sur la charité un traité qui ne nous est pas parvenu (cf. *Opus tri-*

partitum, prol., éd. H. Bascour, 1935, p. 5). — J. Tauler dans son sermon pour l'Ascension (trad. Hugueny-Théry, sermon 18, t. I, p. 332) explique d'après Richard de S.-Victor les degrés de l'amour. Le commentaire du précepte suprême de la Loi introduit ailleurs une esquisse d'explication par les quatre causes (serm. 57, t. 2, p. 358). La matière de la charité, c'est notre cœur, notre âme, nos facultés. La forme de la charité n'est autre que l'amour. La fin consistera à aimer Dieu sans intermédiaire. Tauler ne semble pas s'être arrêté à l'idée d'amitié. A propos de l'ordre de la charité, on trouve chez le mystique rhénan une curieuse remarque. Dans un sermon qui concerne surtout l'activité extérieure de la charité (Sermon 76, pour le 22e dimanche après la Trin., t. 3, p. 226), Tauler considère comme louable de souhaiter à autrui le bonheur éternel avant de le désirer pour soi-même. Il semble bien viser un état habituel, non une velléité (« je ne puis faire autrement, déclare le saint ami de Dieu, que de souhaiter davantage et plus ardemment le royaume des cieux au prochain qu'à moi-même »). Le P. Hugueny considère avec raison une telle théorie comme singulière.

Parmi les écrits des mystiques italiens on doit signaler un sermon relatif à l'amour divin du Bx Jourdain de Pise († 1311), cf. A. Levasti, *Mistici del duecento e del trecento*, Milan-Rome, 1935, p. 477, et surtout l'admirable *Specchio della Croce* de Dominique Cavalca († 1342), *ibid.*, p. 531 seq. — S. Catherine de Sienne oppose l'amour mercenaire à l'amour filial (*Libro della divina dottrina*, c. 60. — Cf. R. Garrigou-Lagrange, *La charité d'après Ste Catherine de Sienne*, dans VS., avril 1936, t. 47, p. 29-45). L'amour mercenaire dans la pensée de la sainte s'identifie à la recherche des consolations sensibles, à l'amour-propre spirituel. Le progrès de l'amour filial tend à éliminer cette recherche. Cette destruction de l'amour-propre, spirituel est absolument différente de la destruction en quelque sorte ontologique, préconisée par les quiétistes. — Le Bx Jean Dominici († 1419) a écrit un long ouvrage sur la charité qui en considère plus les préceptes et la pratique que la nature (*Trattato de amore di carita*, Florence, 1595). — Dans son sermon 15 sur Michée (*Prediche*, Venise, 1540, f° 198. Ce sermon non encore paru dans l'édition Cognasso), Savonarole s'inspire au contraire directement de la pensée de S. Thomas sur la charité amitié. L'ami aime l'ami non pour son utilité propre, mais parce qu'il l'estime un autre lui-même (« perche tu lo estimi un altro te »). La manière dont fr. Jérôme entend la fameuse communicatio « est à noter ». « L'amitié, dit-il, se fonde sur le bien de la vertu » (in cosa virtuosa). Dans le *Triumphum Crucis* d'autre part, Savonarole explique le précepte de la charité. — On doit citer le discours prononcé à la sixième session du concile de Trente, le 13 janv. 1547, par Th. Stella O. P., évêque de Salpe (*Conc. Trid. nova coll.*, t. 5, Friburgi, 1911, p. 811-817). L'orateur développe ce thème original que la charité est en quelque sorte une victoire sur Dieu après avoir été une victoire sur nous-mêmes : « nostra charitate vincitur invictissimus ipse Deus ».

Les vues de L. Chardon († 1651) réclameraient une monographie spéciale. Chardon insiste sur les effets extatiques de l'amour. L'amour est un mouvement de la volonté vers la chose aimée; « ceux qui en (sont) touchez ne sont plus à eux-mesmes », mais à l'objet qui les ravit. Dieu lui-même est « ravy » par une force transportante et par une vertu « suressentiellement extatique sans pourtant bouger ou sortir de soy-mesme » (*La Croix de Jésus*, 1 Entr., ch. 19, Paris, 1647, p. 131). Par ailleurs Chardon a parlé en termes admirables de la charité comme amitié à propos de Marie. Marie trouvait ses complaisances dans les biens merveilleux dont la nature humaine de Jésus était enrichie. « Ce n'estoit pas un amour de concupiscence et de réflexion sur elle-mesme fondé sur le droit qu'elle avoit sur sa personne divine par les liens de sa maternité » (1 Entr., ch. 30, *ibid.*, p. 227). D'autre part l'amour de Marie était un amour souverain. Il était enfin un amour désintéressé : « elle ne s'est point du tout recherchée en l'amour incomparable de son Bienheureux enfant et les grandeurs qu'elle adorait sans cesse en lui, faisaient plus d'impression sur son esprit pour le toucher des vives flammes de charité que les faveurs singulières qui la rendaient Mère » (*ibid.*). — Avec les œuvres du P. Piny († 1709) nous touchons à la crise quiétiste. Elles présentent d'ailleurs des difficultés qui ne peuvent être résolues en quelques mots.

Aux commentateurs classiques de S. Thomas on peu ajouter Vincent Ferre († 1682) : *De virtutibus theologicis*, Rome, 1669. — Parmi les travaux modernes, on peut ajouter à ceux cités dans le cours de l'article : H.-D. Simonin, *Autour de la solution thomiste du problème de l'amour* (*Archives d'hist. doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. 6, 1931, p. 174-274). — H.-D. Noble, *La Charité* (*Somme Théologique de S. Thomas d'A.*, traduction et notes, Paris, 1936.

L.-B. Gillon, O. P.

2. FRANCISCAINS.

A. *Exposé théologique.* — B. *Les auteur spirituels.* — C. *La charité vertu propre de l'ordre franciscain.*

A. EXPOSÉ THÉOLOGIQUE. — Une étude sur la charité dans l'école théologique franciscaine doit surtout tenir compte des écrits de Duns Scot. C'est au Docteur Subtil en effet que les théologiens franciscains, depuis le XIVe siècle, se sont attachés de préférence. L'influence de saint Bonaventure, très forte sur la littérature ascétique et mystique, s'est exercée aussi sur les œuvres théologiques, d'une façon beaucoup moins accusée cependant que celle de Duns Scot. C'est donc surtout chez ce dernier que nous irons chercher les doctrines les plus caractéristiques de l'ordre.

a. **Définition et objet formel.** — Scot distingue deux amours qui tous deux tendent à Dieu et l'atteignent immédiatement : l'amour d'amitié et l'amour de convoitise. L'amour d'amitié, appelé aussi « affectio justitiae », aime Dieu en tant qu'il est bon en lui-même. L'amour de convoitise, ou « affectio commodi » aime Dieu en tant qu'il est le bien de celui qui aime. Ces deux mouvements de la volonté caractérisent respectivement la vertu de charité et la vertu d'espérance : l'espérance incline à l'acte d'amour de convoitise, la charité à l'acte d'amour d'amitié : « Hanc virtutem affectivam perficientem voluntatem in quantum habet affectionem justitiae, voco charitatem » (*Ox.*, III, d. 27, q. un., n° 2). Seul donc, l'amour d'amitié par lequel nous aimons Dieu indépendamment de toute relation aux créatures mérite proprement le nom de charité. L'objet formel de la charité, et c'est la bonté absolue

sans limites de Dieu (*l. c.*, n° 7). Dans le passage parallèle des *Reportata*, Scot va jusqu'à dire : l'amour que Dieu a pour lui-même et l'amour que nous lui portons ont même motif; si Dieu s'aime lui-même, ce n'est pas parce que il est à lui-même son propre bien, mais parce qu'il est simplement le Bien. Ainsi aimons-nous Dieu à cause de son absolue bonté (*Rep.*, III, d. 27, n° 7).

Scot nous apparaît donc comme un théoricien de l'amour le plus désintéressé. Le propre de la charité, dit-il en une phrase qui est à l'opposé de la formule bien connue de saint Thomas, est « tendere in objectum secundum se, etiamsi per impossibile circumscriberetur ab eo commoditas eius ad amantem » (*Ox.*, III, d. 27, q. un., n° 2). A-t-il même exagéré ce désintéressement et faut-il dire, avec R. Egenter (*Gottesfreundschaft...*, Augsbourg, 1928, p. 154), qu'il a probablement péché, comme plus tard Fénelon, « par un excès de charité »? Scot n'a pas mérité ce reproche. Si certaines de ses expressions peuvent paraître excessives, celle-ci par exemple : « ... Secundum rectam rationem quilibet debet velle non esse propter bonum divinum » (*Ox.*, l. c., n° 13), il faut les interpréter à la lumière de l'ensemble de sa doctrine. Or cette doctrine n'a rien de commun avec le quiétisme ou le semi-quiétisme. Les quelques remarques qui suivent le montreront suffisamment.

Et d'abord la perfection infinie de Dieu veut absolument que les hommes se sauvent et arrivent à la béatitude céleste. A cet impératif catégorique tous doivent se conformer pleinement. Nul ne peut donc se désintéresser de son salut. Et si d'après le Docteur Subtil et son école, il faut préférer sa propre non-existence à la non-existence de Dieu, il s'agit là d'une volonté purement hypothétique, non absolue. De plus si l'on se reporte au passage cité plus haut des *Reportata*, on voit que la pensée de Scot, si stricte sur la question de l'objet formel, se nuance ensuite par la considération de deux nouveaux aspects dont il faut tenir compte si l'on veut se faire une idée exacte de cette doctrine. Sur le premier de ces deux aspects, Scot s'exprime ainsi : « Secunda conditio (la première était, nous l'avons vu, la bonté absolue de Dieu), quae est accidentalis... praecedens actum amicitiae, est in Deo amor mei, in quantum scilicet diligit me prius creando et beatificando et prout est bonum meum... » (*l. c.*, n° 9). On voit par ce texte que l'école scotiste ne mésestime aucunement le motif d'aimer Dieu comme notre bien : cet amour constitue même, on l'a dit, l'acte d'espérance. Mais ce qu'il faut noter ici, c'est que cet appel à la bonté de Dieu envers nous, tout « accidentel » qu'il soit, tient cependant une telle place dans la conception scotiste que sans lui, dit le Docteur Subtil, il ne peut y avoir « perfectissima ratio diligibilitatis » (*ibid.*). Sans spécifier l'acte de charité, la considération de la bonté respective de Dieu semble bien nécessaire pour nous y entraîner. Le second aspect, pas plus que le premier, n'entre dans l'objet formel, mais comme il est toujours donné comme conséquence de l'acte de charité, ou en même temps que lui, on peut le considérer comme un motif de l'amour : c'est le bonheur qui naît pour nous de l'acte même de charité; Dieu alors est aimé en tant qu'il est atteint dans l'acte d'amour et qu'il est ainsi l'objet qui me béatifie actuellement (*ibid.*, n° 10). L'acte de charité proprement dit est donc comme inséparable de la considération de ma propre béatitude.

Il reste cependant que sur le point précis de l'objet formel, la doctrine de Scot reste très stricte, et permettrait de le ranger, ainsi que les docteurs franciscains qui se réclament de lui, parmi les tenants de la conception extatique de l'amour. Saint Bonaventure, lui, fait rentrer dans la définition de la charité, non seulement l'amitié pour Dieu, mais encore le désir de Dieu, désir qui se termine à Dieu lui-même et non pas à ses dons et qui nous fait aspirer à l'union avec lui (v. g., *III Sent.*, d. 26, a. 1, q. 1, ad 5). Quant à Richard de Middleton, il a touché, lui aussi, bien qu'indirectement, à cette fameuse question de l'amour pur. Il voit dans l'amour d'amitié l'acte principal de la charité et le plus noble (*III Sent.*, d. 27, a. 7, q. 2). L'amour de concupiscence y est ordonné comme à sa fin (*ibid.*). Ce dernier est d'ailleurs parfaitement légitime, bien plus, on ne peut aimer Dieu sans s'aimer soi-même, au moins « habitu », autrement on n'aurait pas la vertu de charité; et bien que l'on puisse aimer Dieu d'amitié « sans réfléchir explicitement sur soi-même dans le même acte »... « la perfection absolue de la charité consiste à s'aimer soi-même en même temps que Dieu » (E. Hocedez, *Richard de Middleton*, Louvain, 1925, p. 307).

b. **La charité, amitié entre Dieu et l'homme.** — Après ce qui vient d'être dit sur l'objet formel de la charité, on peut se demander si Duns Scot se range à l'avis de saint Thomas, qui aime à reconnaître, dans la charité, tous les caractères d'une véritable amitié entre Dieu et l'homme. Disons tout de suite que le Docteur Subtil ne pouvait guère refuser à la charité le nom d'amitié. Désintéressement et bienveillance réciproque en effet sont les conditions de toute amitié vraie; or ces deux conditions se trouvent réalisées, comme on l'a dit, dans la conception scotiste. De plus, Duns Scot, on le verra, identifie charité et grâce sanctifiante: il méconnaîtra donc moins qu'un autre l'état d'amitié qui résulte, entre l'âme du juste et Dieu, de la possession de la grâce. Il déclare donc : « Je concède que la charité peut être appelée proprement une amitié » (*Ox.*, III, d. 27, q. un., n° 20). Cependant l'amitié, au sens strict et aristotélicien du mot, exige l'égalité entre les amis. Or, nous dit Duns Scot, cette égalité fait défaut entre Dieu et les êtres créés. Aussi lorsqu'on parle de nos rapports avec Dieu, étant donné tous les titres que Dieu a à notre amour, il faut plutôt parler de « superamicitia » (*ibid.*).

c. **La charité identifiée avec la grâce sanctifiante.** — Il faut revenir maintenant sur un point tout à fait caractéristique de la doctrine scotiste : l'identification de la charité avec la grâce sanctifiante. On s'accorde en effet, dit le Docteur Subtil, à reconnaître à la grâce et à la charité des prérogatives identiques: elles sont toutes deux la forme des vertus et ni l'une ni l'autre ne peut être informe; l'une et l'autre unit à la fin dernière aussi parfaitement qu'on peut l'être ici-bas... Et comme, par ailleurs il ne faut pas multiplier les êtres sans nécessité, il reste à ne voir, dans la grâce et dans la charité qu'un seul et même habitus (*Ox.*, II, d. 27, q. un., n° 4).

Il y a cependant, entre la grâce et la charité une distinction formelle (voir DTC., art. *Duns Scot*, col. 1901). Bien que saint Bonaventure se range parmi ceux qui mettent entre la grâce et la charité une différence essentielle (voir t. I, col. 1782), l'opinion de Duns Scot

a été adoptée par la plupart des docteurs franciscains (Cf. E. Longpré, *La philosophie du Bx Duns Scot*, p. 150, Paris, 1924). Déjà Richard de Middleton penchait, lui aussi, vers l'identification : il préférait dire « magis assentio » que la grâce ne différait de la charité que par une relation (*Quaest. disp.*, q. 32; *II Sent.*, d. 26, a. 1, q. 1).

d. **Objet matériel de la charité.** — La vertu de charité a Dieu comme objet propre. Mais nous ne pouvons pas aimer Dieu sans vouloir en même temps qu'il soit aimé des autres hommes. Dieu est le bien de tous en effet, et notre amour serait désordonné si nous voulions que Dieu devint le bien d'un seul à l'exclusion des autres; de plus, et surtout, « celui qui aime parfaitement veut que son ami soit aimé » (*Ox.*, III, d. 28, q. 1, n° 2); l'amour du prochain consiste donc en ce que nous désirons que le prochain aime Dieu, et non pas à cause du prochain lui-même mais pour Dieu, pour que Dieu reçoive toute la gloire due à sa perfection absolue. Dieu est ainsi l'objet principal et direct de notre amour; le prochain n'est aimé qu'à la façon d'un objet intermédiaire et comme par un acte réflexe; mais comme les actes directs et les actes réflexes relèvent du même habitus, c'est par le même habitus de charité que nous aimons Dieu et le prochain (*ibid.*, n° 3). Ce qui est vrai de l'amour du prochain l'est aussi de l'amour que nous nous portons à nous-mêmes. La raison de l'unité spécifique de la charité pour Duns Scot, n'est donc pas, comme pour saint Thomas ou saint Bonaventure, la divine bonté en tant qu'elle est notre objet de glorification dans la béatitude éternelle, béatitude dont le prochain est ou peut devenir participant (Sur la pensée de S. Thomas, voir Card. Van Roey, *De virtute caritatis*, Mechliniae, 1929, p. 278-289, et sur celle de saint Bonaventure, I. Kaup, *Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Hl. Bonaventura*, Munster i. W., 1927, p. 61).

e. **Place de la charité dans la vie surnaturelle.** — On a déjà vu (art. BONAVENTURE (Saint), t. 1, col. 1783) la place assignée à la charité par le Docteur Séraphique dans le train des vertus. Tous les docteurs franciscains s'accordent avec saint Bonaventure pour reconnaître à la charité le rôle primordial de reine des vertus. « Etiam potest dici virtutum imperatrix, dit saint Bernardin de Sienne, quia ipsa imperat omnibus aliis virtutibus » (*Quadragesimale de Evangelio aeterno*, sermo 3, *De excellentia divini amoris*, a. 2, cp. 2, dans *Opera*, Lugduni, 1650, t. 2, p. 18). Et Duns Scot : « Si sola charitas respicit finem ultimum immediate, aliae virtutes non erunt ad finem ultimum nisi mediante charitate, sine qua non possunt sic ordinari » (*Ox.*, III, d. 36, q. un., n° 26). On ira même jusqu'à dire qu'il n'y a vraiment qu'une seule vertu dont toutes les autres ne sont que des manifestations : « Caritas est una virtus in se omnem habens virtutem, sed propter diversos effectus ejus, ex diversis extrinsecis occasionibus vel causis illatis quibus se vel contra malum, opponit, vel ad bonum extendit, diversa officia vel nomina sortitur » (David d'Augsbourg, O. F. M., *De exterioris et interioris hominis compositione libri tres*, Ad Claras Aquas, 1899, p. 226 svv.).

A cette question de la charité reine des vertus est intimement jointe la question de la charité essence de la perfection qui sera plus amplement traitée à l'article PERFECTION. Rappelons seulement ici que plusieurs franciscains de la fin du XIIIe siècle et du commencement du XIVe, connus sous le nom de Spirituels et parmi lesquels se distingue Ubertin de Casale, placèrent l'essence de la perfection dans la pauvreté (Voir par exemple Ubertin de Casale, *Arbor vitæ crucifixæ Jesu*, Venetiis, 1485, lib. 5, cp. 3). Jean XXII écrivit contre eux la bulle *Ad Conditorem* du 8 décembre 1322, dans laquelle il enseignait que la perfection chrétienne consiste principalement et essentiellement dans la charité (J. de Guibert, *Documenta...*, Romae, 1931, n° 266). D'ailleurs l'ensemble des auteurs franciscains depuis le XIIIe siècle n'ont pas tenu d'autre doctrine. Outre les arguments apportés par le commun des auteurs, ils font valoir que la volonté tenant la première place parmi les facultés de l'homme, la perfection doit consister dans une vertu de la volonté; or parmi les vertus qui ont leur siège dans la volonté, la plus parfaite est la charité (voir Duns Scot, *Ox.*, III, d. 26, q. un., n° 17).

f. **L'acte de charité.** — **1) De quelle manière les auteurs franciscains entendent-ils l'obligation d'aimer Dieu « super omnia »?** — S. Bonaventure entend cet amour d'un amour d'estime : nous devons préférer Dieu à nous-mêmes et à tout bien créé; mais il n'est pas requis d'aimer Dieu super omnia *intensive*, c'est-à-dire d'un amour plus véhément et plus ardent que celui par lequel nous nous aimons nous-mêmes (*I Sent.*, d. 17, p. 1, a. un., q. 1, ad 9; *III Sent.*, d. 29, a. un., q. 2; *IV Sent.*, d. 16, p. 1, a. 2, q. 1, f. 3 et 6, et p. 2, a. 3, q. 1, ad 4). L'amour de Dieu doit cependant être plus intense que celui du prochain (*III Sent.*, d. 27, a. 2, q. 3, f. 3, et q. 4, arg. 4; *IV Sent.*, d. 16, p. 1, a. 2, q. 1, f. 3). Pour Scot, nous sommes tenus d'aimer Dieu super omnia « extensive », c'est-à-dire qu'il faut préférer la non-existence de toutes choses à la non-existence de Dieu : rien en effet ne peut être estimé au-dessus de Dieu. Nous sommes tenus également d'aimer Dieu super omnia « intensive », c'est-à-dire d'un amour qui « ex majori affectu vult Deo bene esse quam alicui alteri » (*Ox.*, III, d. 27, q. un., n° 16). Mais comment faut-il entendre « ex majori affectu »? Certains distinguent entre la force de l'amour et sa ferveur ou sa tendresse et disent : Dieu doit être aimé super omnia d'un amour plus fort mais non d'un amour plus fervent. Le Docteur Subtil rejette cette distinction. Il n'y a pas lieu ici de comparer fermeté et tendresse. Il s'agit d'un amour raisonnable et enraciné dans la volonté; un tel amour est indépendant de la ferveur sensible, et lorsqu'on parle d'aimer Dieu, il ne peut s'agir que de l'aimer plus fortement que tout le reste. « Solum hoc magis diligitur, quod firmius diligitur ». La tendresse et les douceurs, lorsqu'elles sont données, n'augmentent pas l'amour; ce sont des passions de la partie sensible dont Dieu se sert pour encourager et soutenir les débutants (*ibid.*, n° 17). Ainsi donc «...dico *majori* simpliciter quia scilicet magis repugnat effectui opposito ». Ce commandement de l'amour de Dieu super omnia peut être rempli ici-bas mais non selon toutes ses conditions : jamais en effet nous n'arriverons à rassembler à tel point les forces de notre âme que notre volonté puisse se porter de toute sa puissance vers le terme assigné (*ibid.*).

La question des rapports de la charité avec le mérite sera traitée ailleurs (voir art. MÉRITE).

2) Acte de charité et béatitude. — Rappelons en terminant que selon les docteurs franciscains en général, la béatitude céleste consiste formellement non dans un acte de l'intelligence, comme le veut saint Thomas, mais dans un acte de la volonté, autrement dit dans l'acte d'amour de Dieu, la vision de Dieu n'étant qu'une condition préalablement requise. Seule en effet la volonté atteint pleinement et parfaitement l'objet béatifiant. L'acte d'intelligence n'unit à la chose connue que pour autant qu'elle est dans le sujet connaissant. L'acte de volonté au contraire unit à la chose telle qu'elle est en elle-même (cf. *Ox.*, IV, d. 49, q. 3 et 4). C'est donc par la volonté que le bienheureux adhère définitivement à Dieu. Cet acte de volonté n'est ni le désir qui précède la possession du bien, ni la joie qui en est la conséquence, mais la « fruitio simpliciter », qui « nihil dicit nisi actum inhaerendi objecto propter se » (*Ox.*, I, d. 1, q. 5, n° 3).

B. LES AUTEURS SPIRITUELS. — Dans tout ce qui précède nous n'avons mis à contribution la plupart du temps que les grands théologiens de l'ordre. Si l'on voulait faire une étude plus détaillée de la charité dans l'école franciscaine, il faudrait encore se reporter aux auteurs spirituels dont les œuvres nous offrent des développements considérables sur l'amour de Dieu. Nous devons nous contenter ici d'en signaler quelques-uns.

A la suite de saint François dans les *Opuscules* duquel on trouve les exhortations les plus pressantes à la charité (Voir par exemple le ch. 23 de la 1ère Règle), citons : Bx Aegidius, *Dicta*, Ad Claras Aquas, 1905, cp. 3. — David d'Augsbourg, † 1272, *De exterioris et interioris hominis compositione*, écrit vers 1241, et dont l'influence fut très étendue, Quaracchi, 1889, lib. 3, processus 6, cp. 31-36. — La Bienheureuse Angèle de Foligno, † 1309, *Le Livre de l'Expérience des vrais fidèles*, éd. M. J. Ferré, Paris, 1927, où la bienheureuse a exprimé l'amour passionné qui fut le tout de sa vie et de sa pensée; voir par exemple les pages 87, 157, 287, 339, 395, 423, 463. — Le Bx Raymond Lulle, † 1315, *Le Livre de l'Ami et de l'Aimé*, écrit probablement entre 1276 et 1278, traduit du catalan par M. André, Paris, 1921. — Saint Bernardin de Sienne, † 1444, *Quadragesimale de Evangelio Aeterno*, sermones 1 à 5, dans *Opera*, Lugduni, 1650, t. 2, p. 8-35. — Henri Harphius, † 1478, *Theologia mystica*, Cologne, 1538, surtout lib. 1, part. 2, cp. 89-107, et lib. 3, part. 5. — Diego de Estella, *Meditaciones devotisimas del amor de Dios*, Salamanca, 1576, dont on a dit qu'elles étaient elles aussi, à leur manière, un « Livre de l'Ami et de l'Aimé ». — Jean des Anges, † 1609, *Triumphos del Amor de Dios*, Medina del Campo, 1590, et *Lucha espiritual y amorosa entre Dios y el alma*, Madrid, 1600. — Vén. Barthélémy Cambi de Salutio, † 1617, dont toute la doctrine ascétique est commandée par l'amour, *Scuola del divino amore*, Milano, 1609; *Inventioni d'amore*, Venetia, 1611. Parmi les grands capucins du XVIIe siècle, qu'il suffise de nommer Laurent de Paris, *Le Palais de l'Amour divin*, que saint François de Sales a loué, Paris, 1614; Léandre de Dijon, *L'Idée parfaite de l'Amour*, Paris, 1661; Constantin de Barbançon, *Les secrets Sentiers de l'Amour divin*, Cologne, 1623, Paris-Tournai, 1932. — Mentionnons enfin Boniface Maes, récollet, *Theologia mystica seu spiritualis*, trad. M. Lekeux, O. F. M., Paris, 1926, disp. 1, quaest. 1. — Avrillon, minime, *Sentiments sur l'amour de Dieu ou les trente amours sacrés pour chaque jour du mois*, Paris, 1763.

C. LA CHARITÉ, VERTU PROPRE DE L'ORDRE FRANCISCAIN. — L'auteur de la *Meditatio pauperis in solitudine*, écrivait déjà que c'était par l'acte de charité parfaite que le frère mineur honorait Dieu principalement (*Meditatio pauperis in solitudine*, éd. F. M. Delorme, O. F. M., Ad Claras Aquas, 1929, p. 116). Sans doute toutes les écoles catholiques reconnaissent dans la charité le principal élément de la vie spirituelle, mais aucune n'a insisté sur l'importance de cette vertu comme l'école franciscaine qui est, à un titre privilégié, l'école de la charité (voir J. Heerinckx, *De momento caritatis in spiritualitate franciscana*, dans *Antonianum*, 1938, p. 482 et svv.).

Cette orientation si nette, l'ordre la doit avant tous à son fondateur. Dans l'expérience de saint François se trouvent préfigurées, dès le début, les grandes lignes de la spiritualité franciscaine. Or ce qu'il y a de plus caractéristique dans l'âme de saint François, c'est un amour dont on connait assez la véhémence et qui s'exprimait dans ces mots répétés à satiété : « Mon Dieu et mon tout ». On sait aussi que cet amour se portait de préférence sur l'humanité du Christ et du Christ pauvre et souffrant, à tel point que la pauvreté elle-même où certains ont voulu voir la caractéristique de l'ordre ne s'explique qu'à la lumière de l'amour passionné que saint François portait au Christ et qui exigeait l'imitation aussi parfaite que possible (J. Heerinckx, *l. c.*, p. 479). Enfin saint François ne séparait pas l'amour du prochain de l'amour de Dieu : tous les hommes faisant partie de la même famille étaient aimés comme des frères. Il n'était pas jusqu'aux animaux et aux créatures inanimées qui n'eussent leur part de cet amour.

L'exemple du patriarche d'Assise avait fixé à l'ordre l'idée directrice et les principes auxquels il devait rester fidèle au cours de son développement. L'enseignement théologique lui-même fut profondément imprégné de cet esprit. C'est l'amour qui est au centre de la synthèse élaborée par les docteurs franciscains. La conception même que l'on se fait de la théologie est très significative : elle est moins une science spéculative qu'une science affective et pratique toute ordonnée à l'amour (voir S. Bonaventure, *I Sent.*, proem., q. 3, 1, 13, et Duns Scot, *Ox.*, prol., q. 4, n° 1). Dieu est défini comme la charité subsistante plutôt que comme « l'Esprit ». « Deus est formaliter caritas » (*Rep.*, II d. 27, q. un., n° 3). Toutes les opérations de Dieu ad extra sont considérées comme des œuvres d'amour : Dieu s'aimant lui-même veut qu'il y ait avec lui d'autres êtres à l'aimer « secundo vult alios habere condiligentes » (*Ox.*, I, d. 17, q. 3, n° 31; cf. *Rep.*, II, d. 27, q. un., n° 3). Et si Dieu décide l'Incarnation c'est avant tout parce qu'il veut être aimé par un être qui lui donne le plus grand amour (*Rep.*, ibid.). L'Incarnation aurait donc eu lieu même si Adam n'avait pas péché (Sur le motif de l'Incarnation selon Scot et l'école franciscaine, voir P. Raymond, O. M. Cap., *Le motif de l'Incarnation, Duns Scot et l'école scotiste*, dans *Études Franciscaines*, t. 28, 1912, p. 186-201, 313-331).

Les êtres créés eux-mêmes sont considérés principalement sous l'aspect de bien et c'est dans le bien que l'on place leur essence. D'où le volontarisme, c'est-à-dire la doctrine qui donne à la volonté le

primat sur l'intelligence dans la possession de l'être. Car bien que l'acte d'amour ne puisse se produire sans quelque connaissance, cependant, pour S. Bonaventure et les mystiques franciscains, l'amour s'étend plus loin que l'intelligence : « car, alors que notre faculté de connaître ne peut poursuivre l'être jusqu'à le voir, notre amour peut le poursuivre en tant que bien jusqu'à le toucher » (E. Gilson, *La philosophie de S. Bonaventure*, Paris, 1924, p. 443).

Quant à la spiritualité franciscaine elle sera étudiée dans un article spécial. Il ne s'agit ici que de mettre en lumière la place centrale que tient l'amour dans cette spiritualité. Qu'il s'agisse d'ascèse, ou de prière, ou de contemplation, le caractère affectif est surtout prédominant. C'est l'amour qui commande la lutte contre les tendances mauvaises et qui rend aisé l'exercice des vertus (voir S. Bonaventure, *De triplici via*, cp. 2, n° 11). Un acte de charité affective envers Dieu, telle nous apparaît l'oraison franciscaine : la méthode de S. Pierre d'Alcantara, la plus en usage dans l'ordre, fait aux affections la plus grande place. On cherchera même humblement les consolations spirituelles, non pour elles-mêmes mais comme un moyen d'aimer Dieu. Loin de déprécier en effet les puissances du sentiment, les maîtres franciscains les utilisent hardiment pour le progrès vers la perfection. La piété franciscaine apparaît toute imprégnée de tendresse. Et sans doute l'amour doit être avant tout dans la volonté, mais il est normal et souhaitable qu'il ait son contre-coup dans le cœur et la sensibilité (voir, par exemple, David d'Augsbourg, *l. c.*, p. 225). On comprend dès lors que la charité ait plus particulièrement pour fruit cette joie spirituelle où l'on s'accorde à reconnaître un des traits les plus originaux de l'âme franciscaine.

C'est encore la charité qui achemine vers les états mystiques, et parmi les dispositions requises pour recevoir de Dieu la grâce de la contemplation, la charité tient la première place (voir S. Antoine de Padoue, *Sermones Dominicales et in Solemnitatibus*, éd. Locatelli, Padoue, 1895, p. 551 ; David d'Augsbourg, *Septem gradus orationis*, éd. J. Heerinckx, dans RAM., t. 14, 1933, p. 166 ; S. Bonaventure, *Itinerarium mentis ad Deum*, prol., n° 3). La contemplation elle-même consiste plus dans un acte de charité formé par la volonté que dans un acte d'intelligence (D. Dobbins, O. M. Cap., *Franciscan mysticism*, New-York, 1927, p. 151 ; J.-F. Bonnefoy, *Une Somme bonaventurienne de Théologie mystique, le « de Triplici Via »*, Paris, 1934, p. 74-81 ; Duns Scot, *Ox.*, IV, d. 17, q. un., n° 25 ; *Rep.*, III, d. 7, q. 3, n° 15 ; et DS., art. BONAVENTURE (saint), t. I, col. 1828 svv.). Enfin la contemplation passive naît immédiatement du don de sagesse qui est principalement affectif et perfectionne la vertu de charité (J.-F. Bonnefoy, *Le Saint-Esprit et ses dons...*, Paris, 1929, p. 186-193, 220 svv.).

E. Smeets, O. F. M., art. *Bonaventure (saint)*, DTC., col. 977-82. — P. Raymond, O. M. Cap., art. *Duns Scot*, DTC. — Fr. Imle, *Franziskaner Ordensgeist und franziskanische Ordenstheologie*, dans *Franziskanische Studien*, t. 6, 1919, p. 81-106 ; *Der Geist der heiligen Franziskus und seiner Stiftung*, Mergentheim, 1921. — M. Schneiderwirth, O. F. M., *Referate über das Wesen des Franziskusgeistes und franziskanischer Aszese*, dans *Vita Seraphica*, t. 5, 1924, p. 41-47. — Th. Soiron, O. F. M., *Die franziskanische Frömmigkeit*, ibid., p. 47-53. — E. Longpré, O. F. M., *La philosophie du B. Duns Scot* (extr. des *Études Franciscaines*), Paris, 1924, p. 139-60. — *The Franciscan Educational Conference, Report of the eight annual meeting*, Washington, 1926. — Ubald d'Alençon, O. M. Cap., *L'âme franciscaine*, 3e éd., Paris, 1926. — E. Schlund, O. F. M., *Die religiöse Gedankenwelt des heiligen Franziskus*, dans ZAM., t. 1, 1926, 301-11 ; *Franziskanische Weise zu beten*, München, 1926. — J. Klein, *Die Charitaslehre des Johannes Duns Skotus* dans *Franziskanische Studien*, Beih. 11, Münster i. W., 1926. — H. Felder, O. M. Cap., *Die Ideale des hl. Franziskus von Assisi*, 3e éd., Paderborn, 1927. — E. Gilson, *La philosophie franciscaine* dans *Saint François d'Assise*, Paris, Droz, 1927, p. 148-175. — E. Schlund, *Das religiöse Wollen des hl. Franziskus*, dans ZAM, II, 1927, p. 17-33. — J. Kaup, O. F. M., *Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des hl. Bonaventura* (dans *Franziskanische Studien*, Beih. 12), Münster i. W., 1927. — P. Gratien, O. M. Cap., *Saint François d'Assise, sa personnalité, sa spiritualité*, Paris, 1928. — J.-Fr. Bonnefoy, O. F. M., *Le Saint-Esprit et ses dons selon saint Bonaventure*, Paris, 1929, p. 72 sv., 190-204. — L. Bracaloni, O. F. M., *Le caratteristiche della spiritualita francescana*, dans *Studi Francescani*, t. 27, 1930, p. 1-30 ; *La carita caposaldo della spiritualita francescana e cristiana*, *ibid.*, p. 357-380 ; *La spiritualita francescana*, *ibid.*, t. 31, 1934, p. 129-147. — D. Scaramuzzi, O. F. M., *La dottrina del B. G. Duns Scoto nella predicazione morale, ascetico-mistica di S. Bernardin da Siena*, dans *Studi Francescani*, t. 27, 1930, p. 114-140. — J. de Guibert, *Étude de théologie mystique*, Toulouse, 1930, p. 239-281. — A. de Acerin Jauregui, O. F. M., *Metodo de la oracion serafica o afectiva y sintesis de los otros metodos*, Guadix, 1930. — St. Grünewald, O. M. Cap., *Franziskanische Mystik*, München, 1932. — J. Reuss, *Die theologische Tugend der Liebe nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie*, t. 58, 1934, p. 1-39, 208-242. — V.-M. Breton, O. F. M., *La spiritualité franciscaine*, Paris, 1935. — F.-M. Beauchemin, O. F. M., *Le savoir au service de l'amour* (coll. *Pax et Bonum*), 2e éd., Paris, 1935.

† Jacques HEERINCKX, O. F. M.

3. LES AUTEURS SÉCULIERS DU XIVe ET DU XVe SIÈCLE

Ils se rattachent dans l'ensemble à la tradition de Scot et d'Occam, qu'ils sont cependant loin de suivre aveuglément.

A. *Nature de la charité.* — B. *Unité de la vertu de charité.* — C. *Ordre de la charité.*

A. NATURE DE LA CHARITÉ. — ***a)* Elle est une vertu infuse.** — Qu'est la charité qui est donnée aux amis de Dieu, se demande Pierre d'Ailly, faisant allusion au texte de saint Paul : « Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum » (*Rom.*, 5,5) ; faut-il l'identifier avec la personne du Saint-Esprit? Non, répond-il : on peut distinguer un double amour de Dieu (dilectio Dei), un amour incréé, qui est Dieu, et un amour créé, qui n'est pas Dieu mais un don de Dieu, une qualité infuse (qualitas infusa menti), une forme existant en nous, une vertu. Absolument parlant (de potentia absoluta Dei), les amis de Dieu pourraient recevoir le Saint-Esprit sans ses dons, ou réciproquement. En fait (de lege ordinata), ils reçoivent à la fois l'Esprit-Saint et la charité. L'un et l'autre, bien qu'en des sens divers, nous font aimer Dieu et le prochain : la charité, dilection créée, est la source formelle de notre amour (dilectio qua, id est per quam formaliter diligimus) ; l'Esprit-Saint, dilection incréée, en est la source causale (dilectio qua, id est propter quam diligimus causaliter). A l'aide de cette distinction, Pierre d'Ailly pense pouvoir donner « non pas selon Scot, mais selon

l'esprit de saint Augustin », une interprétation des fameux textes du *De Trinitate* (lib. 8, cp. 6-7) desquels Pierre Lombard croyait devoir conclure que l'amour par lequel nous aimons Dieu et le prochain n'est autre que l'Esprit-Saint (*In I Sent.*, d. 14, q. 9).

Nicolas de Cuse admet, lui aussi, les deux sens du mot charité. La charité, dit-il, est l'Esprit-Saint, en ce sens que l'Esprit est l'amour personnel du Père et du Fils, et qu'il est la cause efficiente, exemplaire et finale de l'amour gratuit qui nous fait aimer Dieu et le prochain; mais on entend aussi quelquefois la charité au sens formel, comme une qualité inhérente à l'âme, un habitus, elle est alors l'habitus vertueux qui nous fait aimer Dieu et le prochain. « Charitas quandoque sumitur formaliter, per modum inherentiae, et sic charitas dicitur virtutis habitus in anima, quo diligimus Deum et proximum » (Sermon *Fides autem catholica*, p. 386-387. Le texte imprimé porte : « per modum qualitatis acquisitae »; nous l'avons corrigé d'après le ms. du Vatican).

Gabriel Biel s'inspire directement de Pierre d'Ailly pour rejeter l'opinion de Pierre Auriol selon laquelle il existerait une forme créée, sorte d'amour habituel de Dieu qui nécessairement (ex natura rei) rendrait l'âme chère à Dieu. A ne considérer que la puissance absolue de Dieu, estime-t-il (de potentia absoluta), quelqu'un peut être agréable à Dieu sans aucune forme inhérente à l'âme; mais en fait (de lege ordinata), nul ne peut l'être sans posséder une qualité infuse, parce que l'Esprit-Saint, don incréé, en se donnant à l'homme, orne toujours son âme d'un don créé qui la fait adopter comme épouse de Dieu : la charité (*In I Sent.*, d. 14, q. 2).

b) **Cette vertu n'est pas distincte de la grâce.** — On a pu le remarquer : ce que Pierre d'Ailly et Biel disent des effets de la charité s'applique aussi à ce que nous appelons la grâce sanctifiante. En réalité, pour ces deux auteurs, comme pour Scot, charité et grâce ne font qu'un. Pierre d'Ailly parle de la « caritas gratum faciens » (*l. c.*); Biel de la « gratia gratum faciens, quae est sola charitas » (*In I Sent.*, d. 14, q. 2, cf. dist. 26, q. 2 : « sine charitate et gratia quae pro eodem habeo »). La même identification se retrouve sous la plume de Gerson : « donum charitatis seu gratiae gratum facientis » (*De vita spirituali animae*, édit. du Pin, t. III, col. 30 A); « charitas, alio nomine gratia Dei appellata » (*Sermon sur saint Antoine*, t. III, col. 1380). Elle est implicitement contenue dans la phrase de Jean Courtecuisse : « Quiconque a la charité plaît à Dieu, parce que la charité rend celui qui la possède agréable à Dieu » (*De fide et ecclesia...*, dans les œuvres de Gerson, t. I, col. 810), et Nicolas de Cuse l'admet expressément quand il écrit : « per gratiam gratum facientem, scilicet charitas » (Sermon *Paraclitus autem Spiritus*, p. 420).

c) **Amour d'amitié et amour de concupiscence.** — L'expression « amour de bienveillance » ne se rencontre pas chez les auteurs que nous avons cités. Pierre d'Ailly oppose à l'amour de concupiscence l'amour d'amitié; il appelle l'acte du premier un acte d'espérance, celui du second un acte de charité : « Actus amoris amicitiae est actus caritatis et actus amoris concupiscentiae est actus spei » (*In III Sent.*, q. 1). Cela ne l'empêche pas de faire de la charité la source du désir de Dieu et de lui assigner le domaine de l'appétit concupiscible : « Caritate desideramus...; caritas est ordinatio volitionis in concupiscibili » (*Speculum considerationis*, cp. 2).

Gerson distingue trois sortes d'amour de Dieu : l'amour servile, inspiré par la crainte de l'enfer; l'amour mercenaire, inspiré par le désir de la récompense éternelle; et l'amour filial ou plus que filial, qui unit l'âme à Dieu comme l'ami à l'ami ou même comme l'épouse à l'époux (*Theol. myst. pract.*, t. III, col. 401-402).

Selon Nicolas de Cuse, la charité est une amitié, mais une amitié bien supérieure aux amitiés morales. Celles-ci unissent les hommes en vue d'un bien honnête, délectable ou utile, « propter communicationem politicam »; celle-là réalise l'union « in communicatione divina et beatifica », parce qu'elle est une participation du don incréé, c'est-à-dire du Saint-Esprit. Quant à l'amour de concupiscence, le cardinal l'oppose à l'amour de jouissance, en les rattachant tous deux à la charité. La charité, dit-il, réalise une douce union d'amour avec Dieu, c'est l'amour de jouissance, « amor fruitivus »; elle fait désirer le servir de toutes ses forces, c'est l'amour de concupiscence, appelé aussi amour opératif et pratique, « dicitur amor divinae concupiscentiae, quia concupiscit Deo servire, seu vocatur operativus seu practicus » (*Sermon cité*, p. 420).

G. Biel oppose, deux par deux, l'amour affectif et l'amour effectif, division assez impropre, avoue-t-il, parce que le second n'est qu'un effet du premier; l'amour de complaisance et l'amour de désir; l'amour d'amitié et l'amour de concupiscence; mais il ajoute à ce dernier groupe un amour que, faute d'un meilleur terme, il appelle « à la fois d'amitié et de concupiscence ». Par l'amour d'amitié, on aime un objet pour lui-même, sans autre acte préalable de volonté. L'amour de concupiscence, par lequel on aime un objet pour un autre « propter aliud », est engendré par un acte antérieur de volonté; il suppose un amour d'amitié dont il dépend comme de sa cause effective. Mais il arrive qu'on aime un objet pour un autre, et en même temps cet autre pour lui-même; cet amour unique porte une double dénomination à cause de ses deux objets : c'est l'amour « à la fois d'amitié et de concupiscence » (*In I Sent.*, d. 1, q. 5). Pour Biel comme pour Pierre d'Ailly, l'amour d'amitié est l'acte propre de la charité envers Dieu, tandis que l'amour de concupiscence par lequel nous aimons Dieu comme notre bien est un acte d'espérance (*In III Sent.*, d. 28, q. 1).

d) **Amour pur et désintéressement.** — Sur la nécessité de l'amour désintéressé, Pierre d'Ailly est d'accord avec saint Bernard dont il cite la formule : « Non sine praemio diligitur Deus, etsi absque intuitu praemii diligendus sit ». Dieu doit être aimé pour lui-même, « propter Deum », ce *propter* signifiant à la fois la cause efficiente, « causa efficiens motiva », et la cause finale, « causa finalis » de notre amour. Plus précisément, il doit être le motif unique ou principal de l'amour, en raison de sa suprême bonté; il doit être aussi la fin principale et ultime de l'amour parce qu'il est la fin dernière de la créature. L'amour par lequel on rapporterait Dieu à autre chose serait un amour de concupiscence, non un amour d'amitié; et par rapport à Dieu tout amour de concupiscence est illicite, parce que cet amour présuppose un amour plus fort, un amour d'amitié portant sur un autre objet. En d'autres termes, aimer Dieu en le rapportant à une fin autre que lui serait vouloir « uti fruendis

et frui utendis », ce que saint Augustin qualifie de « maxima perversitas ». Pierre d'Ailly déclare être d'accord avec Grégoire de Rimini pour rejeter l'opinion d'un docteur qui soutenait la licéité de « certain usage de Dieu ».

Ce n'est pas à dire qu'il ne soit permis d'aimer Dieu pour des motifs autres que sa suprême bonté, pourvu que ceux-ci ne paraissent qu'au second plan; les bienfaits de Dieu : création, rédemption, salut, portent en effet à l'aimer davantage, et « il serait trop dur de considérer comme un péché » le fait de s'appuyer sur eux. Ce n'est pas à dire non plus qu'on ne puisse aimer Dieu pour une fin autre que lui, car si évitant de rapporter Dieu à cette fin on ordonne au contraire celle-ci à Dieu, on n'use pas de Dieu pour jouir de la créature, mais bien de la créature pour jouir de Dieu. C'est ainsi que tout amour d'ici-bas peut être ordonné à la béatitude comme à sa fin, celle-ci étant à son tour ordonnée à Dieu (*In I Sent.*, q. 2).

Gerson déclare licite l'amour servile; à plus forte raison admet-il l'amour mercenaire. On peut aimer Dieu, dit-il, en vue de la récompense qu'il est lui-même, « propter finem mercedis », pourvu que ce *propter* indique, soit une fin subordonnée à la fin dernière, soit un motif non principal (*Regulae morales*, t. III, col. 82). Le caractère surnaturel de la charité n'exclut pas les raisons naturelles d'aimer Dieu « parce que ces motifs contribuent à la consolation des fidèles et des mondains »; mais il convient que les amis de Dieu ne s'appuient pas sur de telles raisons pour adhérer à Dieu par la charité (*Trilogium astrologiae theologizatae*, t. I, col. 190-191). L'amour servile est celui des *incipientes;* l'amour mercenaire est celui des *proficientes ;* l'amour filial est plus rare, c'est celui des *perfecti*, mais il ne peut être exclusif : les parfaits eux-mêmes doivent se rappeler souvent qu'ils ont en Dieu un juge sévère, un maître et un père, quitte à revenir ensuite vers l'époux (*Theol. myst. pract.*, Industr., t. 1, col. 401-402).

Il est nécessaire, selon Nicolas de Cuse, d'aimer Dieu pour lui-même. L'aimer pour ses bienfaits, c'est s'aimer soi-même plus que lui, c'est être hors de la charité (Sermon *Sedete quoadusque induamini*, p. 420).

Biel, après avoir affirmé que Dieu, étant la fin dernière, ne peut pas être objet d'un « usage ordonné », s'attache à montrer que l'amour de concupiscence n'implique pas nécessairement un usage. User d'une chose pour une autre, explique-t-il, c'est ne l'aimer qu'à cause de cette autre. Or, dans l'amour de Dieu « propter retributionem perpetuam aut temporalem », la récompense n'est pas le motif principal et dernier; quand, par un acte d'espérance, nous aimons Dieu comme notre bien, ce n'est pas en définitive à cause de nous, mais à cause de lui, « non finaliter propter nos, sed propter ipsum »; l'amour de concupiscence, en effet, n'occupe pas seul notre volonté, il est accompagné d'un amour d'amitié qui est le principal (*In I Sent.*, q. 1, art. 1, coroll. 3).

e) **Extase de l'amour.** — Le caractère extatique de l'amour est bien mis en lumière par Pierre d'Ailly et surtout par son disciple Gerson. La charité, explique Pierre d'Ailly, nous fait désirer Dieu, notre fin, elle ordonne la volition dans l'appétit concupiscible, elle est le rayon par lequel Dieu attire l'âme, la sollicite, l'unit à lui spirituellement et l'épouse comme une vierge sage : « Per caritatem suae bonitatis dulcedine trahit, trahendo suaviter allicit, alliciendo secum eam spiritualiter unit et tanquam virginem castam sibi desponsando conjungit » (*Speculum considerationis*, cp. 2). Aaron entrant dans le Saint des saints avec le feu figure la ferveur de l'amour qui est un moyen d'arriver à la contemplation (*Op. cit.*, cp. 20).

L'amour ravit, unit et satisfait, déclare Gerson. Il ravit vers l'aimé et produit l'extase. Les graves sont entraînés vers le centre de la terre par leur poids; sous l'influence de l'aimant, le fer se meut et se soulève; ainsi agit l'amour dans tous les domaines. L'expérience prouve que, fréquemment, l'imagination est ravie au-dessus des sens par l'amour sensible et la raison au-dessus de l'imagination par l'amour volontaire; ces sortes de ravissements faciles font entrevoir comment l'esprit lui-même (spiritus, vel mens, vel intelligentia) peut être emporté et fixé par « l'étincelle affective » qui lui est congénitale, si bien qu'aucune faculté inférieure ne puisse troubler son activité. Ainsi se produit l'extase (*Theol. myst. specul.*, consider. 35-38).

L'amour unit l'aimant à l'aimé et le transforme en lui par la conformité de volonté, comme l'avait déjà vu Aristote : « amicus est alter ego; amicorum est idem velle et nolle ». Des diverses comparaisons proposées pour expliquer l'action « transformante » de la charité, Gerson retient celle du fer. L'amour, dit-il, comme la chaleur, a la propriété d'unir l'homogène et de séparer l'hétérogène. L'amour de Dieu sépare dans l'homme ce qui est spirituel ou divin de ce qui est terrestre et corporel. Puisque la ressemblance est cause d'union, l'esprit humain, ainsi épuré, ne fait qu'un en quelque sorte avec l'esprit divin, « quasi unum efficitur ».

Enfin, dans « cette union amoureuse », l'âme trouve le repos, la satiété, la fixité, parce que Dieu est son bien suprême, son centre, sa fin et sa perfection (*Op. cit.*, consider. 40-42).

B. UNITÉ DE LA VERTU DE CHARITÉ. — L'unité de la vertu de charité ne fait pas de doute pour Pierre d'Ailly. Elle ressort de la complexité de son objet premier : Dieu et tout ce que Dieu veut que l'on aime. Si, aimant Dieu et tout ce qu'il veut que l'on aime, on apprend par l'Écriture que Dieu commande l'amour des ennemis, la charité infuse incline à aimer ceux-ci à l'aide de son acte, de la charité acquise et de la volonté. Agit-elle alors comme cause médiate ou comme cause immédiate? Pierre d'Ailly admet les deux explications sans manifester de préférence : on peut, selon lui, considérer l'objet premier de la charité comme un principe partiel par l'intermédiaire duquel cette vertu incline à aimer le prochain; on peut aussi dire que celle-ci incline immédiatement à aimer tout ce qui peut être aimé d'un amour de charité, « omnia diligibilia caritative » (*In III Sent.*, q. 1).

Jean Courtecuisse prend nettement parti pour la première opinion. Il n'y a, dit-il, qu'une charité portant sur tous les *diligenda*, comme il n'y a qu'une foi portant sur tous les *credenda :* « est unica charitas omnium diligendorum ». L'une et l'autre vertu ont un objet immédiat complexe : pour la foi, c'est tout le révélé; pour la charité, c'est Dieu et tout ce qu'il veut qu'on aime. C'est par l'intermédiaire de cet objet que la charité fait aimer le prochain quand on a acquis la certitude que Dieu veut qu'on l'aime. La charité ne porte donc à l'amour du prochain que médiatement, par son acte voulant aimer ce que Dieu veut et par la

connaissance que l'on a de la volonté divine (*De fide et ecclesia, romano pontifice et concilio generali*, édit. du Pin, t. I, col. 815).

Négligeant ces subtilités, Nicolas de Cuse considère la charité comme une participation de l'Esprit-Saint. De même, dit-il, que le Saint-Esprit est le lien « nexus » par lequel le Père et le Fils s'aiment et nous aiment, de même la vertu de charité est une sorte d'amour qui nous unit formellement à Dieu et au prochain en Dieu (Sermon *Paraclitus autem Spiritus*, p. 420). L'amour, ajoute-t-il, est comme l'attention : il ne peut se porter à la fois sur deux objets différents ; dès qu'il se tourne vers l'un, il se détourne de l'autre. L'amour du prochain pour lui-même exclut donc la charité; mais on peut aimer Dieu et le prochain pour Dieu, parce que l'acte par lequel on aime une fin et ce qui se rapporte à cette fin est le même (Sermon *Quaerite ergo primum*, p. 595). En réalité, l'amour du prochain dérive de l'amour de Dieu : « Ad dilectionem Dei sequitur dilectio proximi » : comme l'aiguille aimantée suit le mouvement du fer, de même l'âme pénétrée de charité se porte vers le prochain (Sermon *Paraclitus autem Spiritus sanctus*, p. 493). La même charité qui unit l'âme à Dieu et lui fait mettre toutes ses forces au service de l'aimé la porte aussi à vouloir que son aimé soit aimé, loué et béni par tous les hommes ; alors naît l'amour du prochain, « tunc effluit charitas proximi » (S. *Paraclitus autem Spiritus*, p. 420).

Biel reprend la doctrine de Pierre d'Ailly sur la complexité de l'objet premier de la charité et reste comme lui indécis lorsqu'il s'agit de déterminer si cette vertu incline médiatement ou immédiatement à aimer le prochain. L'unité de la vertu de charité s'explique aisément, selon lui, par les considérations suivantes :

1) l'amour du prochain ne relève de la charité que s'il ne s'arrête pas à lui mais est rapporté à Dieu comme à une fin aimée pour elle-même ; 2) cet amour n'est pas mû par la bonté du prochain mais par celle de Dieu dont le précepte porte à aimer le prochain quel qu'il soit ; 3) on peut, par un même acte, aimer Dieu et le prochain, ni l'un ni l'autre n'étant l'objet total de la charité (*In III Sent.*, dist., 28, q. 1).

c. ORDRE DE LA CHARITÉ. — Comme on l'a vu, la charité a pour objet, selon Pierre d'Ailly, « Dieu et tout ce qu'il veut que l'on aime ». Dieu, étant le bien suprême, doit être aimé par-dessus tout. Quant aux créatures, il veut qu'on les aime en proportion du bien qu'il leur donne ou leur destine. Ainsi l'homme peut aimer l'ange plus que lui-même, parce qu'il peut vouloir que l'ange soit ange; mais il peut aussi s'aimer plus que l'ange en désirant pour lui-même la béatitude. C'est en fonction de la béatitude que s'ordonne la charité envers le prochain : nous devons aimer plus que nous-mêmes l'humanité du Christ, parce que nous devons croire que Dieu lui veut une béatitude supérieure à la nôtre ; nous pouvons et devons nous aimer plus que tous les autres hommes, en désirant pour nous une plus grande béatitude ; notre amour doit s'étendre même à nos ennemis, parce que telle est la volonté de Dieu, manifestée dans l'Écriture. Dans l'autre vie aussi s'applique le critérium de la béatitude : chaque bienheureux doit aimer les autres pour tout le bien que Dieu veut qu'ils aient; en conséquence, chacun doit aimer plus que lui-même ceux qui jouissent d'une béatitude plus grande (*In I Sent.*, q. 2). Par contre, la charité qui, ici-bas, veut que l'on aime même les ennemis, ne peut pas, dans l'au-delà, s'étendre à ceux que l'on sait être damnés (*In III Sent.*, q. 1).

Nicolas de Cuse s'en tient au quadruple objet indiqué par Pierre Lombard après saint Augustin : *supra se*, la charité fait aimer Dieu pour lui-même ; *in se*, elle nous fait aimer nous-mêmes comme participants de la gloire de Dieu ; *juxta se*, elle nous fait aimer le prochain comme associé à la béatitude ; *infra se*, elle nous fait aimer notre corps pour qu'il participe à la béatitude (S. *Paraclitus autem Spiritus*, p. 420).

L'auteur du *Compendium theologiae* cité plus haut rappelle ces quatre objets. Aucun précepte spécial ne se rapporte au second et au quatrième, ajoute-t-il avec Pierre Lombard, parce que, si loin que l'homme s'écarte de la charité, il lui reste toujours assez d'affection pour lui-même et pour son propre corps. L'ordre de la charité est le suivant : Dieu, notre âme, l'âme du prochain, notre corps, le corps du prochain ; et parmi le prochain : les père et mère, les enfants, les autres parents, les domestiques, c'est-à-dire les personnes que l'on connaît, les étrangers, les ennemis. Faut-il préférer l'épouse aux enfants ? l'auteur n'en est pas sûr, « certum non habeo ». Il admet d'ailleurs que la considération de la valeur morale des personnes doit entrer en ligne de compte quand il s'agit de vouloir au prochain des biens spirituels, et que « l'étranger meilleur doit être préféré au consanguin moins bon » (Col. 299-300).

Biel propose le même ordre et affirme de son côté que les bons « domestiques » doivent être préférés aux mauvais fils et les bons étrangers aux mauvais parents (*In III Sent.*, dist. 29, q. 1). Il s'appuie directement sur Pierre d'Ailly pour déclarer aimable par charité « tout le bien et le seul bien qui tombe sous l'objet adéquat de cette vertu : Dieu, et ce qu'il veut que nous aimions pour lui, c'est-à-dire tout ce qui, *de potentia ordinata*, peut participer de lui par la béatitude ». Les deux préceptes de charité, précise-t-il, s'appliquent à tous ces objets, soit explicitement (Dieu et le prochain), soit implicitement (nous et notre corps). Les créatures raisonnables sont capables de béatitude formellement, parce qu'elles peuvent tendre formellement vers Dieu par l'acte béatifique ; notre corps est capable de béatitude, non formellement, mais parce qu'il peut participer d'un effet de la béatitude : la gloire qui rejaillit sur lui (*In III Sent.*, dist. 28, q. 1).

Pierre d'Ailly, *Quaestiones in Sententias*, édit. de Strasbourg, 1490 ; *Speculum considerationis*, dans *Tractatus et sermones*, Strasbourg, 1490. — Jean Gerson, *Opera omnia*, édit. du Pin, Anvers, 1706. — Jean Courtecuisse, *De fide et ecclesia, romano pontifice et concilio generali*, dans les œuvres de Gerson, édit. du Pin, t. I, col. 805-904. — Nicolas de Cuse, *Opera omnia*, édit. de Bâle, 1565. — *Compendium theologiae*, d'un auteur anonyme, dans les œuvres de Gerson, t. I, col. 233-422. — Gabriel Biel, *Collectorium circa quatuor Sententiarum libros*, Bâle, 1508.

Edmond VANSTEENBERGHE.

4. LES THÉOLOGIENS DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

A. *L'objet de la charité.* — B. *L'acte de charité.* — C. *La vertu de charité.* — D. *Désintéressement de l'amour. Amour naturel de Dieu.*

Des treize *disputes* dont se compose le traité de Suarez sur la charité, il n'y a guère que les trois premiers qui nous intéressent ici. Les questions

afférentes aux péchés opposés à la charité, au précepte de l'aumône et de la correction fraternelle, à la paix et à la guerre trouveront place en d'autres articles. Bornons-nous donc à une brève analyse de ces trois disputes, qui constituent un traité *de Caritate* tel qu'il est conçu aujourd'hui. A l'abri de la polémique, la doctrine y est présentée sobrement, dépouillée des interminables discussions du traité *de Gratia* comme des subtilités des théologiens postérieurs.

Suarez traite d'abord de l'objet de la charité : objet matériel, objet formel ; et, à propos de l'objet matériel, ordre de la charité. Puis il traite de l'acte de charité, de ses variétés qu'il décrit et compare. Enfin de l'habitus de charité : après une section plus générale sur la charité vertu infuse, il étudie sa nature propre d'amitié divine (section 2), compare la charité d'ici-bas et celle du ciel (sections 3 et 4), enfin se demande si l'amour de Dieu peut faire l'objet d'une vertu acquise.

Ces disputes sont un commentaire des questions 23 à 27 de la *secunda secundae*. L'ordre est légèrement modifié, les articles touchant le sujet de la charité, sa croissance et sa perte (q. 24) sont renvoyés à d'autres traités ; mais pour le reste le programme du maître est fidèlement rempli.

Parcourant rapidement les sujets abordés, nous indiquerons pour chacun d'eux les développements ou solutions différentes apportés par les successeurs de Suarez, réservant une étude un peu plus étendue à deux questions plus importantes et du reste apparentées : charité et désintéressement, — charité et amour naturel de Dieu.

A. OBJET DE LA CHARITÉ. — a. **Objet matériel et objet formel.** — Avec Dieu, objet matériel adéquat, qui se suffit et qui se retrouve en tout autre, le juste aime de charité : soi-même, les autres hommes, les anges, son propre corps ; tout ce qui, en fait ou en droit, est ou sera participant de la béatitude.

La raison d'aimer, objet formel de la charité, c'est que Dieu est souverainement bon en lui-même, « propter se amabilis » ; il est la Bonté. Deux traits précisent : la bonté, non par laquelle il est bienfaisant, mais par laquelle il concentre en soi toute perfection de tout ordre. Touchant le premier trait, Suarez, tout en distinguant charité et reconnaissance, indique que la parfaite reconnaissance, en nous faisant aimer en Dieu la source des bienfaits reçus, confine de bien près à la charité. Remarque très juste, très utile en spiritualité, souvent reprise par les théologiens de la Compagnie de Jésus à propos de la contrition parfaite. Ainsi, noteront-ils avec Lehmkuhl que le regret du péché provoqué par la vue de Jésus crucifié, issu d'un sentiment de simple reconnaissance, ne peut guère s'y limiter et passe sans peine à l'amour de charité : « ... mea opinione omittendum non est amorem erga Christum crucifixum facillime amorem esse caritatis, atque dolorem de peccatis ex eo... quod mortem et acerbissimos cruciatus in Salvatorem congesserint... ad contritionem perfectam pertinere » (A. Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, Theol. mor. specialis, Pars 1ª, lib. I, cp. 3, De Caritate).

Semblables assurances reposent des subtilités scolastiques sur l'exacte nuance de bonté qui fait en Dieu l'objet propre de la charité : bonté essentielle ou bonté commune à l'essence divine et aux attributs, perfection sans limite et originelle de chaque attribut divin ou somme de toutes les perfections. C'est pour cette dernière formule que sobrement s'est prononcé Suarez. Tandis que Ripalda optera pour la bonté de chaque attribut séparé, Tanner pour la bonté tout court (« prout abstrahit ab increata et creata »), d'autres, pour la bonté de l'essence divine [1], les Carmes de Salamanque approuvent Suarez, mais après quelle débauche d'arguments pour et contre! Le centurion s'y fût perdu : Seigneur est-il donc si difficile de vous aimer [2]?

Enfin la bonté dont il s'agit n'est pas celle que peut atteindre l'intelligence et le désir naturel de l'homme, mais celle qui s'offre libéralement aux seules aspirations de la grâce, « bonitas Dei ut est auctor gratiae ». Nous retrouverons la question de l'amour naturel de Dieu opposé à l'amour de charité. On eût aimé, précisément ici, trouver quelque explication moins verbale de la distinction si nettement affirmée du double objet : « Deus dilectus ut auctor naturae, — ut auctor gratiae. » S'il s'agissait de reconnaissance ou de convoitise, la différence irait de soi ; en matière de bienveillance, sinon d'amitié, elle s'explique moins bien.

b. **Amitié surnaturelle et charité.** — Une autre discussion s'amorce à la section troisième de la première dispute, qui aura elle aussi son retentissement chez les théologiens postérieurs.

Il s'agit cette fois de la charité envers le prochain. Elle l'aime pour Dieu, en Dieu, toujours à raison de cette même bonté infinie et inaccessible à la nature (bonitas fontalis) qui seule la meut efficacement. Pour cela, point n'est besoin d'en découvrir un reflet actuel dans le prochain. Il suffit à la charité de reconnaître en lui un destinataire de la ressemblance divine pour qu'à travers ce prochain elle puisse retrouver Dieu, son unique objet adéquat. C'est de doctrine commune.

Sera-t-il donc interdit à notre amour de se complaire en la bonté créée du prochain, en celle que représente sa nature créée, en celle surtout que constitue sa propre perfection et sainteté surnaturelle? Suarez ne le pense pas. Cet amour est-il encore charité? Une opinion de théologiens y voit une amitié humaine surnaturelle qui est à l'amitié naturelle ce que sont prudence ou chasteté infuses aux vertus acquises correspondantes : amitié humaine, disons-nous, ayant son objet propre distinct de celui de la charité.

Avec raison, Suarez juge meilleure l'opinion qui ne fait de l'amitié humaine surnaturelle qu'une extension de la charité à son objet secondaire. N'est-ce pas mieux comprendre l'essentielle unité de la charité, ou plutôt de tout amour? Amour sensible, amour humain, amour divin : tendances diverses, mais chacune en son ordre et sur son mode propre, polarisées toutes et toujours par le centre d'attraction, Dieu Bien suprême. Dès lors qu'il est tendance au bien, l'amour va à Dieu : élan de nature, geste d'appel et d'attente ; ou déjà, réponse aux avances divines, écho de grâce plein d'harmoniques célestes.

Des théologiens modernes, qui ont approfondi à la lumière de l'Incarnation le mystère qui la continue et la complète dans l'Eglise, pas un sans doute n'hésiterait. L'amour du Christ est un, comme est une sa divine Personne, comme est un son corps mystique.

1. Remarquons qu'ils sont trop avertis pour n'avoir pas conscience que c'est toujours, sous l'un ou l'autre aspect, non seulement la même réalité concrète, mais le même concept objectif, puisqu'en Dieu les attributs s'identifient au point de pouvoir s'affirmer l'un de l'autre. Toute la discussion est donc affaire de correction de langage métaphysique plus que réelle divergence d'idées.

2. Cf. E. Psichari, *Le voyage du centurion*, Paris, 1922, in fine.

La charité est amour du Dieu qui, dans le Christ, nous offre son amitié, amour du Dieu fait homme, du Christ total et, par conséquent, de tous et de chacun de ses membres : inversement, pas d'amitié avec un membre du Christ reconnu comme tel (amitié surnaturelle), qui le puisse isoler du corps et aimer autrement qu'en lui.

Quant à la question de savoir si l'amitié purement humaine est vertu distincte ou simple résultante des vertus naturelles chez l'homme vertueux, il nous suffira de l'avoir signalée comme un des à-côté classiques du traité *de Caritate*.

c. **Ordre de la charité.** — Dans les sections 4 et 5 de cette première dispute il s'agit de l'ordre de la charité. Suarez renvoie à une dispute postérieure (disp. 9) les questions de pratique. Il fait ici la théorie : il s'agit de montrer qu'une hiérarchie s'impose entre les objets de notre charité, Dieu d'abord et les objets secondaires, puis même entre ceux-ci, à raison de leur proximité par rapport à Dieu et à nous; il s'agit surtout de préciser en quoi consiste cette préférence accordée aux privilégiés de notre amour, d'expliquer le « super omnia », à défaut duquel notre amour de Dieu cesse d'être authentique charité.

Le don propre de Suarez s'y exerce heureusement. Où saint Thomas demeurait plus enveloppé, il apporte des précisions à la fois éclairantes et rassurantes, et sa formule demeure d'enseignement commun. Ce n'est pas l'intensité de l'acte qui classe nos affections et hiérarchise notre amour mais l'appréciation de préférence pratique. Les saints tendent à donner à Dieu une charité de plus en plus ardente : en cet ordre il n'est pas de degré suprême (caritas intensive summa); on peut toujours se dépasser. Mais aussi ne dépend-il pas toujours de nous d'y maintenir à Dieu son premier rang. Ce qui est exigé, c'est la charité qui préfère à tout (caritas appretiative summa); préférence plus que de pure estime, non pas pourtant d'actuelle ferveur, ni surtout de ferveur sentie, mais de pratique appréciation, qui fait au besoin sacrifier l'un à l'autre et se contente de Dieu seul.

Préférence donnée à Dieu sur tout le reste : c'est l'ordre même de la raison. La chose est d'évidence tant que, dans ce reste, nous ne nous englobons pas nous-mêmes. Mais doit-on, peut-on même, donner à l'amour de Dieu le pas sur l'amour de soi? Qu'en dit la raison? C'est la question de la charité désintéressée, sur laquelle nous reviendrons plus loin. Suarez l'aborde ici en passant et s'inspire de saint Thomas pour montrer que le mouvement de charité en préférant Dieu à nous-mêmes n'est pas contraire à la nature. A l'objection : « quidquid natura amat, amat ut sibi unitum », Suarez répond que le « ut » désigne ici une condition de l'amour, non sa cause. Nous disons plus loin d'après des théologiens récents si cette réponse, juste d'ailleurs et suffisante, ne saurait dans la ligne même de saint Thomas être expliquée et complétée.

B. L'ACTE DE CHARITÉ. — La seconde dispute traite de l'acte de charité.

En dehors des actes secondaires, seulement indiqués ici : désir de la gloire de Dieu, joie qui se complaît dans le bien de Dieu, horreur et fuite du péché, la charité s'exerce principalement dans l'amour de Dieu pour lui-même et du prochain pour Dieu. Ce double amour est-il réductible à la même espèce, s'exerce-t-il dans un même acte? Leurs caractéristiques ne s'opposent-elles pas, l'une étant d'aimer sans mesure, l'autre de se conformer au mérite surnaturel de son objet? Malgré cette difficulté plusieurs jugent que le cas des Bienheureux est décisif, chez qui le même acte d'amour béatifié adhère à Dieu et aime en Dieu le prochain.

Ami des solutions moyennes, Suarez opine pour une différence d'espèces, non pas totales, mais partielles, dont l'ensemble, uni sous l'objet formel de la charité diversement vérifié, intègre le domaine de cette vertu. Nous avons déjà dit qu'il nous semblait minimiser un peu la solide unité de la charité et de son objet.

Dès lors qu'on distingue, il faut classer. L'acte d'amour de Dieu s'inscrit en tête; ensuite par ordre d'excellence, les actes d'amour du prochain selon les degrés de sa participation plus ou moins étroite à la Bonté incréée. On remarquera la conclusion : en soi et toutes choses égales d'ailleurs, la charité envers les amis est plus excellente; en fait, presque infailliblement, la pureté du motif l'emporte dans l'amour des ennemis et le rend plus divin.

C. LA VERTU DE CHARITÉ. — Les questions touchant la *vertu* de charité font l'objet de la troisième dispute. La thèse fondamentale du traité des vertus infuses est d'abord établie : la charité est un don de Dieu qui nous donne le pouvoir de l'aimer surnaturellement. Suivent deux questions classiques : la charité est amitié divine; — comparaison de la charité d'ici-bas et de celle d'en-haut.

Sur ce second point l'exposé reproduit, en la précisant, la doctrine commune. A la différence des deux autres vertus théologales qui, telle la lumière des étoiles au lever du jour, disparaissent dans les clartés du ciel, la charité demeure. Elle reste, la même que sur terre, perfectionnée pourtant, puisqu'elle acquiert la parfaite stabilité, l'absolue maîtrise de tous les mouvements de l'âme, l'union parfaite. Mais c'est là, diraient nos modernes, changement de climat, non de nature : la charité inchangée trouve au ciel l'épanouissement que permet la pleine lumière de vérité. C'est néanmoins dans les conditions moins favorables d'ici-bas qu'elle prend ses accroissements, probablement définitifs; et sous le rapport de l'intensité, la charité d'un chrétien encore « in via » peut dépasser celle de plus d'un bienheureux.

L'étude de la charité *amitié divine* a attiré les scolastiques aussi bien que les saints. Les contemplatifs trouveront un peu sèches leurs analyses sur les conditions de la stricte amitié. Comme ils discutent, à propos du mérite, si la rigueur de justice peut se vérifier dans les rapports entre l'homme et Dieu, ils passent en revue, à propos de charité, les éléments constitutifs de l'amitié d'après Aristote : amour de bienveillance, — réciproque, — fondé sur une mutuelle communication de biens, — supposant l'égalité entre amis au point de l'instaurer là où elle ne la trouve pas établie. Suarez, en bon scolastique, remplit son programme, avec sobriété cependant. L'une des pierres d'achoppement est la réciprocité du pur amour de bienveillance. Ripalda, pour l'assurer du côté de Dieu à l'égard des hommes, ira jusqu'à trouver un double terme de l'amour divin pour eux : l'un, le reflet

d'être et de bonté divine qu'il met en ses créatures, ne permet pas envers elles une bienveillance pleinement désintéressée; mais l'autre, leur bonté créée considérée pour elle-même, aimable en elle-même et comme telle, fonde la vraie bienveillance de la part de Dieu, et par suite la véritable amitié. « Ab hoc asserto tota res pendet », s'entête-t-il à proclamer (disp. 31, d. I). C'est la pensée de Vasquez, en fait de connaissance divine des êtres créés, transportée dans l'ordre de la volonté et de l'amour.

Suarez ne va pas jusque-là et se contente d'assurer que la *bienveillance* de Dieu pour ses créatures s'accommode de la destination qu'il leur assigne en vue de sa gloire. Question de mots, déclare Ripalda à la dispute suivante où la même difficulté surgit à propos du prochain. La charité est-elle envers lui du moins véritable amitié? Le tout est de s'entendre sur les exigences de l'amitié. Suffit-il, pour aimer d'amitié, d'aimer en dehors de toute intention de profit personnel, ou l'amitié requiert-elle en sus qu'on rapporte positivement son amour au bien de l'ami, comme à son dernier et suprême objet? Question de mots où il prend cependant parti contre l'opinion commune : l'amitié exige de se reposer en l'ami; elle cesse d'être dès qu'elle s'ordonne à un terme ultérieur ou qu'elle est commandée par lui. Ainsi la charité envers Dieu est *amitié* (nous avons vu à quel prix en est maintenue l'affirmation); elle ne l'est plus à l'égard du prochain, qu'elle rapporte à Dieu. Au surplus, une autre vertu *d'amitié naturelle* suppléera envers nos frères le rôle laissé libre par la charité, en les aimant pour eux-mêmes, pour leurs dons de grâce principalement.

Ces hésitations, ces à peu près, dirons-nous pour rester indulgents à cette scolastique de décadence, ne sont-ils pas indices qu'elle était ici mal à l'aise dans les cadres d'Aristote? La page suivante d'un théologien récent permettra peut-être d'en juger, en faisant entrevoir ce qu'avait de trop étroit le concept d'amitié légué par le philosophe.

« Saint Thomas n'avait-il qu'à transcrire Aristote pour que sa métaphysique de l'amour se trouvât constituée? Le penser serait mal comprendre la complexité des problèmes qu'il avait à résoudre... En général pour mesurer la différence de sa philosophie et de celle d'Aristote, il faut considérer la place qu'occupe, soit dans l'une soit dans l'autre, l'idée de Dieu. Si nous considérons de ce point de vue la théorie particulière de l'amour, la contribution d'Aristote sera bien mince; elle se réduira aux trois mots de la *Métaphysique* : κινεῖ ὡς ἐρώμενον qui d'ailleurs ne visent pas tous les êtres, mais seulement l'âme du ciel ou la première sphère. On sait quel rôle joue au contraire dans la philosophie thomiste de l'amour la suprême nature créante, actualisante, béatifiante.

« Cette première différence entraîne une inversion totale des points de vue. Ce n'est plus l'amitié libre qui est au premier plan; c'est l'amour nécessaire. L'amour est tout d'abord conçu chez saint Thomas comme un appétit naturel de perfectionnement, comme une tendance à l'actualisation[1] et par conséquent à l'unification. Pour employer le mot d'Aristote, c'est une conception de toute manière, φυσικωτέρα. L'affection type, celle qui mesure les autres, c'est celle où le bien de l'aimant dépend totalement, exclusivement, de l'être aimé : c'est l'amour de Dieu. Ce point de vue n'est pas seulement différent de celui de l'Ethique à Nicomaque; il lui est opposé. Car, d'après le principe de saint Thomas, qui est ici en parfaite cohérence avec le reste de sa philosophie, la pire position à prendre pour faire une métaphysique de l'amour, c'est précisément de se placer au point de vue de l'amitié égalitaire.

« Celle-ci n'existe que par accident, si même elle peut exister. Pour juger de l'essence de l'amour, il faut substituer à l'égalité la soumission, se mettre au point de vue de l'inégalité suprême, celle qui sépare le Créateur de la créature, et mesurer tout d'après ce prototype universel ». (P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au M. A.* Münster, 1908, p. 28).

Ces réflexions sur l'amour-type sont bien propres à amorcer cette dernière question. Cet amour n'est-il donc plus essentiellement libéral, *désintéressé?*

D. DÉSINTÉRESSEMENT DE L'AMOUR. AMOUR NATUREL DE DIEU. — Touchant ce *désintéressement de l'amour*, deux opinions extrêmes se présentent d'abord : la négation pure et simple, — l'exigence absolue.

Négation pure et simple : le désintéressement n'est qu'un leurre. Le bien n'est bon que par rapport à un sujet. L'amour, tendance au bien, ne peut faire abstraction du sujet, chercher autre chose que *son* bien. Tout est de le chercher où il est, de chercher son vrai bien. La charité n'est que l'ordre dans l'amour de soi.

Exigence absolue. Non seulement le désintéressement est possible, mais il est notre loi rigoureuse, la loi de l'être libre. Dès qu'il est capable de se proposer une fin, l'être créé est saisi par la nécessité de s'orienter lui-même, de disposer de soi et de toute son activité. La question de la fin dernière se pose : elle n'est autre que la question morale. Nulle action n'est moralement bonne que par rapport à sa fin, et définitivement par rapport à Dieu, seule fin dernière. Toute tendance qui ne procède pas de cet attrait du Souverain Bien, qui ne va pas à cette fin, est tendance déviée, amour de soi injuste et condamnable.

Le premier excès porte dans les manuels de théologie le nom d'un ancien jésuite, peu connu des non-initiés, Antoine Bolgeni (1733-1811), dont la carrière après la suppression de la Compagnie, si elle fut un peu mouvementée, ne fut ni sans éclat ni sans édification. C'est en 1788 que parut son ouvrage sur *La Charité ou amour de Dieu*, auquel son confrère Muzzarelli répondit (1791) par *L'Objet formel de l'acte de charité*, suivi peu après d'une *Lettre amicale* et de *Réponses aux objections*. Parmi les contradicteurs de Bolgeni, il faut citer aussi Chantre y Herrera. En réalité un nom plus ancien et plus célèbre avait quelque titre à demeurer lié à cette opinion, le nom même de Bossuet. Comme l'a fort bien montré le P. St. Harent dans ses articles des *Études* (année 1911), ce fut, dans la controverse avec Fénelon, le tort de Bossuet, qui ne contribua pas peu à perpétuer la division entre les deux grands prélats, de prétendre retrouver dans l'amour le plus pur le caractère intéressé, et ramener tout amour de Dieu à un amour de convoitise.

Dans l'autre excès il est aisé de reconnaître l'erreur baïaniste et janséniste.

Dans l'ensemble, les auteurs de la Compagnie s'en sont tenus à des opinions modérées. Une certaine tendance à prendre plutôt le parti de la nature et de

1. Comme on comprend mieux en cette perspective l'essentielle caractéristique de l'ordre surnaturel formulée par un autre théologien moderne : l'actuation des facultés créées par l'Acte pur. La charité est dès lors l'élan de la volonté à qui est promis le Bien divin lui-même, tandis qu'en tout autre amour, même s'il va à Dieu, elle n'atteindra qu'un substitut créé de l'Acte incréé. (V. M. de La Taille, *Actuation créée par acte incréé*, dans *Recherches de Science Religieuse*, 1928, *Mélanges de Grandmaison*, p. 253-268).

la liberté, traditionnelle chez ces théologiens, aussi bien que les polémiques en cours, les mettaient suffisamment en garde contre le rigorisme; tandis que, d'autre part, la spiritualité de saint Ignace et son troisième degré d'humilité les empêchaient de méconnaître la consistance et le prix de l'amour pleinement désintéressé. Dans l'affaire des *Maximes des Saints*, le nouvel éditeur de Massoulié, le R. P. Florand nous dit que les Jésuites prirent parti pour Fénelon et que ce fut même là une des raisons de la rigueur de Massoulié contre lui. On sait la part qu'ont en semblables controverses les questions de personnes, sympathies ou antipathies préalables. Le Révérend Père note du reste fort justement (p. 41) : « on peut conjecturer qu'il n'y avait pas unanimité chez les dominicains pour condamner les *Maximes;* pas plus du reste que dans la Compagnie de Jésus pour les soutenir ».

Entre les deux opinions extrêmes il y a place pour pas mal de nuances.

Groupées autour des deux questions principales que chacune prétendait trancher d'une seule affirmation massive : l'amour pur est-il possible? — l'amour pur est-il obligatoire? nombre d'autres questions peuvent être sériées, tournant toutes autour de ce qu'on appelle le *problème de l'amour*, et ont tour à tour exercé la sagacité des théologiens.

La formule même de l'acte de charité, et avec plus d'autorité encore les formules de l'écriture : « tu aimeras de tout ton cœur, de tout ton esprit, de toutes tes forces » suffisent à nous garantir qu'un amour où l'homme se donne tout entier, et donc, un amour de Dieu pour lui-même est possible : un amour qui n'inclue (nous ne disons pas : qui exclue) aucun amour de soi.

Les réponses aux arguments esquissés ci-dessus sont présentées diversement par les auteurs : elles servent à établir que cet amour désintéressé n'est tout au moins pas contre nature. Le Père Rousselot les a groupées dans une note de sa thèse (*Probl. de l'amour...*, p. 18). La plus répandue distingue entre *condition* de l'amour et *fin* de l'amour ou encore entre fondement ontologique et motif. La convenance de l'objet, sa valeur par rapport au sujet aimant est bien la condition, le fondement indispensable, mais non la fin de son amour. D'autres distinctions classiques interviennent, entre *finis amoris* et *finis amati*, *subjectum cui* et *finis :* le Père en les rapportant montre bien qu'elles amorcent seulement la réponse plus pleine de saint Thomas, que l'homme naturellement s'aime comme une partie d'un tout et qu'il est par suite conforme à sa nature de ne chercher son bien qu'en fonction du bien de l'ensemble, « dont le bien coïncide avec le bien de Dieu même », la vertu consistant « à toujours agir comme si l'on avait l'intuition que l'appétit du *bien en général* n'est qu'une expression, conforme à la nature des êtres raisonnables du désir qui suspend tout être à Dieu. »

C'est un point de n'être pas contre nature. S'ensuit-il que l'acte d'amour pur soit à portée de la nature? Nouvelle question à laquelle les théologiens, suivant leurs tendances, donneront réponses diverses.

Ripalda, en opposition consciente avec saint Thomas, accorde à la nature, même déchue, le pouvoir de faire l'acte d'aimer Dieu pour lui-même par-dessus tout. L'objet formel de cet acte, sa teneur en tant qu'il tombe sous la conscience, est exactement semblable à celui de l'acte de charité surnaturelle. Seul, un mode substantiel, dû au principe de grâce qui y concourt, distingue ontologiquement ce dernier et lui donne sa valeur méritoire. On reconnaît la théorie qui prétend sauver les infidèles en dehors de toute révélation, par un acte de foi objectivement naturelle, subjectivement élevé par un principe infus.

C'est dans son traité *de Gratia* (l. 1, cp. 29-37) que Suarez traite la question. Lui, dénie à la seule nature, dans l'état actuel, le pouvoir d'aimer Dieu par-dessus tout. La raison qu'il en donne est que cet acte contient implicitement l'observation intégrale de la loi morale, laquelle est impossible à la nature déchue. Il se sépare pourtant de saint Thomas en ce que lui ne réclame pour surmonter cette impuissance qu'une grâce surnaturelle quoad modum; tandis que saint Thomas, qui regarde l'acte d'amour de Dieu par-dessus tout comme l'acte achevé de la nature en état d'intégrité, exige pour ce même acte, en état de nature déchue, la grâce sanctifiante, seul remède approprié à notre impuissance.

La réflexion des théologiens s'est longuement exercée de nos jours sur ces problèmes de la nature et du surnaturel. L'acte de charité atteint Dieu autrement que ne l'eût atteint l'amour naturel, même en son acte parfait de bienveillance désintéressée et souveraine. Il l'atteint en lui-même, directement, tel que la foi le révèle, se proposant comme terme immédiat de connaissance et d'amour, tel qu'elle le saisit déjà, bien qu'obscurément, pour s'affermir en cette étreinte. L'acte d'amour naturel ne l'eût atteint que médiatement, dans l'ordre essentiel des choses, reconnu comme un écho de sa volonté, dans la Loi morale à l'accomplissement de laquelle il se fût attaché de tout son cœur, de tout son esprit, de toutes ses forces, comme à un substitut de Dieu (cf. Guy de Broglie, passim, dans ses articles des *Rech. de Sc. Rel.* et des *Archives de Philosophie* sur le désir naturel de la vision, et dans ses cours).

A la possibilité de l'acte d'amour pur se rattache la question du renoncement à sa propre béatitude. Tous sont d'accord pour condamner une renonciation absolue. Quant à la renonciation hypothétique, dans le cas chimérique où toute espérance me serait fermée, où le bon plaisir divin l'exigerait, Bossuet lui-même l'avait trouvée en tant de livres approuvés qu'il n'avait pu faire moins que de l'admettre dans le 33e article d'Issy, tout en cherchant à en restreindre le plus possible l'usage. « L'exemple de faire des actes sur des suppositions fausses est venu de Moyse et de saint Paul. » Disons que l'acte courant de contrition y confine : je voudrais — si possible (supposition impossible) — ne l'avoir pas fait. Nos auteurs s'accordent en général pour ne pas blâmer pareilles suppositions : si, par impossible, il n'y avait pas de sanction de votre loi, je voudrais encore la garder. L'amour parle assez naturellement ainsi; des âmes tentées de désespoir peuvent y trouver un moyen de calmer des tentations obsédantes. Ces actes ne sont guère à conseiller au commun des âmes : même en face des troublantes questions que suggère l'hypothèse absurde et irritante : si je dois malgré tout me perdre.., le droit du fidèle est toujours de refuser de répondre et de passer outre.

Dernière question : puisque l'acte de charité est proprement l'amour de bienveillance envers Dieu

aimé par-dessus tout, à quelle vertu rattacher soit l'amour de convoitise, soit cette complaisance inconséquente ou sans courage, qui aime bien Dieu pour lui-même, mais sans se décider à lui donner la préférence pratique. Plusieurs ont franchement fait de l'amour de convoitise un acte d'espérance, attribuant comme objet formel à la seconde des vertus théologales la Bonté de Dieu en tant qu'il est *notre* Bien. Ainsi Suarez, se référant à Scot, et. à sa suite, Conink, Arriaga, Oviedo [1]. C'est là, semble-t-il, méconnaître la vraie nature de l'espérance, qui s'oppose directement au désespoir pourtant compatible avec une vraie convoitise, de l'espérance qui est essentiellement sérénité dans le courage, « erectio animi », disaient les scolastiques, fermeté de l'âme appuyée sur Dieu. En la matière qui nous occupe, cette opinion a l'inconvénient d'enlever à la charité une part de son domaine, celui où elle fait sentir son influence avant même d'avoir pris possession de l'âme, de méconnaître les approches mystérieuses de la grâce et l'insensible montée de la lumière depuis l'aurore jusqu'au plein jour. Car comme la foi, suivant saint Augustin, s'annonce par certaines dispositions de sympathie et de docilité, qui sont « quasi conceptiones quaedam » (unde nascatur), de même la charité n'entre-t-elle pas sans préparation dans un cœur. A cette préparation la foi et l'espérance ont certes leur part : elles sont fonction d'une seule et même vie spirituelle. Mais l'adhésion, même purement commencée, de la volonté à Dieu est mouvement de charité : c'est elle proprement qui prononce : « mihi adhaerere Deo bonum est ». Adhésion très imparfaite d'abord où l'âme cherche surtout son bien, ayant reconnu par la foi qu'il est en Dieu seul et par l'espérance comptant sur Lui pour y atteindre. Peu à peu, gagnée par cet Unique Bien, elle se laisse prendre, entraîner, élever, reconnaissant qu'on ne le possède qu'en s'attachant à lui, en se rapportant à lui, en se donnant à lui, tout entier, sans réserve. L'excellence du bien convoité a transformé l'âme : l'amour chaste de la beauté suprême l'a purifiée de tout amour-propre.

A quel instant exact de la montée l'âme pénètre-t-elle dans le domaine propre de la charité? D'éminents théologiens l'ont recherché avec une grande finesse d'analyse, spécialement à propos de la contrition requise pour justifier le pécheur en dehors du sacrement. Plusieurs ont conclu que l'amour de convoitise, en son stade le plus épuré, où sans retour sur soi il cherche pourtant la présence de l'ami, se laissant simplement attirer par lui, mais sans chercher non plus directement à lui complaire, serait déjà amour de charité, étant le propre de l'amitié, « concupiscentia amicabilis ». Des textes de saint Augustin longuement cités par Ballerini, Palmieri, Schiffini semblent donner raison à cette vue plus large et plus humaine. C'est vraiment là déjà recherche de Dieu pour lui-même, et qui en toute sincérité se contente de lui, ne veut son bien qu'en lui. Comment en pareille disposition ne voudrait-on pas lui complaire?

1. Il nous paraît beaucoup moins soutenable encore d'attribuer à l'espérance un double motif formel, la bonté relative de Dieu *et* la toute-puissance de son secours. N'est-ce pas renoncer à toute métaphysique? Ce serait pourtant l'opinion de Ripalda, Haunold, Platel, Mayr, les Wirceburgenses, et de nos jours, Mazzella, Billot, Pesch, à en croire le P. Harent, qui n'arrive pas, malgré son ingéniosité, à lui donner cohérence, ni à faire la réduction à l'unité : la *vertu* d'espérance aurait pour unique motif la bonté de Dieu, les *actes* de cette vertu auraient, suivant leur variété, des motifs formels divers.

En dehors des théologiens cités dans l'article, on pourra consulter aussi les auteurs spirituels : C. Scribani, † 1629, *Amor divinus*, Antverpiae, 1615; traduit en français par le P. Jean Olive sous le titre *L'Amour divin*, Poitiers, 1631. — E. Binet, † 1639, *La pratique solide du Saint Amour de Dieu*, Mons, 1632. — V. Caraffa, † 1649, *Il Serafino overa Scuta del Santo Amore*, Napoli, 1646. — J. J. Surin, † 1665, *Questions importantes à la vie spirituelle sur l'amour de Dieu*, (écrit en 1665), éd. A. Pottier et L. Mariès, Paris, 1930. — J. Weyer, † 1675, *Via excellentior charitatis ejusdemque Exercitium actuale*, Ingolstadt, 1687. — V. Huby, † 1633, *Pratique de l'amour de Dieu et de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, éd. Bainvel, Paris, 1931; *Maximes*, 10, du Pur Amour. — B. Rogacci, † 1719, *Dell'uno necessario, Part. terza, dove si tratta dell'amore di Dio...*, Roma, 1707. — M. Pallu, † 1742, *De l'amour de Dieu*, Paris, 1737. — J. N. Grou, *Manuel des âmes intérieures*, Paris, 1853 (p. 234-239 : De l'amour de Dieu; p. 277-282 : de l'amour pur); *Méditations en forme de retraite sur l'amour de Dieu...* Londres, 1796. — Deharbe, † 1871, *Die vollkommene Liebe Gottes...*, Regensburg, 1856. — On pourrait encore ajouter tous les auteurs qui ont parlé de la dévotion au Sacré-Cœur.

Fernand de LANVERSIN. S. I.

5. L'ÉCOLE FRANÇAISE DEPUIS SAINT FRANÇOIS DE SALES

1. *Saint François de Sales.* — 2. *Jean-Pierre Camus.* — 3. *Bérulle.* — 4. *Condren.* — 5. *Saint Vincent de Paul.* — 6. *Jean Jacques Olier.* — 7. *Saint Jean Eudes.* — 8. *Bernières.* — 9. *Henri Boudon.* — 10. *Bossuet.* — 11. *Fénelon.* — 12. *Quelques adversaires du Quiétisme.* — 13. *Autres auteurs.* — 14. *Après les controverses sur l'amour pur. La dévotion au Sacré-Cœur.* — 15. *Les auteurs modernes.*

1. SAINT FRANÇOIS DE SALES. — Dans son *Traitté de l'amour de Dieu*, 1616, l'évêque de Genève a voulu « représenter... l'histoire de la naissance, du progrès, de la décadence, des opérations, propriétés, avantages et excellence de l'amour divin. » (Préface. *Œuvres de S. François de Sales*, Annecy, 1894, t. 4, p. 8). Voici les principales particularités de la doctrine salésienne sur l'amour de Dieu.

a) Au sujet de *l'origine* de cet amour, Bossuet, nul ne l'ignore, a reproché à saint François de Sales d'avoir écrit d'une manière fautive (*Préface sur l'Instruction pastorale de M. de Cambrai*, sect. 11, nos 126-127, *Œuvres de Bossuet*, Versailles, 1817, t. 28, p. 682 et suiv.). L'évêque de Genève enseigne, en effet, « que nous avons une inclination naturelle d'aymer Dieu sur toutes choses » (*Traitté de l'amour de Dieu*, liv. 1, ch. 16). Cette inclination serait un reste de « l'intégrité et droitture originelle ». Elle ferait produire les « commencements d'amour envers Dieu », mais aimer Dieu « sur toutes choses... cela n'appartient qu'aux cœurs animés et assistés de la grâce céleste et qui sont en l'estat de la sainte charité » (ch. 17).

Ces expressions et d'autres (ch. 18) sont imprécises. Nous savons que la grâce est nécessaire pour produire le tout premier commencement de l'acte surnaturel d'amour divin, aussi bien que son entier achèvement. Saint François de Sales ne contredit pas cette doctrine. Il ne s'est peut-être pas assez dégagé des théories de saint Bernard et de quelques théologiens anciens, selon lesquelles la charité dérive, pour une bonne part, de l'amour naturel.

b) *Nature de l'amour de Dieu.* — L'objet de la cha-

rité est Dieu. Mais le motif qui nous fait aimer Dieu peut varier. De là les diverses sortes d'amour divin qui se différencient par leur objet formel. Saint François de Sales distingue avec tous les théologiens « l'amour d'espérance » ou de concupiscence, ou « amour de convoitise et intéressé » et l'amour vrai. Le premier « ne nous porte pas en Dieu parce que Dieu est souverainement bon en soy même, mais parce qu'il est souverainement bon envers nous mêmes » (Liv. 2, ch. 17). Dans l'espérance l'amour est donc imparfait.

Le véritable amour s'attache à Dieu en tant qu'il est en lui-même le souverain bien. Il est amour de *complaisance*, amour de *bienveillance* et *amitié divine*. Saint François de Sales explique ces divers aspects de la charité.

« La complaysance est le grand motif de l'amour », dit-il. Elle est la génératrice même de l'amour qui « n'est autre chose... sinon le mouvement et escoulement du cœur, qui se fait envers le bien par le moyen de la complaisance que l'on a en iceluy » (Liv. 5, ch. 1). L'âme admire et loue les perfections divines. Cette complaisance se manifeste aussi par la compassion que l'âme éprouve en méditant sur la Passion du Verbe incarné (Liv. 5, ch. 5).

L'amour de bienveillance, lui, porte l'âme à souhaiter à Dieu toutes sortes de biens, comme s'il en manquait. Saint François de Sales subtilise, peut-être, quand, parlant de l'amour de bienveillance, il cite une prétendue prière de saint Augustin (Liv. 5, ch. 6). En réalité, l'amour de bienveillance nous fait louer Dieu et désirer vivement l'augmentation de sa gloire extérieure. Par là, nous pouvons donner quelque chose à Dieu comme l'explique bien, d'ailleurs, l'évêque de Genève (Liv. 5, ch. 8-11). Car rien ne saurait être ajouté aux perfections essentielles et infinies de l'essence divine. Tout désir ici serait sans objet.

Le véritable amour de Dieu est aussi « une vraye amitié » (Liv. 5, ch. 22). Nous y trouvons les caractères de « l'amour d'amitié ». La réciprocité tout d'abord; Dieu nous aime et nous l'aimons. « Nous sommes en perpétuelle communication avec luy. » Il « ne cesse de parler à nos cœurs par inspirations, attraitz et mouvements sacrés ». Et « nous traittons avec lui à toutes heures » par la prière. Enfin « cette amitié n'est pas une simple amitié, mais amitié de dilection, par laquelle nous faysons élection de Dieu pour l'aymer d'amour particulier ». Il faut ajouter que, par la grâce ou participation à la vie divine, il y a une sorte d'égalité entre Dieu et nous, ce qu'exige l'amitié.

c) *Effets de l'amour divin.* — Avant de parler de l'extase d'amour, saint François de Sales explique quelques effets de l'amour de complaisance, arrivé à son degré « extrême ». C'est « l'escoulement ou liquéfaction de l'âme en Dieu ». Comme un baume fondu par le soleil s'écoule vers le rayon solaire qui l'a touché, ainsi l'âme « va doucement coulant, comme une chose fluide et liquide, dedans la Divinité » (Liv. 6, ch. 12). « La blessure d'amour » est un autre effet de la complaisance. L'amour blesse le cœur par le désir qu'il produit d'être avec Dieu au ciel, alors qu'il faut rester encore ici-bas (ch. 13). « Quand les blessures et playes de l'amour sont fréquentes et fortes, elles nous mettent en langueur. » Cette « langueur amoureuse du cœur blessé de dilection » consiste en ce que l'âme est tellement absorbée par l'amour « qu'elle manque à toutes ses autres opérations tant sensitives qu'intellectuelles » (ch. 15).

Arrivé à son « souverain degré », l'amour est extatique. L'extase d'amour est l'un des effets tellement caractéristiques de la charité divine intense, qu'on peut dire qu'elle en est une qualité essentielle (Liv. 7, ch. 3 sv.). Denys l'Aréopagite déclare que « l'amour divin est extatique » (*De divin. nomin.*, cp. 4, n° 13). Saint François de Sales s'inspire de cette doctrine : « Ce discours, Théotime, dit-il, est presque tout composé des paroles du divin saint Denis Aréopagite ». L'amour fait sortir l'âme d'elle-même pour s'élancer et se porter vers Dieu; c'est le ravissement, l'extase. Il peut même par sa violence causer la mort corporelle (Liv. 7, ch. 9 sv.).

Bien que d'ordinaire il y ait simultanément extase de l'entendement et de la volonté dans la contemplation, saint François de Sales déclare que l'extase de la volonté peut exister seule. Car connaissance et amour ne sont pas toujours de mesure égale dans l'extase. Celle-ci est donc indépendante, pour une très bonne part, de l'activité de l'esprit (Liv. 7, ch. 5 et 6). L'évêque de Genève se rattache ainsi aux tenants de la mystique anti-intellectualiste. D'autres théoriciens de la mystique sont pour l'équivalence de la connaissance et de l'amour dans les états contemplatifs.

d) *L'amour pur.* — Comme l'a démontré Bossuet (*États d'oraison*, liv. 8-9), saint François de Sales n'a jamais enseigné que le désir de la béatitude éternelle fût formellement et perpétuellement exclu de l'amour pur. Inutile de refaire ici cette démonstration. Cependant il n'est pas hors de propos de remarquer que le saint évêque aurait évité certaines expressions, s'il eût écrit après les controverses quiétistes. Expressions un peu équivoques dont Fénelon eut soin de se prévaloir (Cf. Bossuet, *Préface sur l'Instruction pastorale*, sect. 11, n° 124 et svv. *Œuvres*, t. 28, p. 677).

Saint François de Sales croyait-il, avec saint Thomas d'Aquin et Hugues de Saint-Victor, que la béatitude que nous trouvons nécessairement en Dieu est la raison formelle de notre amour, ou bien pensait-il, comme Abélard, que l'amour pur exige que l'on fasse abstraction — il ne s'agit pas d'une exclusion positive et absolue — de tout motif d'intérêt? Cette controverse, on le sait, n'a pas été tranchée par la condamnation du quiétisme fénélonien. A vrai dire, saint François de Sales ne parait pas s'être formellement posé la question. Mais nous pouvons découvrir sa pensée dans ce qu'il a écrit sur l'amour désintéressé et sur la « sainte indifférence ».

L'amour pur, considéré dans son être ontologique, semble impliquer la béatitude. En voulant Dieu par l'amour, la volonté veut son bien qui est Dieu même.

Saint François de Sales envisage l'amour pur en acte, par conséquent dans son aspect psychologique. Si ontologiquement l'amour pur implique la possession de Dieu notre béatitude, on conçoit, malgré cela, que psychologiquement, au moment où la volonté fait un acte d'amour, elle puisse écarter momentanément tout motif d'intérêt. Momentanément, car si c'était habituellement, ce serait l'état d'amour pur, excluant la vertu d'espérance et condamné par l'Église.

C'est à propos de la volonté divine de bon plaisir que saint François de Sales exprime sa pensée sur la « sainte indifférence ». L'acte d'acquiescement à ce bon plaisir divin s'inspirera de la plus parfaite indiffé-

rence. La volonté fera abstraction, dans cet acte, de tout retour sur elle-même. La pensée de saint François de Sales est bien mise en relief quand il parle du sacrifice conditionnel du salut :

« Le bon playsir de Dieu, dit-il, est le souverain object de l'âme indifférente : partout où elle le voit elle court *à l'odeur de ses parfums* » (*Cant.*, 1, 3). Dans cette indifférence, le chrétien « aymerait mieux l'enfer avec la volonté de Dieu que le paradis sans la volonté de Dieu : ouy mesme, il préférerait l'enfer au paradis, s'il savait qu'en celuy-là il y eust un peu plus du bon playsir divin qu'en celuy-ci ; en sorte que si, par imagination de chose impossible, il sçavait que sa damnation fust un peu plus aggreable à Dieu que sa salvation, il quitterait sa salvation et courrait à sa damnation » (Liv. 9, ch. 4).

Dans ces actes passagers, le désintéressement est poussé à sa dernière limite. Par amour pour Dieu, l'âme fait abstraction de son intérêt propre. Mais la porte reste ouverte à la vertu d'espérance.

Jean-Pierre Camus appréciait beaucoup ce quatrième chapitre du IXe livre du *Traitté de l'amour de Dieu* (*Esprit du B. François de Sales*, part. 7, section 16). Bossuet, au contraire, refusait d'y voir le véritable amour d'indifférence. Dieu, disait-il, ne peut pas ne pas vouloir que nous désirions aller en paradis. L'acte qui fait préférer l'enfer au paradis, si tel pouvait être le bon plaisir divin, est donc sans objet (*Correspondance...*, éd. Urbain et Levesque, t. 7, p. 329-332).

2. **JEAN-PIERRE CAMUS.** — J.-P. Camus (1582-1652) reproduit, dans ses grandes lignes, la doctrine salésienne de l'amour de Dieu. Voici cependant quelques particularités.

Il explique, en bon humaniste, l'origine de l'amour d'après Platon. L'amour, dit-il, est « une passion qui a son siège en notre volonté, laquelle nait et provient de deux principales sources, de la beauté et de la bonté. Platon au Sympose définit fort proprement à mon gré l'amour : un désir de jouir du beau et du bon. » Or la beauté et la bonté ne se trouvent « parfaites et accomplies » qu'en Dieu seul (*Parénétique de l'Amour de Dieu*, Paris, 1608, reproduit dans les *Diversitez de Messire Jean-Pierre Camus, évesque et seigneur de Belley*, ch. 35, Paris, 1614, p. 960).

Camus ne s'inquiète pas de savoir s'il y a en nous une inclination naturelle d'aimer Dieu par-dessus toutes choses. Dans sa pensée, l'amour de nature et l'amour divin sont bien distincts. Mais, comme la plupart de ses contemporains, il croit trouver dans le Platon de la Renaissance une théorie de l'amour divin : « Le passage n'est pas si malaisé, disait-on couramment alors, de l'Académie de Platon à celle de la crèche et du calvaire » (Cf. H. Bremond, *Histoire du sentiment religieux en France*, t. 1, p. 378).

Quelle est la pensée de Camus sur la nature de l'amour? Le véritable amour est-il totalement désintéressé? Oui, semble-t-il. Ce qui le prouve, c'est la controverse au sujet de l'amour pur qui eut lieu de 1639 à 1642 entre Camus et les adversaires de ce pur amour. Camus, s'autorisant d'une histoire racontée par Joinville dans la Vie de saint Louis, représentait la théologie du pur amour sous le symbole d'une femme « qui portait de la main droite une cruche pleine d'eau et de l'autre une torche ardente » : « Avec ce flambeau allumé, dit-elle, je désire mettre le feu au paradis et le réduire tellement en cendres et qu'il n'en soit plus parlé; et, répandant cette eau sur les flammes de l'enfer, je prétends les éteindre et qu'il n'y ait plus de tourments ni de supplices en ce lieu malheureux; afin que désormais Dieu soit aimé et servi pour l'amour de lui-même, sans servilité et sans mercenaireté... » (*La Caritée ou le portrait de la vraie charité, histoire dévote tirée de la vie de saint Louis*, Paris, 1641, p. 103. Cf. p. 621). L'image de cette femme, appelée Caritée, est au frontispice du livre. Cette doctrine enseignée tout d'abord dans les sermons de Camus, puis dans le livre de *La Caritée*, fut critiquée. Une controverse s'ensuivit, écho de celle du moyen-âge sur la nature de l'amour (Cf. H. Bremond, t. 1, p. 183 sv.).

Fénelon alléguera plus tard l'autorité de Camus pour se défendre contre les attaques de Bossuet. Il cite les passages de *La Caritée* où les âmes parfaites sont exhortées à renoncer, dans leurs actions, à tout autre intérêt qu'à celui de la gloire de Dieu (*Première lettre en réponse à celle de M. l'évêque de Meaux*, n° 7, et *Les principales propositions du livre des Maximes justifiées*, 26e proposition, *Œuvres...* Paris, 1821, t. 6, p. 261-262, t. 8, p. 315-320). Le neveu de Bossuet pressait son oncle de réfuter Camus (*Corresp. de Bossuet*, t. 10, p. 203). Bossuet lui répondit : « Pour ce qui est de M. l'évêque de Belley, Camus, c'est un auteur si confus et dont la théologie est si peu précise qu'il n'y a point à s'inquiéter de ce qu'il dit » (*Ibid.*, p. 230-231). On cessa bientôt de s'appuyer sur Camus dans cette controverse (*Ibid.*, t. 11, p. 37). Sur les discussions de Camus au sujet de l'amour pur, voir H. Bremond, *La querelle du Pur Amour au temps de Louis XIII, Antoine Sirmond et Jean-Pierre Camus*, dans *Cahiers de la Nouvelle Journée*, n° 22, Paris, 1932; et G. Joppin, *Une querelle autour de l'Amour Pur, Jean-Pierre Camus, évêque de Belley*, Paris, 1938.

3. **BÉRULLE.** — On peut trouver dans Bérulle la doctrine classique de la charité, incidemment exposée. Le P. Claude Taveau l'a synthétisée suivant un plan logique : Nature de l'amour — Excellence — Obligation. — Degrés : amour de nature, amour de grâce commune, amour de grâce éminente ou états mystiques (*Le Cardinal de Bérulle, maître de vie spirituelle*, Paris, 1934, p. 47 et suiv.). Je me contenterai de mettre en relief ici ce qui me paraît être le point central de la charité dans la spiritualité bérullienne.

Bérulle, l'apôtre du Verbe incarné, considère la charité principalement dans ses rapports avec le mystère de l'Incarnation. Il met en relief surtout la réciprocité de l'amour divin. Or considéré du côté de Dieu, l'amour qui nous est témoigné dépasse toutes nos conceptions. Jésus lui-même admire la grandeur de cet amour : *Dieu a tant aimé le monde, dit-il, qu'il lui a donné son Fils unique* (*Jo.*, 3, 16). L'Incarnation, chef-d'œuvre des chefs-d'œuvre de Dieu est un « miracle d'amour », attribué à l'Esprit-Saint qui est « l'amour réciproque du Père et du Fils. » (*Grandeurs de Jésus*, 9e disc., *Œuvres de Bérulle*, éd. Migne, col. 315 sv.).

Bérulle insiste sur cet effet de l'amour qui est d'unir. L'Esprit-Saint qui est « amour en la Divinité, est celui qui unit l'Être incréé avec l'Être créé » dans l'Incarnation (*Ibid.*, 4e disc., col. 207). De même l'amour, qui a uni la personne du Verbe avec l'humanité, nous unit aussi au Christ. Et comme le propre de l'amour est de nous attacher à l'être aimé, nous devons par réciprocité nous oublier nous-mêmes pour être totalement à Jésus.

L'amour divin nous transforme en Jésus en nous unissant à lui. Car l'amour « nous met en l'objet [aimé], dit Bérulle, et nous transporte en lui si puissamment, que selon ce dire sacré autorisé de l'une et de l'autre philosophie, l'âme est plus où elle aime que là où elle anime... L'amour nous transporte de nous en lui [Dieu], et ce qui plus est, nous rend tels qu'il est en lui-même, en nous déifiant et transformant en Dieu » (*Grandeurs*, 9e disc., col. 318). L'amour divin est le générateur de la vie intérieure en nous, qui consiste dans la conformité progressive de nos pensées et sentiments avec ceux de Jésus.

L'adoration, selon Bérulle, est l'état foncier du Verbe incarné qui est essentiellement adorant Dieu. L'adoration est aussi le premier devoir du chrétien. Et cette adoration est amour autant que révérence et respect. De même que les Personnes divines sont dans des « relations d'honneur et d'amour » se regardant et s'honorant mutuellement, ainsi nos « regards vers Dieu, vers Jésus-Christ » seront à la fois adoration, contemplation, amour (Cf. *Grandeurs*, 11e disc., 5, col. 362, Bourgoing, *Préface aux Œuvres de Bérulle*, éd. Migne, col. 97). Le théocentrisme de Bérulle exige que l'amour du chrétien soit désintéressé, totalement orienté vers la gloire de Dieu et de Jésus.

Bérulle mentionne souvent l'amour réciproque de Jésus et de Marie, car il ne sépare pas le Fils de sa mère. Dans son *Élévation sur sainte Madeleine* (col. 533-588), il décrit en termes émouvants « l'amour réciproque et mutuel » de Jésus et de Madeleine. Le choix fait par Jésus de l'âme de Madeleine a été « le plus rare » de son amour, « le plus digne objet de ses faveurs, le chef-d'œuvre » de sa grâce (ch. 1). En retour, l'amour de Madeleine a été très parfait. Il est en premier lieu pénitent, puis tout absorbé en Jésus. Il est actif au service de Jésus, *navré* au moment de la mort de Lazare. L'amour de Madeleine a subi les épreuves des mystiques. Il a été crucifié pendant la Passion et rempli de désolations dans la recherche de Jésus auprès du tombeau vide. Amour séraphique après l'Ascension, amour éprouvé cependant par la privation de la présence sensible de Jésus.

Bérulle explique tous ces caractères de l'amour extraordinaire de sainte Madeleine afin de nous porter à les imiter (Cf. A. Molien, art. *Oratoire*, dans DTC., col. 1119-1120, et surtout Bremond, *Hist. litt. du sent. relig.*, t. 3, *L'École française*).

4. CONDREN. — C'est Condren († 1641), me semble-t-il, qui a donné la formule bérullienne de l'amour pur, formule que l'on trouve souvent dans les auteurs spirituels de la deuxième moitié du XVIIe siècle. Inutile de dire que l'amour pur, pour Condren comme pour Bérulle, ne doit porter aucune atteinte aux droits de la vertu d'espérance.

Condren, on le sait, motive la nécessité de l'abnégation surtout par notre néant de nature (Cf. P. Pourrat, *La spiritualité chrétienne*, t. 3, p. 517-518). Bérulle exige que le néant soit opéré en nous pour que nous adhérions à Jésus. Moins nous serons nous-mêmes, plus le Christ sera en nous. L'idéal à poursuivre, c'est la substitution complète de l'esprit du Christ à notre moi moral. Condren demande la même abnégation pour que le Christ vive en nous. Mais il enseigne aussi que l'adoration de Dieu ne se fait vraiment que par la destruction de notre être (Cf. A. Molien, art. *Oratoire*, DTC., col. 1121). La destruction de la victime dans le sacrifice paraît être à Condren la seule véritable adoration de Dieu. Voilà pourquoi il parle tant du sacrifice. Il considère Jésus surtout comme une hostie qui s'est anéantie pour procurer à Dieu l'adoration qui lui est due. Cet anéantissement a eu lieu pendant toute la vie du Christ, mais surtout au Calvaire.

Le chrétien, d'après Condren, doit s'anéantir aussi avec le Christ victime, afin d'être consommé en Dieu avec lui et honorer ainsi la divine majesté. Plus nous nous anéantirons, plus nous serons agréables à Dieu, plus nous lui témoignerons d'amour (Cf. *Recueil de quelques Discours et Lettres*, Paris, 1643, p. 349-350).

Condren connaît les trois sortes d'amour : amour de bienveillance, de complaisance et de concupiscence (*ibid.*, Lettre 10, p. 339 sv.). Mais il recommande aux chrétiens parfaits l'amour désintéressé. Et pour le pratiquer l'âme suppliera « Notre-Seigneur de consommer en elle ce qui y reste d'Adam, d'elle-même et de l'impureté de la nature, et elle doit désirer de n'avoir aucune part à ses dons qui ne doivent être que pour lui et à sa gloire » (Lettre 11, p. 348).

Cette perte et consommation en Dieu n'est pas pour notre « intérêt et utilité », mais avant tout pour la gloire de Dieu (Lettre 3, p. 298).

Bourgoing avait bien compris cette doctrine lorsqu'il écrivait son Ve *Avis* sur l'oraison, laquelle se propose, dit-il, « d'adorer la souveraine Majesté de Dieu parce qu'il est en soi, plutôt que parce qu'il est au regard de nous, et d'aimer plutôt sa bonté pour l'amour d'elle-même que par un retour sur nous » (Cf. *Lettres et conférences inédites du T. R. P. de Condren*, par E. Bonnardet, Paris, 1899, Lettre à la carmélite Angélique de Jésus, p. 8).

L'amour pur, selon Condren, est donc basé sur l'anéantissement intérieur qui nous fait mourir à nous-même, et nous laisse « sans désir d'être ou d'avoir », sinon pour l'unique gloire de Dieu. Anéantissement, à la fois condition et effet de l'amour divin.

5. SAINT VINCENT DE PAUL. — La doctrine de saint Vincent de Paul († 1660) sur l'amour de Dieu est beaucoup plus simple. Elle n'est guère bérullienne; elle est plutôt salésienne d'inspiration.

C'est dans ses entretiens aux Filles de la Charité et aux Prêtres de la Mission que le saint a parlé de l'amour de Dieu. Il expose les motifs d'aimer Dieu, dont plusieurs sont particuliers à ses auditeurs, celui-ci, par exemple : la vocation du missionnaire est de faire aimer Dieu; il doit donc l'aimer lui-même (*Correspondance, Entretiens, Documents*, éd. Coste, t. 12, p. 262-264. Cf. t. 9, p. 465 sv., 592 sv.). Il signale les effets de l'amour divin (t. 10, p. 355). Il s'étend sur les moyens d'acquérir, de conserver et de développer en nous l'amour de Dieu (t. 9, p. 20, 471, 478-481). Avant tout il veut être pratique. « Le premier et le plus assuré moyen pour acquérir cet amour, dit-il, c'est de le demander à Dieu avec grand désir de l'obtenir » (t. 9, p. 20, 472).

Pour expliquer comment il faut aimer Dieu, c'est-à-dire, « vouloir sa plus grande gloire et tout ce qui peut aller à son honneur », saint Vincent de Paul définit les deux sortes d'amour : affectif et effectif, en se servant de la comparaison de saint François de Sales. Un père a deux enfants. L'un est petit, aussi est-il cajolé. L'autre est grand et aide beaucoup son père sans que celui-ci lui témoigne l'affection, très réelle pourtant qu'il a pour lui (t. 9, p. 475 n.). Ainsi Dieu ne demande pas, pour que nous l'aimions, « que le cœur et l'âme sentent

toujours cet amour [affectif]. C'est une grâce que sa bonté départ à qui bon lui semble. Mais il entend que par un acte de volonté, toutes nos actions soient faites pour son amour » (t. 9, p. 478).

Et le saint indique comment, en faisant toujours ce que Dieu demande de nous à chaque instant, nous sommes « dans un acte continuel d'amour » (t. 9, p. 478-482). « Un des signes les plus véritables qu'on aime une personne, c'est la soumission à ses commandements » (t. 9, p. 467). L'acte continuel d'amour ne consiste donc pas à produire sans cesse des actes d'amour, au risque de se fatiguer la tête par une tension excessive (t. 11, p. 215 sv.).

Saint Vincent de Paul ne subtilise pas quand il parle de l'amour pur. Il le fait consister surtout dans la pureté d'intention qui nous porte à agir toujours en Dieu et pour Dieu, non en vue d'un intérêt humain (t. 4, p. 486, 496; t. 9, p. 249, 361). Il recommande aux Filles de la Charité de vivre et d'agir « purement pour l'amour et le plaisir de Dieu » (t. 9, p. 20). « Avoir le dessein de plaire à Dieu, cela veut dire qu'il ne faut pas rechercher la récompense, mais agir purement pour son amour » (t. 9, p. 361). Vivre ainsi c'est mériter que Dieu soit « lui-même notre récompense ».

Saint Vincent de Paul est la personnification de la charité envers le prochain. Sa doctrine sur la charité fraternelle est celle de tous les auteurs spirituels. C'est la manière dont il a vécu cette doctrine qui est de tout point exceptionnelle. Les actes inspirés par cette charité remplissent et expliquent toute la vie du saint. Aussi comme il savait bien en parler! « faire aux autres le bien que nous voudrions nous être fait (t. 12, p. 264-266), s'excuser les uns les autres (t. 9, p. 225, 279-299), céder sans résistance (t, 5, p. 277), ne pas contredire, se prévenir d'honneur, se réjouir avec ceux qui se réjouissent et pleurer avec ceux qui pleurent (t. 12, p. 267-274) ».

Il insiste dans ses conférences sur le fondement de la charité fraternelle. Nous devons aimer le prochain « pour l'amour de Dieu; ce qui est si grand que l'entendement humain ne le peut comprendre ». Aussi, avec saint Thomas, Vincent enseigne-t-il « qu'il est plus méritoire d'aimer le prochain pour l'amour de Dieu, que d'aimer Dieu sans application au prochain » (t. 12, p. 261 sv.).

6. **JEAN-JACQUES OLIER.** — Fidèle disciple de Condren, M. Olier († 1657) insiste sur l'amour purificateur, qui anéantit l'amour-propre en nous. L'amour pur est celui qui détruit l'amour-propre et nous sépare des créatures: « Ne cessons jamais, écrivait-il à l'une de ses filles spirituelles, d'être à l'amour et en l'amour, mais par un amour premièrement pur, aimant Jésus séparément de toutes créatures » (*Lettres de M. Olier*, éd. Levesque, Paris, 1935, t. 1, p. 66). « Je souhaite, écrivait-il à une autre, que ce feu consomme en votre âme votre superbe et votre amour-propre », t. 2, p. 309). On arrive à l'amour parfait par le « vide universel de toutes choses » (t. 2, p. 284; cf. t. 1, p. 58-59).

L'amour pur porte l'âme à se sanctifier uniquement « pour plaire à Dieu et être parfaite devant ses yeux » (t. 1, p. 91). L'idée de la récompense n'est pas exclue, on en fait abstraction. « Il faut que les prêtres soient tellement anéantis en eux-mêmes, qu'ils ne pensent plus, en servant Dieu, à la récompense qu'ils en espèrent, mais seulement à sa plus grande gloire qu'ils doivent avoir uniquement en vue » (*Traité des Saints-Ordres*, 3e partie, n° 7). M. Olier n'exclut pas l'espérance puisqu'il signale la récompense que les prêtres « espèrent » recevoir de Dieu. Il veut dire que l'amour parfait met l'âme au-dessus de l'amour de son propre intérêt. Quand il parle de l'amour divin, M. Olier se tient presque toujours dans les régions de la haute perfection.

A l'exemple de Bérulle, M. Olier aime à nous proposer l'amour mutuel de Jésus et de Marie, comme le modèle de notre amour (*Lettres*, t. 1, p. 561). C'est par Marie que nous parvenons à la pureté du saint amour et que nous en éprouvons les élans mystiques. Elle est « la fournaise ardente » qui nous tient perdus en Jésus-Christ. Aussi faut-il « mille fois le jour » faire avec elle des actes d'amour de Jésus, l'objet de l'amour des chrétiens (t. 2, p. 352-353).

7. **SAINT JEAN EUDES.** — La doctrine de l'amour divin, dans les écrits de saint Jean Eudes († 1680) est intimement liée aux dévotions des saints Cœurs de Jésus et de Marie. Aussi son bérullisme a-t-il un caractère particulier.

Saint Jean Eudes fait une plus grande place à l'amour qu'à l'adoration qui est respect et révérence. Et cet amour se rapporte surtout à Notre-Seigneur. « Car ce qui frappait le plus saint Jean Eudes dans la vie et les mystères du Verbe incarné..., ce ne sont pas ses grandeurs, mais son amour et sa miséricordieuse tendresse envers nous » (Ch. Lebrun, *La spiritualité de saint Jean Eudes*, Paris, 1932, p. 61). Il rappelle constamment, quand il parle de Jésus, « l'excès de sa bonté » et les « libéralités de son amour au regard de nous » (*Royaume de Jésus*, Ire part., liv. 3, ch. 5). Et il montre dans le « très aimable Cœur » de Jésus « le principe et l'origine de tous ses ... dons ». (*Le Cœur admirable*, liv. 12 dans *Œuvres complètes...*, Vannes, 1908, t. 8, p. 311).

De ces principes saint Jean Eudes déduit les caractères que doit avoir notre amour pour Jésus.

Tout d'abord l'amour affectif. Dans le *Royaume de Jésus* « le manuel de la charité parfaite » (4e partie, n° 7), le saint recommande à l'âme vraiment chrétienne, de faire l'exercice du divin amour « vers Jésus » dans tous les exercices de piété et dans toutes les actions de la journée. Et cela « non pour la crainte de l'enfer, ni pour la récompense du paradis, ni pour le mérite, ni pour votre satisfaction et consolation, mais pour l'amour de lui-même, pour son contentement, pour sa seule gloire et pour son très pur amour ». Ces actes d'amour auront souvent pour objet le Cœur de Jésus et aussi le Cœur de Marie. Car, selon l'École bérullienne, nous ne devons pas séparer Jésus et Marie dans nos pratiques de piété.

En fait d'amour effectif, saint Eudes ne se contente pas de la soumission à la volonté divine signifiée et à la volonté de bon plaisir. Il veut que, dans l'intérêt de la gloire de Jésus et du salut du prochain, les chrétiens n'aient « rien à eux, non plus que des esclaves ». Ils dépenseront tout, leur temps, leurs biens, leur vie pour Jésus-Christ et pour ses membres (*Royaume de Jésus*, 2e partie, n° 38). On voit jusqu'où, d'après saint Eudes, doit aller notre amour du prochain.

8. **BERNIÈRES.** — La spiritualité attribuée à Jean de Bernières (1602-1659) fait une grande place à l'amour pur. Celui-ci a pour principe l'anéantissement intérieur, le mépris de nous-mêmes et le sentiment d'abjection (*Chrestien intérieur*, Paris, 1684, part. 1, liv. 1,

ch. 5, t. 1, p. 19). Dieu veut être aimé d'un amour très pur qui suppose un détachement complet de tout ce qui est étranger à Dieu. L'âme qui aime vraiment Dieu sera détachée aussi de toute consolation spirituelle. Elle sera contente d'être dans les sécheresses et les aridités (*Œuvres spirituelles de M. de Bernières Louvigni*, Paris, 1670, 1re part., p. 108).

Le détachement sera plus radical encore. L'âme renoncera au « moindre retour vers la béatitude éternelle » (*Chrestien intérieur*, liv. 2, tr. 2, ch. 2, t. 2, p. 418). Le suprême acte d'amour pur est, pour Bernières, le sacrifice conditionnel du salut. L'âme s'abandonne « aux rigueurs de la justice divine pour être sacrifiée à la pure gloire de Dieu », s'il permet qu'elle soit damnée. Dans ce cas, l'amour est « fort épuré du propre intérêt » (*Chrestien intérieur*, part. 2, liv. 8, ch. 7, t. 1, p. 267-268).

Aussi, Bernières a-t-il une dévotion spéciale à la justice divine. L'amour de la miséricorde de Dieu comporte quelque attache à notre propre intérêt. Il n'en est pas de même de l'amour de la justice (*Ibid.*, p. 268). Cette doctrine « qu'il est plus parfait de se résigner à la justice de Dieu que de recourir à sa miséricorde » était assez générale au milieu du XVIIe siècle. Bernières en fait, on peut dire, le centre de sa mystique. Des protestations s'élevèrent même du vivant de Bernières (Voir Jean Chéron, *Examen de la Théologie mystique*, Paris, 1654, p. 403). Après sa mort, pendant la réaction contre le quiétisme, ses écrits, tous posthumes, furent mis à l'*Index*. (Cf. art. BERNIÈRES).

9. **HENRI BOUDON.** — Le célèbre archidiacre d'Évreux (1624-1702), enseigne, comme son ami M. de Bernières, que « le fondement sur lequel tous les saints ont élevé le glorieux édifice du pur amour de Dieu seul » est « la sainte haine de nous-mêmes » (*Dieu seul ou l'Association pour l'intérêt de Dieu seul*, 1re partie, 1re règle. *Œuvres complètes...*, Paris, Migne, 1856, t. 1, col. 431). Si nous avons « en horreur le propre intérêt » nous ne nous attacherons « qu'aux seuls intérêts de Dieu seul ». Nous ne chercherons jamais notre « satisfaction en aucune chose ».

Selon Boudon, l'amour pur est celui qui a pour objet Dieu seul à l'exclusion de toutes les créatures et de toute attache aux choses sensibles : « Les voies du pur amour, dit-il, conduisent à Dieu seul, et éloignent de toutes les créatures » (col. 442-443). Aussi sont-elles « des voies de pertes et de privations, de délaissements intérieurs et extérieurs, d'abandonnements, de pauvreté, de maladies, de mépris, de rebuts ». En un mot, elles « sont des voies de renoncement à tout amour qui n'est pas net et qui n'est pas simple » (col. 442). Là on ne désire que Dieu seul et on voit « Dieu seul en toutes choses ».

Moins pessimiste que Bernières qui avait « une frayeur extraordinaire de la mort » (cf. *Œuvres de Boudon*, t. 1, col. 77, note 14), Boudon ne se voue pas à la justice divine par le sacrifice conditionnel de son salut. La formule par laquelle il exprimait l'amour pur était celle-ci : « Dieu seul, Dieu seul, Dieu seul. Et puis, rien, rien, rien, rien du tout. Il ne faut point se lasser de le dire et redire : Le pur amour ne peut souffrir que lui » (*ibid.*, col. 456).

S'est-il rendu compte de toute la portée de la controverse qui s'éleva entre Bossuet et Fénelon? On peut en douter. Lorsqu'il apprit que des théologiens contestaient la légitimité de la doctrine fénelonienne sur l'amour de Dieu sans « égard à la récompense », il dit : « Je ne sais comment ces messieurs l'entendent; mais je sais bien que j'aime Dieu purement pour l'amour de lui-même » (P. Collet, *Vie de Boudon*, liv. 3, n° 3, t. 1, col. 183). Boudon croyait encore en 1701 que ce n'était pas à cause de la doctrine que son livre *Dieu seul* avait été mis à l'*Index* (lettre 247, t. 3, col. 1140).

10. **BOSSUET.** — La doctrine de Bossuet sur la charité est entièrement basée sur sa conception de la nature de cette vertu.

L'évêque de Meaux a toujours pensé et enseigné que notre béatitude « est dans l'*acte* de charité une raison formelle d'aimer Dieu : par conséquent un motif dont l'exclusion ne peut être qu'une illusion manifeste ». Avec Hugues de Saint-Victor et saint Thomas d'Aquin, Bossuet déclare impossible l'acte d'amour de Dieu n'impliquant pas le désir de notre béatitude. Dieu est notre bien nécessaire. En l'aimant nous aimons notre propre félicité (*Divers écrits ou mémoires sur le livre « Explication des Maximes des Saints »*, n° 4, *Œuvres*, Versailles, 1817, t. 28, p. 349). Sans doute la bonté intrinsèque de Dieu est l'objet spécifique, formel de la charité. Mais la bonté de Dieu par rapport à nous ne saurait être exclue (*Sommaire de la doctrine du livre qui a pour titre : « Explication des Maximes des Saints »*, n° 8, *ibid.*, p. 309). Il est donc impossible d'exclure de l'acte d'amour pur les motifs qui se rapportent à nous : « Il y a contradiction, dit Bossuet, que la charité ait pour objet formel toute perfection de Dieu, et qu'en même temps elle soit *sans rapport à nous*, puisqu'il y a des attributs qui emportent nécessairement ce rapport, comme la bonté et la miséricorde » (*Correspondance*, t. 8, p. 326). Vouloir exclure ces attributs de l'acte de charité serait prétention illusoire.

Tout acte d'amour de Dieu, si parfait soit-il, implique donc, selon Bossuet, la bonté de Dieu par rapport à nous. C'est de l'essence même de la charité.

Fénelon enseignait, au contraire, que l'exclusion de tout motif intéressé est constitutive de l'acte de charité. Elle fait partie de son essence. Au sujet de la nature de l'acte de charité, Bossuet et Fénelon ont renouvelé la controverse du moyen âge. Fénelon l'a poussée à l'extrême en faisant de cette exclusion une condition normale de la vie parfaite. C'est l'état d'amour pur excluant la vertu d'espérance, condamné par l'Église. Je n'ai pas à parler ici du semi-quiétisme, mais seulement de la nature de l'acte de charité, question qui demeure controversée. (Cf. *Correspondance...*, t. 10, p. 303, 332; t. 11, p. 34-36, 179, 180).

Selon Bossuet, l'exclusion de tout motif intéressé dans l'acte de charité est donc impossible. Peut-on, du moins, faire abstraction de ce motif, c'est-à-dire l'écarter de la pensée, au moment de l'acte d'amour, pour ne considérer momentanément que la bonté intrinsèque de Dieu? Cette question est du domaine psychologique. Elle ne touche pas à l'être ontologique de l'acte d'amour. Qu'en pense Bossuet? Dans ses controverses avec Fénelon, il a rarement envisagé ainsi l'acte d'amour. Il semble cependant reconnaître la légitimité de cette abstraction momentanée dans un acte d'amour, encore n'est-ce que pour expliquer certains propos de théologiens scolastiques : « Ce que dit l'École, dans la définition de la charité, déclare-t-il, qu'elle se rapporte à Dieu sans aucun rapport à nous, doit s'entendre par abstraction et non par exclusion; parce qu'on peut bien ne pas penser à cette bonté répandue de toutes parts, mais

non en exclure la considération si capable d'enflammer notre amour, et en qui se réunissent tous nos biens comme dans leur source » (*Sommaire de la doctrine de M. l'Archevêque de Cambrai*, n° 8, *Œuvres*, t. 28, p. 310. Même point de vue dans la seconde *Instruction sur les états d'oraison*, Paris, 1897, p. 35-36 et p. 221. Cf. *Correspondance*, t. 10, p. 341-342).

Bossuet ne croit pas non plus, nous l'avons dit, que l'amour divin puisse avoir pour origine l'amour naturel de l'homme pour la béatitude. Fénelon, pour les besoins de sa polémique, admettait « qu'il y a en nous, outre l'amour-propre vicieux, et l'amour qu'on a pour soi-même par la charité, un certain amour naturel et délibéré de nous-mêmes, qui n'est de soi ni bon ni mauvais, mais seulement imparfait ». C'est l'exclusion de cet amour dans les parfaits, qui rend en eux l'amour pur (*Divers écrits*... Avertissement, n° 14, *Œuvres*, t. 28, p. 362). Bossuet déclare que si on fait de cet amour naturel un motif de l'amour surnaturel même imparfait, c'est du « pélagianisme formel » (*Préface sur l'Instruction pastorale de M. de Cambrai*, Conclusion n° 221, *Œuvres*, t. 28, p. 746).

L'objet formel, dans la charité envers Dieu et envers le prochain est unique : nous devons aimer Dieu en lui-même et Dieu dans les autres. Dieu a créé l'homme « à son image » et à sa ressemblance. Il faut donc « que nous aimions les uns dans les autres l'image de Dieu ». Aussi le précepte d'aimer le prochain est-il « semblable à celui d'aimer Dieu » (*Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte*, liv. I, art. 1, *Œuvres*, t. 36, p. 8. Cf. *Sermon sur la charité fraternelle*, 1. Point. *Œuvres oratoires*, éd. Lebarq, Urbain et Levesque, t. 3, p. 184 ss.).

Dans ses Lettres de direction Bossuet donne un bel enseignement sur l'amour mystique : il n'est plus gêné par les controverses quiétistes.

Et tout d'abord sur le désir d'aimer Notre Seigneur. Désirer aimer Jésus, c'est l'aimer : « Le désir d'aimer Jésus-Christ, est un commencement du saint amour, qui ouvre et qui dilate le cœur » (A une demoiselle de Metz, *Correspondance*, t. 1, p. 43). Ce désir renouvelé d'aimer Jésus est le meilleur exercice de l'amour (*ibid.*, p. 43-44) : « Dans le mystère de l'amour », nous sommes tous des commençants. Ce désir d'aimer est accompagné ou plutôt procède de l'admiration de l'objet aimé. L'effet de ce désir d'aimer est de détacher le cœur de tout ce qui n'est pas le « bien-aimé ». Alors « se forme le désir ardent de rompre avec violence tout ce qui engage tant soit peu le cœur, et l'empêche de se perdre en Jésus-Christ; et c'est là proprement le désir d'aimer » (*ibid.*, p. 45). De là le souhait d'une ardeur extrême d'aller vers Jésus, qui produit des langueurs d'amour (*ibid.*, p. 48-49). Le caractère extatique de l'amour est aussi mis en relief par Bossuet, surtout dans son *Sermon pour la fête de l'Assomption* où il montre comment la Sainte Vierge est morte d'amour (*Œuvres oratoires*, t. 4, p. 497 sv.).

11. **FÉNELON.** — D'après Fénelon, nous le savons déjà, le véritable amour est l'amour pur, désintéressé, qui n'est pas altéré par le motif de notre *intérêt propre*.

On connaît les critiques qui s'élevèrent contre cette conception du pur amour et qui aboutirent à la condamnation de l'*Explication des Maximes des saints*. Le texte de l'ouvrage qui traite de l'amour pur, désintéressé, laisse entendre qu'il y a en cette vie un état habituel de pur amour, dans lequel le désir de la récompense et la crainte des châtiments n'ont plus de part. Ce qui exclut de cet état les actes de la vertu d'espérance. L'Église a condamné cette doctrine.

Fénelon expliqua dans son *Instruction pastorale* du 15 septembre 1697, n°s 3 et suiv. (*Œuvres*, t. 4, p. 183 sv.), le sens qu'il donnait aux mots *intérêt propre*. Il arriva ainsi à une doctrine orthodoxe de l'amour pur qui inspire toute la spiritualité fénelonienne. L'intérêt propre, dont l'amour pur doit être débarrassé, peut s'entendre de deux manières : ou bien dans le sens du désir surnaturel du salut, qui est le motif même de la vertu d'espérance. L'amour pur ne peut jamais exclure ce désir surnaturel. Cette exclusion est condamnée par l'Église. Ce qui est permis, c'est de faire abstraction de ce motif dans des actes passagers d'amour pur. Mais on peut aussi concevoir cet intérêt propre comme un amour purement naturel de notre bien particulier que nous attendons de Dieu. Cette recherche naturelle de notre bien particulier constitue, selon Fénelon, ce que les Pères de l'Église appellent *mercénarité*. Ainsi entendu, l'intérêt propre est une imperfection qui doit disparaître de l'amour pur et désintéressé.

L'amour intéressé, ainsi entendu, comprendrait : 1° l'amour de Dieu pour lui-même, 2° le désir surnaturel de la béatitude, objet de la vertu d'espérance, 3° un élément naturel et imparfait : la satisfaction que notre nature trouve dans le bonheur. Or ce dernier élément doit disparaître si on veut vraiment aimer Dieu. Le véritable amour a pour objet Dieu aimé pour lui-même, à cause de sa perfection absolue. Le désir de la béatitude qu'impose la vertu d'espérance doit être exclusivement surnaturel. Nous ne devons désirer notre béatitude que parce que Dieu veut que nous la désirions.

Telle est la conception fénelonienne de l'amour de Dieu, postérieure à l'*Explication des Maximes des saints*. On peut trouver subtile la distinction entre le désir surnaturel de notre béatitude et le désir naturel de notre intérêt propre. Toujours est-il qu'elle est à la base de la spiritualité de Fénelon. La perfection, selon lui, ne saurait être atteinte tant que l'âme ne pratique pas l'amour pur ainsi compris. Toutes les purifications auxquelles l'âme se soumet ont pour but de purifier son amour. Les divers degrés d'oraison se caractérisent par les degrés mêmes de la purification de l'amour. Et dans les états mystiques, l'amour totalement purifié s'exerce sans aucune inquiétude ni empressement : « L'état passif, disait Fénelon.... est un état simple, paisible, désintéressé, où l'âme coopère à la grâce d'une manière d'autant plus libre, plus pure, plus forte et plus efficace, qu'elle est plus exempte des inquiétudes et des empressements de l'amour-propre » (*Correspondance de Fénelon*, t. 5, p. 370).

12. **QUELQUES ADVERSAIRES DU QUIÉTISME.** — *a*) Un ouvrage anonyme, intitulé *Apologie de l'amour*, publié à Amsterdam en 1697 et qui est de Charles du Plessis d'Argentré, docteur de Sorbonne, mort évêque de Tulle en 1740, nous renseigne sur le point de vue de plusieurs adversaires de l'amour pur fénelonien. Cet auteur déclare qu'il est impossible d'aimer Dieu uniquement « à cause de ses perfections absolues... indépendamment de tout rapport de convenance avec notre nature » (p. 38-39). Il avait tout d'abord accepté, dit-il, « sur la bonne foi des autres », l'opinion contraire. L'évêque de Chartres, Godet des Marais, acceptait lui aussi l'opinion « que la charité, de sa nature, et considérée pré-

cisément dans l'acte qui lui est propre, n'a pour objet ou motif que la bonté infinie de Dieu en elle-même, sans aucun rapport au bonheur qui nous en doit revenir ». Mais il rejetait « la conséquence dangereuse » au sujet de l'état d'amour pur fénelonien (*Lettre pastorale de M. l'évêque de Chartres sur le livre « Explication des Maximes des saints »*, dans *Œuvres de Fénelon*, Versailles, 1821, t. 7, p. 128, 130).

L'auteur de l'*Apologie de l'amour* enseigne, au contraire, que l'amour pur, désintéressé, a pour objet Dieu aimé en lui-même, mais en tant qu'il nous est convenable. Car l'amour est l'inclination de notre cœur vers l'objet convenable à sa nature et capable de le rendre heureux. Le véritable amour nous fait donc désirer « de posséder Dieu seul par le motif de trouver notre bonheur dans sa connaissance et son amour » (p. 1). « Tout amour par lequel on aime Dieu pour lui-même en sorte qu'on ne recherche son bonheur » qu'en lui est « l'amour de pure charité » (p. 104). « Il s'ensuit de là évidemment qu'il n'y a point d'amour d'espérance » (p. 109).

Qui veut trop prouver ne prouve rien. La distinction entre l'amour désintéressé et l'amour intéressé ou d'espérance est traditionnelle et ne saurait être niée.

b) Pierre Nicole († 1695), évite ces outrances. Il a soin de faire remarquer contre « certains inventeurs de spiritualités outrées » que la prière de demande « n'est point contraire à la pureté de l'amour ». Les quiétistes enseignaient qu'il fallait laisser Dieu disposer de nous sans rien lui demander. Car « il ne reçoit pas moins de gloire de la justice qu'il exerce sur les méchants que de la miséricorde qu'il fait à ceux qui sont bons ». L'amour désintéressé exigerait donc que l'on ne demandât rien à Dieu, pas même son salut.

Nicole n'a pas de peine à démontrer que le véritable amour nous fait observer tout ce que Dieu commande. Or Dieu nous a prescrit de prier pour obtenir la grâce et notre salut (*Traité de la prière*, 1re part., liv. 3, ch. 1, Paris, 1730, p. 200 et suiv. La première édition est de 1695. Tout le passage que nous venons de résumer se trouvait déjà, à peu près identique, dans le *Traité de l'Oraison*, Paris, 1676, liv. 5, ch. 1).

La distinction, établie par Nicole, entre l'amour parfait et l'amour intéressé peut cependant causer quelques surprises. L'amour pur, selon lui, est « l'amour de la justice de Dieu ». Quand nous aimons la justice de Dieu, il est sûr que nous ne désirons de notre amour aucun avantage nous concernant. On croirait entendre Jean de Bernières : « Il faut donc voir, dit Nicole, ce qui nous plaît dans l'amour de Dieu. Si c'est sa vérité, sa justice, sa sainteté, sa sagesse, c'est Dieu qui nous plaît... Mais ce n'est pas se plaire en Dieu que d'aimer simplement les avantages qui nous en reviennent. Et ainsi comme l'amour de la justice de Dieu est toujours pur et désintéressé, l'amour des avantages que cet amour nous apporte, peut être l'objet d'un amour de cupidité et d'intérêt, c'est-à-dire d'amour-propre » (*Traité de la prière*, 2e part., liv. I, chap. 3, p. 21. Cf. 1re part., liv. 3, ch. 1, p. 203). On ne voit plus comment l'amour d'espérance est légitime dans cette conception de Nicole.

Jacques-Joseph Duguet († 1733), enseignera plus justement que la charité désintéressée est celle qui est opposée à notre amour-propre (*Explication des qualités ou des caractères que saint Paul donne à la Charité*, Amsterdam, 1727, ch. 8 et 9, p. 78 et suiv.).

Au reste, Nicole ne parle guère de la mystique de l'amour de Dieu. Dans ses *Essais de Morale*, il traite surtout de l'amour effectif, c'est-à-dire de la soumission à la volonté de Dieu, à la volonté divine « qui prescrit ce que nous devons faire » et à la volonté « cause de tout ce qui se fait dans le monde à l'exception du péché » (t. 1, 2e tr., La Haye, 1702, p. 65 sv.). Les tendances jansénisantes de Nicole ont rendu austère sa doctrine de l'amour.

c) L'abbé de Brion († après 1728), dans un livre où il se défend d'avoir subi l'influence de Fénelon, propose une doctrine meilleure de l'amour pur. Comme l'auteur de l'*Apologie de l'amour*, il ne croit pas que l'amour pur exige l'absence de tout retour intéressé de notre part (*Traité de la vraie et de la fausse spiritualité*, Paris, 1728, Avertissement, p. 21). Il reconnaît que l'on « peut considérer par abstraction les perfections divines en leur source, sans rapport à la créature » (*ibid.*). Il n'apprécie pas, d'ailleurs, ces actes d'amour qui font abstraction de l'intérêt propre bien compris, car, « le cœur de l'homme... qui ne peut être parfaitement satisfait que par la jouissance [de Dieu], ne peut s'accommoder de cet amour d'idée et sans substance » (*ibid.*). Un tel amour « spéculatif » est « propre à conduire l'homme à l'indifférence » des quiétistes « qui prétendent, pour exalter leur amour pur, qu'on le peut pratiquer, même dans l'enfer et y aimer Dieu de cet amour si désintéressé, qu'il soit sans rapport à nous » (*ibid.*).

Quelle est donc, selon l'abbé de Brion, la nature de l'amour pur? « Ce qui rend l'amour pur, ce n'est pas d'être sans aucun rapport à nous, mais c'est d'être unique et sans partage, et tellement attaché à l'objet qu'on aime et qu'on adore, que l'on voudrait ne penser qu'à lui, qu'à ses charmes... et lui être très intensément uni » (*ibid.*, p. 23). Si, sous prétexte d'amour pur, on ne demandait à Dieu « ni grâce, ni perfection, ni de lui être uni pour toute une éternité », ce ne serait pas aimer Dieu vraiment. Dieu veut, en effet, que nous lui demandions ces biens spirituels.

La véritable conception de l'amour pur suppose donc que l'on a une juste idée du « propre intérêt ». Brion en donne une explication assez semblable à celle de Fénelon.

Voir aussi [C. Ameline], *Traité de l'amour du souverain bien...*, Paris, 1699, ch. 18 et 19 [A. Leget], *Les véritables maximes des saints sur l'amour de Dieu tirées de l'Ecriture Sainte et des saints Pères*, Paris, 1699; G. de Cordemoy, *Les désirs du ciel ou les témoignages de l'Ecriture Sainte contre le pur amour*, Paris, 1698; L.-E. Du Pin, *Traité philosophique et théologique sur l'amour de Dieu...*, Paris, 1717, part. 2, ch. 7.

13. **AUTRES AUTEURS.** — Des auteurs spirituels de la même époque, parce qu'ils ont écrit avant Fénelon, parlent de l'amour de Dieu sans polémiquer contre le quiétisme. Courbon, curé de Saint-Cyr († vers 1710), rappelle les divers degrés d'amour divin, lorsqu'il traite de l'oraison d'union, sans se préoccuper des erreurs quiétistes. Il y a, dit-il, plusieurs sortes d'union de l'âme avec Dieu par l'amour. La première est celle qui s'opère au moment de la conversion, lorsque le pécheur se met en état de grâce. La seconde est produite, chez les progressants, par la ferveur de la charité, « par les actes fervents de la volonté, par le moyen desquels nous nous unissons à Dieu et nous l'embrassons avec ces actes comme avec des bras intérieurs, nous joignant et nous collant à lui d'esprit et de cœur aussi étroitement qu'il nous est possible » (*Instruction*

familière sur l'oraison mentale, Paris, 1685, 4e part., Ire inst.). Enfin, la troisième espèce d'union est d'ordre mystique. C'est Dieu lui-même qui l'opère en nous « en se faisant sentir à notre âme d'une manière extraordinaire » (*ibid.*).

Cette dernière union est passagère ou permanente. L'union passagère « se fait par un attrait extraordinaire qui passe et qui unit notre âme à Dieu tandis que cet attrait dure ; par exemple, les liquéfactions, les blessures d'amour, les embrasements, les ravissements et autres... sont des grâces d'union, mais elles sont passagères » (*ibid.*). L'union permanente « se fait dans le fond et dans le centre de l'âme ». Elle est « une expérience d'une opération de Dieu presque continuelle et permanente au fond de notre âme, qu'il unit incessamment à lui ». Quoique permanente cette union ne se fait pas « sentir toujours d'une manière si forte et si véhémente que les attraits passagers » (*ibid.*).

Louis Bail, docteur de Sorbonne († 1669), explique aussi la doctrine traditionnelle sur la charité dans son célèbre ouvrage *La théologie affective de saint Thomas*, Paris, 1654. La doctrine de la *Somme théologique* est exposée sous la forme d'élévations affectives.

14. APRÈS LES CONTROVERSES SUR L'AMOUR PUR. — LA DÉVOTION AU SACRÉ-CŒUR. — Vers le milieu du XVIIIe siècle, les discussions sur l'amour pur étaient apaisées. La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus se propageait dans l'Église. Elle allait activer dans les âmes le feu de l'amour divin que le jansénisme et les controverses quiétistes avaient ralenti. Les discussions théologiques ne sont pas, d'ordinaire, favorables à la piété. « La dévotion au Cœur de Jésus n'est autre chose, dit saint Alphonse de Liguori, qu'un exercice d'amour envers un si aimable Seigneur » (*Neuvaine au Cœur de Jésus*, publiée en 1758). Saint Jean Eudes, au XVIIe siècle, avait déjà fait du Cœur de Jésus le symbole de l'amour du Sauveur pour son divin Père, pour sa très sainte Mère et pour nous. Comment n'aimerions-nous pas Jésus qui nous a tant aimés?

Dans le dernier tiers du XVIIIe siècle, les apparitions du Sacré-Cœur à sainte Marguerite-Marie furent de plus en plus connues. Le culte du Sacré-Cœur se développa intensément au XIXe siècle et il atteint son apogée au XXe. Presque tous les auteurs des deux derniers siècles se réfèrent à la dévotion au Sacré-Cœur quand ils parlent de l'amour divin. Le premier biographe de sainte Marguerite-Marie Alacoque, Mgr Languet († 1753), a rappelé avec soin la théologie de l'amour divin manifesté par le Cœur de Jésus et celle de l'amour réciproque du chrétien. Sa conception de l'objet de la dévotion au Sacré-Cœur est assez semblable à celle de saint Eudes : « Sous le nom du Cœur sacré de Jésus-Christ fait homme pour nous, dit-il, on entend principalement les désirs, les affections, les sentiments qui occupaient ce Cœur divin sur la terre, et qui l'occupent encore dans le ciel, soit à l'égard de Dieu, pour la gloire duquel il s'est fait homme, soit à l'égard des hommes mêmes dont il a fait ses frères... A l'égard de Dieu, son cœur était embrasé du plus pur et du plus parfait amour; à l'égard des hommes, c'était et ce sont encore des sentiments de bonté, de tendresse, de compassion et de miséricorde » (*La Vie de la Vénérable Mère Marguerite-Marie*, Paris, 1729, Discours préliminaire, p. XLIV). Nous reconnaissons ici la doctrine bérullienne de la vie intérieure appliquée à la dévotion au Sacré-Cœur. Mais ce qu'il faut retenir surtout, remarque Mgr Languet, c'est « l'amour réciproque » que nous devons au Sacré-Cœur : « La fin de cette dévotion, c'est d'exciter en nous les retours d'amour et de tendresse que notre cœur doit sentir à la vue des miséricordes incompréhensibles dont le Cœur de Jésus nous a prévenus » (*ibid.*).

La réciprocité de notre amour est recommandée avec insistance par sainte Marguerite-Marie. L'amour que nous devons témoigner au Cœur de Jésus est un amour réparateur. Cet aspect de la dévotion parodienne, la réparation, est mis en relief dans l'Encyclique *Miserentissimus Redemptor* du pape Pie XI : Réparer les ingratitudes des hommes envers le Cœur de Jésus par l'exercice de l'*Heure Sainte*, par la communion des premiers vendredis du mois et par la célébration de la fête du Sacré-Cœur. Cet amour réparateur est encore l'amour compatissant pour les souffrances et la Passion du Christ.

Telle est l'orientation nouvelle donnée à l'amour chrétien par la dévotion au Sacré-Cœur. C'est elle qui inspire la plupart des écrits spirituels des temps modernes. Voir en particulier les opuscules de saint Alphonse de Liguori sur le Cœur de Jésus et sur l'amour de Notre-Seigneur. La dévotion au Sacré-Cœur a réagi contre le jansénisme qui restreint, dans le christianisme, la part de l'amour au profit de la crainte. Selon les docteurs jansénistes, du côté de Dieu, l'amour nous est mesuré. Aussi, l'amour du chrétien pour Dieu est-il conditionné par la certitude, que chacun peut avoir, de sa prédestination et de sa participation à la Rédemption. Il est peu question d'amour pur dans la théologie janséniste. Sa doctrine de la non-universalité de la Rédemption tue l'amour.

15. LES AUTEURS MODERNES. — Les auteurs spirituels modernes, lorsqu'ils parlent de la charité, s'inspirent surtout de la doctrine de saint Thomas d'Aquin.

a) Mgr Gay met en relief la réciprocité de l'amour et son rôle dans la sanctification de l'âme : « L'amour, dit-il, livre la créature à Dieu, il livre Dieu à la créature, car c'est nécessairement un amour réciproque; telle est même la dilection des deux qui s'aiment ainsi, qu'elle les jette l'un dans l'autre et les y fait rester : « L'âme qui aime demeure en Dieu, dit saint Jean (*I Jo.*, 4, 16), et Dieu demeure en elle... ». Comme dans la vie divine, l'Esprit-Saint est l'amour, l'union, l'unité consommée du Père et du Fils; ainsi, dans la vie de la grâce, la charité, œuvre et rayonnement en nous du Saint-Esprit, est l'amour, l'union et l'unité consommée de la créature et de son Créateur » (*De la vie et des vertus chrétiennes*, ch. 12, De la charité envers Dieu).

Il trouve dans l'amour dont Dieu nous aime quatre caractères : Dieu nous aime d'un amour actif, éternel, total et généreux. Et comme « la charité est un amour mutuel entre Dieu et la créature, une vraie amitié », dit saint Thomas (2a 2ae, q. 23, art. 1) il faut que ces mêmes caractères se trouvent dans notre amour pour Dieu. L'amour doit être réciproque, mais il ne peut jamais l'être complètement de notre côté. La réciprocité, dit le P. Faber, n'existe vraiment que du côté de Dieu (*Le Créateur et la créature*, 2e partie, ch. 3).

C'est aussi la doctrine de saint Thomas d'Aquin qu'expose Mgr Gay sur l'objet de la charité envers le prochain (cf. ch. 15. De la charité envers le prochain).

b) Saint Thomas d'Aquin, sainte Thérèse et saint

François de Sales sont les guides les plus importants des spirituels de notre temps quand ils expliquent l'action de la charité dans les états contemplatifs.

On peut voir par exemple Jérôme Ribet (*La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques*. Paris, 1879, t. 1, p. 62-63) exposant l'origine et la nature de la contemplation : la contemplation procède de la charité et se termine à la charité; c'est une intuition intellectuelle des réalités divines accompagnée des suavités de l'amour; p. 65, l'auteur étudie la part qui revient respectivement à l'amour et à la connaissance intuitive dans la contemplation, mais à ce grave problème, et très ancien, il n apporte pas de solution bien nette.

La doctrine mystique exposée au sujet de la blessure d'amour, de la plaie d'amour et de la langueur d'amour est celle de sainte Thérèse et de saint François de Sales.

c) Bien que les auteurs modernes s'inspirent de saint Thomas d'Aquin quand ils traitent de la charité, chacun d'eux cependant envisage spécialement un aspect de cette vertu.

L'abbé Beaudenon († 1916), qui a beaucoup écrit sur la ferveur et les méthodes qui l'assurent, considère l'amour surtout comme « le grand transformateur des âmes ». Que l'amour « les trouve sensuelles, vaniteuses, égoïstes ou craintives et défaillantes, il les arrache à tout et à elles-mêmes. A son appel les générosités s'éveillent » (*Pratique progressive de la confession et de la Direction.*, Paris, 1899, t. 2, p. 374).

Je ne puis citer tous les auteurs modernes qui ont parlé de la charité. Il y aurait bien des perles à cueillir dans leurs écrits. Saint Jean-Baptiste Vianney, qu'on ne peut passer sous silence ici, a exprimé d'une manière charmante les consolations que l'âme éprouvée trouve dans l'amour divin : « Les croix, transformées dans les flammes de l'amour, sont comme un fagot d'épines que l'on jette au feu et que le feu réduit en cendres. Les épines sont dures, mais les cendres sont douces » (A. Monnier, *Esprit du Curé d'Ars*. Paris, 1905, p. 197).

Consulter H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*; P. Pourrat, *La Spiritualité chrétienne*, t. III et IV.

Pierre POURRAT.

6. L'ÉCOLE AUGUSTINIENNE.

A. *Genèse de la doctrine augustinienne.* — B. *La doctrine augustinienne sur la charité. Exposé.* — C. *Les controverses.*

A. GENÈSE DE LA DOCTRINE AUGUSTINIENNE. — Parmi les écoles catholiques qui, d'accord pour la défense du dogme et de l'enseignement commun de l'Église sur la charité, proposent sur tel ou tel point non défini des interprétations et des explications particulières, se signale l'école augustinienne qui comprend surtout des théologiens appartenant à l'ordre des Ermites de saint Augustin. Pourtant, bien que depuis le chapitre général de Florence (1287), l'ordre ait décidé d'accepter comme maître Gilles de Rome, et d'en tenir et défendre les opinions (*Analecta Augustiniana*, t. 2, p. 275), décision renouvelée plusieurs fois dans la suite, ce n'est pas à Gilles ni à d'autres docteurs augustiniens des XIV-XVIe siècles, mais à des théologiens du XVIIe siècle qu'il faut demander les principes de la doctrine que nous allons exposer. Non que le problème de la charité ne revienne souvent dans les œuvres des docteurs augustiniens précédents, par exemple Gilles de Rome et Thomas de Strasbourg, mais il y est traité d'un point de vue plus spéculatif, je voudrais dire plus médiéval : les questions abordées sont, par exemple, celle de la différence entre l'habitus de charité et la grâce sanctifiante comme entre les puissances et l'essence; celle de la spécification des vertus théologales, considérées comme provenant de l'essence de l'âme régénérée par la grâce, selon les facultés humaines; ou bien encore on se demande si, sans la grâce, on peut aimer Dieu par-dessus toutes choses « ut auctorem naturae », si l'acte de charité de la terre et l'acte de charité du ciel sont de même espèce; si le même habitus de charité se rapporte à l'objet premier (Dieu) et à l'objet secondaire (les créatures); et autres questions semblables. Sans doute on peut rencontrer, chez les docteurs plus anciens, certains points qui se retrouvent dans la doctrine enseignée ensuite dans les écoles augustiniennes; mais il serait fort difficile, et en partie absolument impossible, d'établir par eux la genèse de la doctrine postérieure, qui procède certainement par des voies particulières et sous le stimulant de préoccupations ignorées des anciens. La formulation et l'enseignement de cette doctrine sont dus principalement à des théologiens qui ont pris part aux disputes sur les questions de l'efficacité de la grâce, du péché originel, du mérite, de la prédestination — toutes questions étroitement liées à la doctrine de la charité. Bien plus, alors que ces questions étaient encore brûlantes, on rencontre là-dessus, parmi les augustiniens, des manières de voir différentes. Ainsi, quand l'Inquisition d'Espagne réclama leurs suffrages sur les systèmes de la grâce pour les transmettre à Rome, parmi les quatre savants théologiens qui répondirent on trouve les augustiniens Michel Salon qui rejetait un grand nombre de propositions de Molina, mais s'accordait avec lui sur des points d'importance capitale; et Louis Colona qui se bornait à rejeter la prémotion physique. Parmi les consulteurs des Congrégations *de Auxiliis* étaient les augustiniens Gregorio Nuño Coronel antimoliniste et Giovanni B. Bernori de Piombino, favorable à Molina. C'est pourquoi le P. J. L. Berti lui-même distingue parmi ses confrères deux écoles qu'il appelle l'école égidienne et l'école augustinienne. De cette dernière, il lui arrive de parler comme d'une école distincte des autres écoles catholiques. Dans l'exposé de ses doctrines caractéristiques, elle se distinguait par un retour à un contact plus direct avec saint Augustin, et ceci dans le but d'élever un rempart solide contre les auteurs qui, égarés sur la voie ouverte par les protestants, détournaient à leur profit et corrompaient le sens de saint Augustin; exemple classique : les jansénistes. Ceci étant dit sur la doctrine augustinienne en général, nous nous bornons ici à la doctrine de la charité, en excluant tout ce qui a trait à la perfection et au mérite (voir PERFECTION et MÉRITE).

B. LA DOCTRINE AUGUSTINIENNE SUR LA CHARITÉ. EXPOSÉ. — La doctrine est largement exposée, expliquée, défendue, par beaucoup de théologiens de l'école. Il faut mentionner surtout le P. Christian Lupus, le cardinal Henri Noris, le P. Fulgence Bellelli, le P. Jean-Laurent Berti, qui en a fait un exposé complet et une défense dans son *De theologicis disciplinis*, « vaste synthèse de toute la science théolo-

gique » (L. Pastor, *Geschichte der Päpste*, t. 16, 1 p., ch. 4, § 1, p. 166) « œuvre qui a une vraie valeur » (Portalié, art. *Augustinianisme*, DTC., col. 2486), et dans d'autres dissertations en réponse à des attaques, âpres et variées. D'une façon générale, on peut dire que l'augustinianisme affirme la loi de la charité plus rigoureusement et plus universellement que les autres écoles catholiques.

Les théologiens augustiniens, spécialement le Cal Noris et le P. Berti appuient les thèses qui leur sont propres en recourant fréquemment et longuement à saint Augustin; et on doit exclure absolument qu'ils en mutilent et en déforment le sens, à la manière des protestants et des jansénistes. Le P. Berti (*De theol. discipl.*, XXIII, 14) reprend ainsi la doctrine du saint sur la charité. Comme les théologiens des autres écoles, les augustiniens divisent la charité en habituelle et actuelle. La charité habituelle est « un habitus infusé par Dieu, par où la volonté est rendue droite et juste et excitée avec une impulsion puissante à aimer Dieu pour lui-même et le prochain pour Dieu ». Inhérente à l'âme, elle mérite par elle-même *de condigno* la vie éternelle, mais la certitude de la justice surnaturelle ne lui est pas indissolublement liée et dans cette vie elle peut s'accroître, diminuer, se perdre. Infusée par Dieu et tendant à Dieu, elle est vertu théologique, l'amour du prochain est le prolongement de l'amour de Dieu. L'objet formel est l'excellence et l'amabilité de Dieu, Souverain Bien. La charité actuelle peut se définir, avec saint Augustin, « motum animi ad fruendum Deo propter ipsum, et se atque proximum propter Deum » (*De doctrina christiana*, l. 3, cp. 10). Il faut aimer aussi avec une charité intérieure, et les actes de charité doivent être répétés plusieurs fois durant la vie, selon l'enseignement commun des théologiens. Le P. Berti : « Ce précepte urge aussitôt qu'on parvient à l'usage de la raison; saint Thomas le démontre 1ª 2ae, q. 89, a. 6, par cette raison que le premier regard de la créature raisonnable se fixe sur la fin à laquelle on doit référer tout le reste : opinion que défendent nos théologiens, et Dominique Viva, S. J., dans sa *Trutina damnatarum thesium*, t. I, p. 51, la déclare inébranlable. Nous sommes persuadés qu'un acte d'amour de bienveillance est nécessaire pour que le pécheur soit réconcilié avec Dieu, même dans le sacrement; bien que le contraire soit tenu par de nombreux théologiens. En outre, il est clair que celui qui est à l'article de la mort est tenu à l'acte de charité : c'est surtout quand elle arrive au port en effet que le patron doit diriger sa barque; car alors les voleurs peuvent la piller, les tempêtes la briser, et l'étroitesse de l'entrée et l'état du rivage peuvent facilement être cause de naufrage. Si de plus on fait attention à la cause pour laquelle les fêtes ont été instituées, à savoir honorer Dieu, immoler des hosties spirituelles, vaquer aux choses divines : l'opinion de Verbesius de Cabezudus, de Vauroy et d'autres ne semblera pas improbable (suivant laquelle on doit faire un acte de charité à chaque fête). Mais en ces matières (Suarez donne le même avertissement, *De caritate*, disp. V, sect. 3), suivez les conseils des auteurs les plus prudents (XXIII, c. 15, 2).

L'école augustinienne enseigne que, tandis que la charité habituelle justifie formellement, la charité actuelle justifie suivant son intensité et son ardeur. C'est la charité pleine et parfaite qui justifie, même avant la réception *actu* du sacrement, et elle ne peut coexister avec le péché; « mais qu'il existe un commencement de charité sans rémission des péchés (bien que cependant elle y dispose l'âme), on peut le déduire facilement du concile de Trente, VI, cp. 6, surtout si on lit Pallavicini *Histoire du Concile de Trente*, l. 8, ch. 14, et si l'on compare le concile de Trente avec le 2e concile d'Orange (ch. 25)... Il suffit ici de rappeler les paroles de notre saint Père (Augustin) dans le dernier chapitre du *De natura et gratia*, nº 84 : « caritas inchoata, inchoata justitia est; caritas provecta, provecta justitia est; caritas magna, magna justitia est; caritas perfecta, perfecta justitia est »... (Berti, *l. c.*, 14).

Pour fixer de façon synthétique les points principaux de l'augustinianisme sur la charité, je reproduis ici les thèses qui ont trait à cette question dans le catalogue présenté au pape Clément XIII par le général de l'ordre, le P. Fr. Xav. Vasquez, comme renfermant les principaux chefs de doctrine que l'école augustinienne « juxta morem aliarum, catholice tenere et propugnare se posse existimat ».

18. Praecepto caritatis, quae Deum per se diligendum jubet, cetera vero propter Deum, tenemur singulas actiones nostras deliberatas in Eum tamquam in finem nostrum, non quidem actu sed virtute referre.

18. Par le précepte de la charité, qui ordonne d'aimer Dieu pour lui-même et les autres choses à cause de lui, nous sommes tenus de rapporter à Dieu, comme à notre fin dernière, chacune de nos actions délibérées, d'une façon virtuelle pourtant, et non actuelle.

19. Eodem caritatis, atque etiam prudentiae jure vetamur sequi opinionem minus vel aeque probabilem favorem libertati, relicta opinione magis vel aeque probabili favente praecepto. Graviter enim peccaret homo, judice S. Augustino in rebus ad salutem animae pertinentibus, vel eo solo, quod certis incerta praeponeret. Licet tamen sequi opinionem vel inter probabiles probabilissimam.

19. Par le même principe de charité, et même de prudence, il nous est interdit de suivre l'opinion moins probable ou également probable favorable à la liberté, et d'abandonner l'opinion plus probable ou également probable favorable au précepte. En effet, au jugement de S. Augustin, l'homme pécherait gravement par cela seul qu'il préférerait l'incertain au certain dans les matières qui regardent le salut de l'âme. Cependant, même parmi des opinions probables il est permis de suivre la plus probable.

20. De dilectione Dei sicut ad sacramentum baptismi in adultis, ita ad sacramentum penitentiae, quae est laboriosus baptismus, requisita, haec duo in primis ex Sacrosancta Tridentina Synodo defendimus : Primum, ne quis putet in utroque sacramento requiri, ut praeviam contritionem eam, quae fit caritate perfecta, et quae cum voto sacramenti, antequam actu suscipiatur, hominem Deo reconciliat; alterum, ne quis putet in utroque sacramento securum se esse, si praeter fidei et spei actus non incipiat diligere Deum tamquam omnis justitiae fontem, ac propterea odio

20. Au sujet de l'amour de Dieu requis pour le sacrement de baptême dans les adultes, comme pour le sacrement de pénitence, qui est un baptême laborieux, nous défendons ces deux points, d'après le Saint Concile de Trente : Premièrement que personne ne pense que dans l'un et l'autre sacrement soit requise comme contrition préalable, celle qui vient de la charité parfaite et qui, jointe au vœu du sacrement, réconcilie l'homme avec Dieu avant la réception effective du sacrement; secondement qu'on ne pense pas être en sécurité dans l'un et l'autre sacrement, si

tantum et detestatione moveatur adversus peccata commissa cum proposito non peccandi de cetero. Neque vero satis adimpleri censemus utrique Sacramento necessarium hoc vitae novae inchoandae, et servandi mandata divina propositum, si pœnitens primi maximi mandati, quo Deus toto corde diligitur, nullam curam gerat, nec sit saltem animo ita praeparatum ut ad illud exequendum divina opitulante gratia sese excitet atque provocet.

outre les actes de foi et d'espérance, on ne commence pas à aimer Dieu comme la source de toute justice et si, pour cette raison, on ne se tourne que par haine et détestation contre les fautes commises avec la résolution de ne plus pécher à l'avenir. Et nous pensons que ce bon propos, nécessaire à l'un et à l'autre Sacrement, de commencer une vie nouvelle et de garder les commandements divins n'est pas suffisamment rempli si le pénitent ne se soucie aucunement du premier commandement par lequel on aime Dieu de tout son cœur, et s'il n'est pas au moins dans la disposition de s'exciter et de se provoquer à l'accomplir avec le secours de la grâce divine.

21. Timor gehennae, quo utiliter concutitur poenitens, disponit quidem ad gratiam in Sacramento percipiendam, at si caritate initiali destituatur, non excludit voluntatem peccandi, nec satis est ad justificationem.

21. La crainte de la géhenne, par laquelle le pénitent est utilement ébranlé, dispose à recevoir la grâce dans le sacrement, mais si elle n'est pas accompagnée de la charité initiale, elle n'exclut pas la volonté de péché et n'est pas suffisante pour la justification.

22. In homine justificato manent fides, spes, caritas, tria haec : major autem horum est caritas. Hinc deficiente, per lethale peccatum, caritate, non deficit fides ac spes. Sed fides ac spes licet sine caritate esse possint, sine inchoata tamen aliqua Dei dilectione esse non possunt.

22. Dans l'homme justifié demeurent ces trois choses : la foi, l'espérance, la charité : mais la plus grande des trois est la charité. Par conséquent, si la charité vient à disparaître par le péché mortel, la foi et l'espérance ne disparaissent pas. Mais bien que la foi et l'espérance puissent exister sans la charité, elles ne peuvent cependant pas exister sans un commencement d'amour de Dieu.

23. Inchoatam hanc Dei dilectionem, quae in fide ac spe semper includitur, non raro quidem, latiori tamen sensu, caritatem appellavit S. SAugustinus : sed caritas proprie a fide ac spe longe differt. Fides enim tendit in Deum ut primam Veritatem, spes in Deum ut Beatitudinem consequendam, caritas vero haeret in Deo ut Summo in se Bono[1].

23. Ce commencement d'amour de Dieu qui se trouve toujours inclus dans la foi et l'espérance, S. Augustin l'a nommé assez souvent, mais dans un sens plus large, charité. Mais la charité au sens propre diffère beaucoup de la foi et de l'espérance. La Foi en effet tend à Dieu comme à la Vérité première, l'espérance tend à Dieu comme à la Béatitude qu'il faut atteindre, la charité, elle, adhère à Dieu comme au Souverain Bien en soi.

C. LES CONTROVERSES. — Je ferai suivre d'une brève analyse, cette exposition schématique en donnant d'abord un cadre historique puis une défense.

1. Dans C. Lopez Bardon : *Monastici Augustiniani N. Crusenii Continuatio*, v. III, p. 8-11.

En fait, sur la charité, comme sur les autres points de l'augustinianisme, se sont élevées d'ardentes controverses, accompagnées de lourdes accusations. Laissons de côté ce qui venait de l'excitation de la polémique du temps, si ardente et si enchevêtrée : il vaut mieux ne pas le rappeler. Je me borne à ce qui est important : « L'augustinianisme du XVIIIe siècle fut, selon les uns, un bouclier contre le jansénisme, et, à l'opposé, selon la crainte des autres, un pont jeté vers le jansénisme (L. Pastor, *o. c.*, ch. 5, § 8, p. 261-262). Il n'entre pas dans le plan de cet article de parler du mérite; mais les accusations de jansénisme, comme de baïanisme et de quesnellisme doivent être dissipées. Avant de procéder à l'examen interne et doctrinal des points incriminés, rappelons les arguments externes.

A. Arguments externes. — Le catalogue de thèses dont nous avons parlé plus haut était accompagné, lorsqu'il fut présenté à Clément XIII par le général de l'ordre, d'une déclaration où les Augustiniens faisaient connaître qu'ils croyaient pouvoir enseigner ces thèses légitimement et les défendre comme orthodoxes; ils ajoutaient que l'accusation d'après laquelle ces thèses auraient été infectées des erreurs de Baïus, de Jansénius et de Quesnel était injuste; de toute façon, le P. général les présentait au S. Siège en toute soumission, disposé à accepter même la condamnation, si le Pape la prononçait. Ni alors, ni depuis, il n'y eut ni condamnation ni prohibition.

Déjà le 5 mai 1667, comme cette proposition « illa attritio, quae concipitur ex metu gehennae, excludens voluntatem peccandi cum spe veniae, ad impetrandam gratiam in sacramento pœnitentiae requirit insuper aliquem actum dilectionis Dei », enseignée spécialement par les augustiniens Christian Lupus et François Farvacque, avait été attaquée, Alexandre VII avait imposé silence à tous ceux qui prétendaient infliger à cette proposition une censure théologique ou qui prononceraient contre elle des injures ou des paroles outrageantes. (Cf. Denzinger, n° 894).

En outre. nous avons les documents et les conclusions relatifs au Cardinal Noris et au P. Berti, ainsi qu'aux autres théologiens de l'école qui y sont compris.

Les écrits du cardinal Noris, spécialement son œuvre capitale *Historia pelagiana*, furent plusieurs fois dénoncés de son vivant; soumis par trois fois à un examen rigoureux, ils ne furent jamais condamnés; bien plus, l'auteur fut honoré par le Pape d'offices de souveraine confiance, et finalement revêtu de la pourpre, en 1695, par Innocent XII. Noris mort, l'inquisiteur d'Espagne, Francisco Perez de Prado inséra dans l'Index espagnol l'*Historia pelagiana*. Benoit XIV intervint par deux brefs. Dans le premier, du 31 juillet 1748, il blâme l'inquisiteur qui, même en admettant qu'il y eût quelque erreur dans l'ouvrage, comme il le soutenait injustement, n'aurait pas dû, à cause de la haute situation et de la science de l'auteur, faire cette démarche inconsidérée. Mais le pape poursuit : « quid autem dicendum erit, cum ea Baianismi et Jansenismi nota careant, et carere constet, post multiplicatum super eis examen in hac suprema Inquisitione romana, cui Summi Pontifices pro tempore viventes praesunt, quique mox recensita examina suo calculo approbarunt ? » Par le 2e bref, du 19 février 1749, la censure espagnole de Noris fut

déclarée invalide. Et le pape ne fut satisfait que lorsqu'il eut obtenu la radiation de Noris de l'Index; celle-ci fut faite par le nouvel inquisiteur, Manuel Quintano, le 28 janvier 1758 (Cf. les documents cités par Lopez-Bardon, *o. c.*, p. 557-563 et Pastor, *o. c.*, p. 258-261).

Le P. Berti fut, lui aussi, dénoncé. Benoît XIV fit examiner ses écrits par Fortunato Tamburini et Gioachino Besozzi, qui furent tous deux dans la suite cardinaux : ils conclurent par une sentence absolutoire, louant l'érudition et la saine doctrine de l'auteur (Lopez-Bardon, *o. c.*, 261). En outre, dans le bref du 31 juillet 1748 cité plus haut, Benoit XIV dit explicitement qu'il est permis de suivre et d'enseigner le système augustinien, comme le thomisme et le molinisme.

Ainsi la pratique de l'autorité ecclésiastique et ses décisions solennelles permettent d'affirmer indubitablement que l'erreur janséniste, baianiste, quesnellienne est absente de l'augustinianisme. En fait, l'autorité ecclésiastique, très vigilante en matière de foi, n'aurait pas manqué de condamner, si elle avait mérité de l'être, cette doctrine qui avait été proposée à son examen.

B. Examen de la doctrine. — L'examen de la doctrine aboutit à la même conclusion : de la synthèse de Vasquez, rapportée ci-dessus, ressortent clairement les points doctrinaux sur la charité qui sont discutés : l'exposé qui va suivre les fera apparaître mieux. Souvent, ce ne sont que des équivoques faciles à dissiper et des questions de mots; et il convient de rappeler ici ces paroles de saint Augustin : « Profanas quidem verborum novitates evitamus, sed de verbis contendere non amamus » (*Contra duas epist. Pelag.*, lib. 2, cp. 5, n° 9, PL., 44, 577).

D'autant plus que quelques expressions de l'augustinianisme, que l'on voudrait dire baïanistes ou jansénistes, sont simplement des expressions de saint Augustin. On sait comment les hérétiques que je viens de nommer, et d'autres encore, ont pris les formules de saint Augustin pour faire passer leurs erreurs. Mais le travestissement qu'ils leur ont fait subir n'enlève pas aux catholiques le droit d'user des expressions et des formules du saint Docteur.

1° Le probabilisme. — Éliminons tout de suite le sujet du probabilisme. Aujourd'hui les théologiens catholiques sont généralement probabilistes. Mais si l'on fait bien attention en quel sens la thèse augustinienne leur est opposée, on voit que ce qui est en question, ce n'est pas le principe, qui en substance est commun, mais son application pratique. Après les explications et les éclaircissements spécialement de saint Alphonse de Liguori, on peut tenir la position augustinienne et être probabiliste.

2° Les doctrines hérétiques. — Un abime sépare les doctrines de l'augustinianisme et celles condamnées par l'Église chez Baïus et Quesnel. Une certaine analogie verbale ne peut ni ne doit causer d'inquiétude. La bulle de saint Pie V *Ex omnibus afflictionibus* qui condamne les propositions de Baïus, déclare que « nonnullae aliquo pacto sustineri possent » et les condamne « in rigore ac proprio verborum sensu ab auctoribus intento » respectivement avec différentes notes : hérétiques, erronées, suspectes, téméraires, scandaleuses, offensives des oreilles pies..., semblablement pour Quesnel. C'est pourquoi, s'il se trouve parfois des analogies verbales, on ne doit pas tout de suite conclure à une identité de doctrine et de condamnation. Baïus, affirme que « Non est vera legis obedientia quae fit sine caritate », par charité il entend seulement la grâce habituelle; il infère de là que toute œuvre faite par un homme qui n'est pas en état de grâce, est corrompue et mauvaise, encore qu'elle soit intrinséquement bonne et accomplie pour une fin droite. C'est pourquoi toutes les œuvres des infidèles et des pécheurs sont mauvaises. Dans le même sens, Quesnel affirme que dans le cœur du pécheur, privé de la grâce sanctifiante (ou comme il s'exprime : « Celui en qui ne règne plus la charité ») domine la cupidité qui corrompt toute action. Donnant toujours au terme charité la signification de grâce sanctifiante, il dit : « Tout ce qui ne provient pas de la charité, étant privé de l'esprit de charité est aberration, hypocrisie, péché. » Dès lors la justice des impies est fausse, leur prière est inutile; bien plus elle est un nouveau péché. En dehors de la charité, il n'y a pas d'autres vertus, ni foi, ni espérance, ni justice; ou bien alors elles sont sans valeur. La crainte de la peine par elle-même conduit plutôt au désespoir : celui qui s'abstient du mal sous l'effet d'une telle crainte, commet un péché dans son cœur et est coupable devant Dieu.

3° L'Augustinianisme. — Cet exposé objectif fait bien voir, comme je le disais, qu'un abime sépare l'augustinianisme de telles aberrations. En manière de confirmation, élargissons un peu notre exposé. Ainsi apparaîtra mieux l'opposition avec les doctrines condamnées. L'augustinianisme enseigne que, sans la charité, nous pouvons avoir la foi, l'espérance et les autres vertus; et accomplir des actes pieux, utiles et disposant à la justification. En conséquence, les catéchumènes, les pénitents, par les actes divers de foi, de crainte, d'espérance, d'amour initial, sont préparés à obtenir la justification. Et la foi et l'espérance peuvent rester dans l'impie tout le temps qu'il ne se rend pas coupable de péchés contre ces vertus, c'est-à-dire respectivement d'infidélité et de désespoir.

Par suite, beaucoup d'œuvres, accomplies par celui qui n'est pas en possession de la charité habituelle, ou bien disposent à la grâce sanctifiante, ou bien, si elles ne sont pas totalement bonnes parce qu'il y manque quelque élément du bien, spécialement la fin droite, ne doivent pas pourtant être comptées parmi les œuvres intrinséquement mauvaises. Suivant le P. Berti, l'école augustinienne tient que la volonté humaine, dans toute action vertueuse, est poussée par l'amour, plus précisément, par l'amour du bien qui ne manque pas complètement au pécheur : « Sed non requirit ad cujuslibet virtutis actum explicitum illum amorem qui tendit in Deum ut summum bonum constituitque virtutem peculiarem, ceterisque praestantiorem quae speciali quadam ratione dicitur charitas » (*o. c.*, XXIII, 10). Outre les péchés mortels, il y a des péchés véniels. Le péché actuel est volontaire : « volontate arbitrii illud perpetrantis »; aussi les mouvements indélibérés ne sont pas coupables; les mouvements de la concupiscence ne doivent pas être imputés à faute, quand on y résiste et qu'on n'y consent pas. Sur la crainte, écoutons le même P. Berti : « Timor

qui virtus est, oritur ex consideratione incorruptae justitiae, ac supremi imperii illius Dei, qui potest animam et corpus perdere in gehennam : quae consideratio non est absque implicito amore justitiae et reverentiae divinae majestatis, licet non sit cum actu explicito caritatis » (*o. c.*, l. XXI, cp. 4). Et encore : « Potest timor esse ordinatus et rectus, quia potest formidare gehennam ob sui amorem, qui non sit vitiosa cupiditas, nec summum bonum sibi ipsi postponat » (l. XXIII, cp. 12). La crainte servile est un don de Dieu, est bonne substantiellement, surnaturelle elle détourne du mal et ouvre la voie à la charité. Et cette crainte doit se distinguer de la servilité, laquelle n'est pas de son essence et la rend servilement servile.

Enfin : « potest liberum arbitrium exercere officia virtutum et praecepta aliqua implere, quoad substantiam, operatione secundum se laudabili et honesta, etsi extrinsece et ex fine operantis non bona undequaque ». L'école augustinienne enseigne par conséquent que l'action délibérée doit être référée à Dieu, au moins *virtualiter*, afin qu'elle soit bonne *undequaque*, soit *quoad officium* soit *quoad finem*. Concluons : beaucoup d'œuvres bonnes délibérées s'accomplissent sans charité habituelle. Beaucoup encore sont substantiellement bonnes, elles ne proviennent pas de la cupidité coupable ; pourtant, elles ne sont pas pleinement vertueuses parce que privées de fin droite. Les œuvres bonnes et les vertus morales, comme de vêtir ceux qui sont nus, honorer ses parents, aimer sa femme et son prochain, sont *per se* bonnes dans leur substance, mais peuvent être défectueuses, si elles ne sont référées d'aucune manière à Dieu ; parce que « bonum ex integra causa », le manque de fin droite les vitie. Si les théologiens augustiniens ont parfois dit que les œuvres des infidèles sont des péchés, ils l'ont dit en un sens qui apparaît légitime : elles sont des péchés en tant qu'elles ne sont pas bonnes surnaturellement, méritoires pour le salut éternel. L'homme, même déchu, est toujours destiné à une fin surnaturelle ; et c'est vers elle qu'il doit diriger son activité ; mais comme cette fin est connue par la foi, et qu'on ne peut l'atteindre que par la grâce qui s'obtient par la foi, les œuvres des infidèles sont des péchés, en ce sens qu'elles manquent de l'intention requise, et non parce qu'elles sont intrinsèquement corrompues et mauvaises. Par suite ce sens est bien différent de celui de Baïus et de ses partisans. Il est au contraire nettement augustinien : en fait, saint Augustin écrit, *Contra Jul.*, l. 4, cp. 3, n° 21 : « Noveris non officiis, sed finibus a vitiis discernendas esse virtutes : officium est autem quod faciendum est, finis vero propter quod faciendum est. Cum itaque facit homo aliquid ubi peccare non videtur, si non propter hoc facit, propter quod facere debet, peccare convincitur ». Et n° 30, il dit que si le païen fait une œuvre bonne, celle-ci est défectueuse, parce qu'elle manque de l'ordination requise, « non quia per se ipsum factum, quod est nudum operire, peccatum est, sed de tali opere non in Domino gloriari, solus impius negat esse peccatum ». En un mot, saint Augustin, suivi par l'école qui se réclame de lui, interprète le passage de l'Apôtre : « Omne quod non est ex fide peccatum est », de cette façon : le jugement pratique que chacun doit suivre pour ne pas pécher, doit être réglé par la foi ; car sans la foi une action quelconque ne peut être référée, au moins virtuellement, à la fin dernière, et, n'étant pas référée, au moins virtuellement, elle reste nécessairement défectueuse. On peut accepter cette interprétation des paroles de l'Apôtre ou en suivre une autre ; mais celui qui en suit une autre ne peut prouver que celle-là soit erronée. De même qu'on ne peut qualifier d'erronée la thèse d'après laquelle nos œuvres, sous peine d'être défectueuses, doivent être accomplies, au moins virtuellement, *ex spiritu charitatis*.

Entre beaucoup d'autres, on peut consulter : H. Noris, *Historia Pelagiana et dissertatio de Synodo V Œcumenica... additis Vindiciis Augustinianis pro libris a S. Doctore contra Pelagianos ac Semipelagianos scriptis*. Dans le même ouvrage : *Jansenii erroris calumnia sublata*, Patavii, 1708. — J. L. Berti, *Opus de theologicis, disciplinis*, Bassani, 1792, 10 vol. (c'est l'édition dont je me suis servi) ; prostant, Venetiis, apud Remondini. Le vol. 8 contient : *Baianismus redivivus in scriptis P. P. F. F. Bellelli et Berti ;* et *Augustinianum systema de gratia ab iniqua Baiani et Janseniani erroris insimulatione vindicati*. Dans le vol. 9 : *Jansenismus redivivus*, et la *Refutatio* faite par le P. Berti ; *Reverendissimi Joannis Joseph Languet, Archiep. Senonensis, Judicium de operibus theologicis F. F. Bellelli et Berti ;* et *Aequissima hujus expostulatio* du P. Berti. — E. Portalié, art. *Augustinianisme*, DTC., col. 2485-2492. — A. Beugnet, art. *Attrition : Décret d'Alexandre VII*, DTC., col. 2258-2260. — H. Hurter, *Nomenclator Litt.*, IV, 3e édit., 1910, 855-862, 1371-1372 ; V, 3e édit., 1911, 1-5. — *Monastici augustiniani, R. P. F. Nicolai Crusenii Continuatio*, auctore P. M. Thyrso Lopez-Bardon, t. 3, Vallisoleti, 1916.

Alphonse DE ROMANIS.

VI. — ERREURS SUR LA CHARITÉ.

1. *Au moyen âge.* — 2. *Dans les temps modernes.*

Seules, les erreurs expressément condamnées par l'Église seront exposées avec quelques détails dans cet article. On n'y cherchera donc pas les opinions, plus ou moins téméraires, qui ont été émises dans les discussions théologiques, au sujet de la charité, sans avoir été jamais positivement censurées.

Les erreurs sur la charité se rapportant directement à la spiritualité et réprouvées par l'Église, sont relativement peu nombreuses. Mais la charité étant la vertu constitutive de la perfection, toute erreur sur la charité a des répercussions sur la vie spirituelle. Aussi, plusieurs erreurs du domaine de la théologie dogmatique ou morale trouveront-elles place ici.

I. ERREURS SUR LA CHARITÉ AU MOYEN AGE.

1. — Signalons d'abord l'idée qu'ABÉLARD se fait de l'amour pur. Avant lui, le point de vue de saint Augustin était accepté sans conteste : l'amour pur, désintéressé consiste à ne pas désirer les biens temporels comme récompense, mais la jouissance de Dieu dans le ciel. L'amour pur n'exclut pas la perspective de la possession de Dieu après la mort.

Abélard, cédant à son goût très prononcé pour la dialectique, s'efforça de démontrer que le véritable amour n'implique aucun retour intéressé sur soi-même, sinon il est amour mercenaire. Il rejette toute pensée de félicité procurée par la possession de Dieu au ciel. La bonté intrinsèque de Dieu sera l'unique motif de notre amour (cf. *Expositio in epist. ad Rom.*, lib. 3, cp. 7, PL., 178, 892 svv).

Hugues de Saint-Victor qualifie d'insensés, « stulti » ceux qui prétendent aimer Dieu sans désirer le possé-

der après la mort. Car qu'est-ce qu'aimer Dieu, sinon vouloir posséder celui qu'on aime? Un amour qui n'implique pas le désir de jouir de Dieu un jour ne se conçoit pas (*De sacramentis*, lib. 2, p. 13, cp. 7-8, PL., 176, 533 svv.; cf. P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'amour au moyen âge*, Münster, 1908, p. 73 svv.).

Les actes isolés d'amour pur, au sens d'Abélard, sont légitimes. Mais la prétention de ne faire que des actes de cette nature pendant toute la vie est une erreur. C'est supprimer la vertu d'espérance. Abélard ne semble pas avoir distingué entre actes isolés d'amour pur et état d'amour pur où l'idée de récompense serait toujours exclue. Sa doctrine parait donc téméraire. Cette distinction, il est vrai, ne sera précisée que plus tard, dans la controverse entre Bossuet et Fénelon.

2. — La secte des FRÈRES DU LIBRE ESPRIT (XIIIe siècle), aux tendances panthéistes, enseignait que l'homme peut se passer de Dieu et même qu'il peut devenir Dieu. La conséquence c'est que la vertu de charité n'est pas la vertu la plus excellente. Elle ne met pas l'âme dans l'état le plus parfait pour elle. L'âme peut s'élever plus haut encore. Cette hérésie est attribuée par saint Albert le Grand aux Frères du libre esprit :

12. Dicere quod aliquis super caritatem ascendat, cum caritas summum sit et in via et in patria, de haeresi Pelagii est, qui in illa perfectione se posuit. (J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis*, Romae, 1931, n° 200.)

Dire que quelqu'un s'élève au-dessus de la charité, alors que la charité est ce qu'il y a de plus élevé et ici-bas et au ciel, est une hérésie de Pélage, qui a prétendu être arrivé à cette perfection.

3. — Vers 1371, l'inquisiteur espagnol Nicolas Eymeric, sur l'ordre de Grégoire XI, condamna plusieurs propositions hérétiques du dominicain RAYMOND DE TARREGA. Deux se rapportent à la charité :

15. Quod in hac vita a nullo viatore (ut viator est) caritas potest haberi, nec aliqua virtus.

En cette vie aucun homme, parce qu'il n'est pas arrivé au terme de sa destinée, ne peut posséder la charité ni aucune autre vertu.

Comment peut-on aimer Dieu ici-bas si la charité ne peut y être obtenue? On l'aimera, dit Tarrega, sans la charité surnaturelle, laquelle n'est pas nécessaire au salut.

16. Quod absque caritate infusa Deus potest super omnia diligi meritorie, et absque ea haberi vita aeterna de lege communi, et secundum leges nunc currentes (J. de Guibert, n° 313).

Sans la charité infuse (surnaturelle) Dieu peut être aimé plus que tout et méritoirement, et sans cette charité on peut obtenir la vie éternelle selon la loi commune et les lois actuellement existantes.

Doctrine destructive de toute la spiritualité. La perfection consiste dans la ferveur de la charité. Pas de perfection possible si la charité est une vertu du ciel uniquement, qu'aucun mortel ne saurait avoir ici-bas.

4. — Dans les discussions sur la pratique de la pauvreté qui troublèrent les ordres mendiants, des erreurs sur la charité furent enseignées. Un bachelier de la faculté de théologie de Paris, DENYS FOULLECHAT, ayant donné un enseignement erroné sur les rapports de la charité avec la pauvreté, fut obligé par Urbain V à se rétracter en 1369. Voici, d'après la rétractation, son erreur.

La loi de la charité qui oblige les hommes à s'aimer les uns les autres « supprime totalement le droit de propriété ». Elle identifie les mots mien et tien, car la charité parfaite rend tous les biens communs entre les hommes dans un vrai communisme. Elle serait la loi de charité donnée et pratiquée par le Christ. Cet abandon volontaire de toute propriété, commandée par la charité, constitue l'état de perfection le plus élevé (J. de Guibert, n° 306).

D'après l'enseignement de l'Église, la charité règle la possession et l'usage des biens temporels, elle ne détruit pas le droit de les posséder. Le droit de propriété n'est donc pas incompatible avec la pratique de la charité et de la perfection.

5. — Martin V (bulle *Ad hoc praecipue*, 6 janvier 1420), condamna plusieurs propositions de NICOLAS SERRURIER, de l'ordre des Ermites de Saint-Augustin. L'une d'elles restreint l'objet de la charité à Dieu et au prochain, à l'exclusion de nous-mêmes : « Caritas est ad Deum et proximum, non ad seipsum. » Or l'objet de la charité est Dieu, le prochain et nous-mêmes. Dans une autre proposition condamnée, Serrurier enseignait que Dieu ne peut remettre les péchés qu'à ceux qui ont la contrition parfaite; celle-ci est requise même dans le sacrement de pénitence : « Deus non remisit neque remittere potest culpam peccatori absque praevia contritione » (J. de Guibert, n° 333).

II. ERREURS DES TEMPS MODERNES SUR LA CHARITÉ. — Ces erreurs sont beaucoup plus nombreuses qu'au moyen âge. Car l'hérésie luthérienne sur la justification, sur l'inutilité des actes vertueux pour le salut, attira l'attention des théologiens sur le rôle de la charité dans la sanctification de l'âme et particulièrement sur la doctrine de saint Augustin. Dans les discussions qui en furent la conséquence on enseigna des erreurs au sujet de la plus excellente des vertus. En voici l'énumération : 1. Erreurs de Luther sur les effets de la charité; 2. Erreurs de Baïus et des jansénistes — *a*) sur la possibilité d'un amour naturel de Dieu; — *b*) sur la charité unique principe et unique motif des vertus chrétiennes; — *c*) sur l'efficacité de la charité dans la rémission des péchés. Il faut mettre à part comme ayant une cause différente : 3. Erreurs quiétistes de Michel Molinos; 4. Erreurs de Fénelon sur l'amour pur.

1. Erreurs de Luther. — Elles s'inspirent de la théorie fondamentale de l'inutilité des œuvres pour le salut. Les œuvres en sont plutôt un obstacle. Ainsi la charité imparfaite serait plus nuisible qu'utile au moribond (prop. 4, condamnée par Léon X, bulle *Exurge Domine*, 15 juin 1520) :

Imperfecta caritas morituri fert secum necessario magnum timorem, qui se solo satis est facere poenam purgatorii, et impedit introitum regni (Denzinger-Bannwart, *Enchiridion symbolorum*, 1932, n° 744; J. de Guibert, n° 338).

La charité imparfaite dans le moribond apporte avec elle nécessairement une grande crainte, suffisante elle seule à constituer la peine du purgatoire et à empêcher l'entrée dans le royaume céleste.

Les deux propositions suivantes de Luther ont été condamnées au concile de Sens tenu à Paris en 1528. Elles s'inspirent des Béghards, ces faux mystiques du moyen âge pour qui les états mystiques dispensent de la pratique des vertus, des lois de l'Église et des autres œuvres (Denzinger, nº 471-478). Luther étend cette erreur à la charité :

30. Illi qui habent caritatem nullis praeceptis humanis sunt subjecti. — Error Beguardorum.

Ceux qui ont la charité ne sont soumis à aucune loi humaine. — Erreur des Béghards.

31. Habentes caritatem non tenentur jejunare, orare, vigilare aut alia consimilia bona opera efficere; sed liberum est illis facere aut omittere hujusmodi bona opera pro suo beneplacito (J. de Guibert, nº 345).

Ceux qui ont la charité ne sont pas tenus de jeûner, de se livrer aux veilles ni de faire d'autres bonnes œuvres semblables. Ils ont la liberté de faire ou d'omettre ces bonnes œuvres à leur volonté.

Des erreurs luthériennes semblables furent condamnées en 1549 au concile de Mayence (J. de Guibert, nº 346).

2. Erreurs de Baïus et des jansénistes. — *a) Erreurs sur la possibilité d'un amour naturel de Dieu.* — Michel Baïus enseignait que les dons de justice originelle, possédés par Adam avant sa chute, sont essentiels à la nature humaine. Privés de ces dons par la faute d'Adam, nous ne pouvons faire aucun bien, même dans l'ordre naturel, sans la grâce. Or, la charité est intimement liée à la grâce sanctifiante. On comprend que Baïus ait erré sur la charité en formulant son système sur les conséquences du péché originel.

Les erreurs de Baïus ont été condamnées par saint Pie V (bulle *Ex omnibus afflictionibus*, 1er octobre 1567). Au sujet de la possibilité d'un amour naturel de Dieu envisagé comme l'auteur de la nature, Baïus enseignait que l'homme, sans la grâce, ne peut s'élever amoureusement vers le Créateur. C'est d'une interprétation trop absolue des textes de saint Augustin que procèdent presque toutes les erreurs de Baïus et des jansénistes sur la charité. En s'appuyant en particulier sur celui-ci : « Regnat carnalis cupiditas ubi non est caritas » (*Enchiridion*, cp. 108, PL., 40, 297), Baïus soutient qu'il n'y a pas de milieu, pour l'homme, entre l'amour vicieux de la concupiscence et l'amour divin produit surnaturellement en nous par le Saint-Esprit. Cette erreur est fondamentale dans le système de Baïus. Elle sera reprise par tous les jansénistes. La plupart des erreurs dont nous allons parler pourraient être déduites de celle-ci. Pour ne signaler ici qu'une des conséquences de cette doctrine, il serait impossible de s'élever à Dieu par un amour purement naturel qui procéderait de la contemplation des créatures.

Cette doctrine est en contradiction avec celle des auteurs spirituels. Aller à Dieu par l'échelle des êtres créés est, selon leur manière de voir, un efficace moyen de conversion pour les pécheurs et de sanctification pour les justes : « Si vous vous apercevez, dit l'auteur du *Combat spirituel* (ch. 21), que vous êtes épris de la beauté des créatures, ne vous arrêtez pas aux apparences, mais que votre pensée cherche le point de vue spirituel. » Cette contemplation des beautés créées n'est pas nécessairement surnaturelle au début; elle peut le devenir (prop. 34-38, Denzinger, 1034-1038).

34. Distinctio illa duplicis amoris, naturalis videlicet, quo Deus amatur ut auctor naturae, et gratuiti quo Deus amatur ut beatificator, vana est et commentitia et ad illudendum sacris Litteris et plurimis veterum testimoniis excogitata.

Cette distinction des deux amours, le naturel par lequel Dieu est aimé comme auteur de la nature, et le gratuit par lequel il est aimé comme nous béatifiant, est vaine, fausse et imaginée pour se jouer des saintes lettres et de nombreux témoignages des auteurs anciens.

36. Amor naturalis, qui ex viribus naturae exoritur, ex sola philosophia per elationem praesumptionis humanae, cum injuria crucis Christi defenditur a nonnullis doctoribus.

L'amour naturel, né des forces de la nature, est soutenu par certains docteurs guidés par la seule philosophie et enflés d'une présomption humaine, au mépris de la croix du Christ.

38. Omnis amor creaturae rationalis aut vitiosa est cupiditas qua mundus diligitur, quae a Joanne prohibetur, aut laudabilis illa caritas, qua per Spiritum Sanctum in corde diffusa (*Rom.*, 5,5) Deus amatur (Ces propositions sont extraites de Baïus, *De charitate*, cp. 4, 5, 6).

Tout amour de la créature raisonnable est ou bien cette cupidité vicieuse par laquelle on aime le monde et que S. Jean réprouve, ou bien cette louable charité par laquelle répandue par l'Esprit-Saint dans les cœurs, Dieu est aimé.

Les *baïanistes* nièrent avec obstination la possibilité de cet amour naturel de Dieu. Alexandre VIII dut les condamner de nouveau le 7 décembre 1690 (décret du Saint-Office) :

7. Omnis humana actio deliberata est Dei dilectio vel mundi : si Dei, caritas Patris est; si mundi, concupiscentia carnis, hoc est, mala est (Denzinger, 1297).

Toute action humaine délibérée est amour de Dieu, ou du monde. Si elle est amour de Dieu, elle est la charité du Père; si elle est amour du monde, elle est la concupiscence de la chair et donc mauvaise.

Les *jansénistes* acceptèrent les erreurs de Baius sur le rejet de l'amour naturel de Dieu. Ce rejet était motivé par leur théorie « du double amour se partageant en cupidité dominante et en charité dominante, à l'exclusion d'actes intermédiaires ». Parmi les 101 propositions de Quesnel condamnées le 8 septembre 1713 (bulle *Unigenitus* de Clément XI), plusieurs se rapportent à la charité :

44. Non sunt nisi duo amores, unde volitiones et actiones omnes nostrae nascuntur : amor Dei, qui omnia agit propter Deum, quemque Deus remunerat, et amor, quo nos ipsos

Il n'y a que deux amours d'où procèdent toutes nos volitions et actions : l'amour de Dieu qui fait tout pour Dieu et que Dieu récompense, et l'amour dont nous nous aimons et dont

ac mundum diligimus, qui, quod ad Deum referendum est, non refert et propter hoc ipsum fit malus.

nous aimons le monde. Cet amour ne rapporte pas à Dieu ce qui doit lui être rapporté, à cause de cela il est mauvais.

45. Amore Dei in corde peccatorum non amplius regnante necesse est, ut in eo carnalis regnet cupiditas omnesque actiones ejus corrumpat.

L'amour de Dieu ne régnant plus dans le cœur des pécheurs, il est nécessaire qu'en lui règne la cupidité charnelle qui corrompt toutes ses actions.

On retrouve ici jusqu'aux termes mêmes de l'*Enchiridion* de S. Augustin, cp. 108.

46. Cupiditas aut caritas usum sensuum bonum vel malum faciunt.

C'est la cupidité ou la charité qui rendent bon ou mauvais l'usage de nos sens.

48. Quid aliud esse possumus, nisi tenebrae, nisi aberratio et nisi peccatum, sine fidei lumine, sine Christo et sine caritate?

Que pouvons-nous être autre chose que ténèbres, qu'erreur, que péché, sans la lumière de la foi, sans le Christ et sans la charité?

49. Ut nullum peccatum est sine amore nostri, ita nullum est opus bonum sine amore Dei.

De même qu'il n'y a aucun péché sans l'amour de nous-mêmes ainsi il n'y a aucune œuvre bonne sans l'amour de Dieu.

50. Frustra clamamus ad Deum : Pater mi, si spiritus caritatis non est ille qui clamat (Denzinger, nos 1394-1400).

Vainement nous crions à Dieu : Mon père! si l'esprit de charité n'est pas celui qui crie.

Cette doctrine est désespérante pour le pécheur qui ne pourrait se convertir si, pour faire un acte de détestation du péché, il devait avoir déjà la charité. Doctrine éminemment fausse puisque nous devons faire beaucoup d'actes des vertus distinctes de la charité. La charité ne consiste-t-elle pas à pratiquer toutes les vertus et à accroître nos mérites, en développant en nous chacune d'elles?

Le synode janséniste de Pistoie, en Italie, a reproduit les mêmes erreurs. De la théorie des deux amours dominants et nécessitants il conclut au rejet de tout amour intermédiaire. Ce que condamna Pie VI, le 28 août 1794, par la bulle *Auctorem fidei* (Denzinger, nos 1523-1524).

b) *Erreurs baïanistes et jansénistes sur la charité, unique principe et unique motif des actes chrétiens et des vertus chrétiennes.* — Elles ont été condamnées par Alexandre VIII (décret du Saint-Office, 7 décembre 1690). Même après les condamnations de Baïus, de Jansénius (Innocent X, 31 mai 1653), les baïanistes et les jansénistes continuèrent à enseigner leurs erreurs. Voir à ce sujet *Doctrina theologica per Belgium manans ex academia Lovaniensi ab anno 1644 usque ad annum 1677, in partes seu specimina quatuor digesta per theologos belgas fidei orthodoxae et apostolicarum constitutionum studiosos*, in-4°, Mayence, 1681 (cité en abrégé : *Specimen*).

La prop. 7e excluant tout intermédiaire bon entre l'amour de Dieu et la concupiscence mauvaise nous est déjà connue (cf. *Specimen*, p. 118-121).

Voici les propositions exagérant le rôle de la charité dans la bonté de nos actes et dans la pratique des vertus (Denzinger, nos 1301-1303).

11. Omne quod non est ex fide christiana supernaturali, quae per dilectionem operatur, peccatum est (*Specimen*, p. 128).

Tout ce qui ne vient pas d'une foi chrétienne surnaturelle, laquelle opère par la charité, est péché.

12. Quando in magnis peccatoribus deficit omnis amor, deficit et iam fides : et etiamsi videantur credere, non est fides divina, sed humana.

Lorsque dans les grands pécheurs cesse tout amour, la foi défaille aussi, et quoiqu'ils semblent croire, ce n'est pas par la foi divine, mais par une foi humaine.

Le pécheur conserve donc la foi sans la charité. Seul un péché contre la foi la fait perdre, ce que les baïanistes et les jansénistes ne voulaient pas admettre.

13. Quisquis etiam aeternae mercedis intuitu Deo famulatur, caritate si caruerit, vitio non caret, quoties intuitu licet beatitudinis operatur.

Celui qui sert Dieu même en vue de la récompense éternelle, s'il manque de charité, n'est pas exempt de péché toutes les fois qu'il agit en vue même de la béatitude.

15. Attritio, quae gehennae et poenarum metu concipitur, sine dilectione benevolentiae Dei propter se, non est bonus motus ac supernaturalis (*Specimen*, p. 140-142).

L'attrition conçue par la crainte de l'enfer et des peines sans l'amour de bienveillance de Dieu pour lui-même, n'est pas un mouvement bon ni surnaturel.

Si pour se convertir et se confesser le pécheur est obligé de faire des actes d'amour pur, quelle ne sera pas la difficulté du salut? La réception du sacrement de pénitence devient difficile. Et cependant elle est un moyen très efficace de sanctification pour les fidèles fervents. Les erreurs jansénistes rendent pratiquement impossible la confession fréquente.

Les jansénistes, en exagérant l'amour requis comme disposition nécessaire à la réception de la sainte Eucharistie, rendirent la communion extrêmement difficile, ainsi Antoine Arnauld (cf. t. I, 881-883), dans son ouvrage *De la fréquente communion* (préface ; partie 1, ch. 4, etc.) et les auteurs qui dépendent de lui (cf. A. Noché, *Dans le sillage de la « Fréquente ». La doctrine de Gilles de Gabriel sur la communion*, RAM., oct. 1936, p. 397-410). Quel tort fait aux âmes par cette doctrine justement condamnée par l'Église!

23. Arcendi sunt a sacra communione quibus nondum inest amor Dei purissimus et omnis mixtionis expers (J. de Guibert, no 506).

Il faut écarter de la communion ceux en qui il n'est pas encore un amour de Dieu très pur et sans aucun mélange.

Les jansénistes, malgré ces condamnations, continuèrent à soutenir que la charité est l'unique principe et l'unique motif des actions et des vertus chrétiennes. Leur spiritualité fut ainsi profondément erronée. La vraie théologie enseigne que tout motif surnaturel autre que celui de la charité sanctifie, bien que le motif de la charité soit le plus excellent.

C'est ce qu'affirma Clément XI contre Quesnel (Denzinger, nº 1397, 1401-1408; J. de Guibert, nº 511).

En conséquence de la doctrine que seule la charité théologique rend un acte bon, Baïus et ses disciples étaient enclins à n'admettre l'existence d'aucune vertu, là où n'est pas la charité. L'obéissance aux préceptes, en particulier, est impossible sans la charité. « Non est vera legis obedientia, quae fit sine caritate », enseignait Baïus (*De meritis operum*, lib. 2, cp. 1; 16e prop. condamnée par saint Pie V; Denzinger, 1016; J. de Guibert, nº 398). Cette doctrine sur la non-existence absolue de l'obéissance, quand elle ne procède pas de la charité d'où elle doit découler comme de sa source, est ainsi enseignée par Quesnel :

47. Obedientia legis profluere debet ex fonte, et hic fons est caritas. Quando Dei amor est illius principium interius, et Dei gloria ejus finis, tunc purum est quod apparet exterius; alioquin non est nisi hypocrisis aut falsa justitia.

L'obéissance à la loi doit découler d'une source qui est la charité. Lorsque l'amour de Dieu en est le principe intérieur et la gloire de Dieu la fin, alors est pur ce qui apparaît au dehors; sinon tout est hypocrisie et fausse justice.

Ce que nous venons de dire de l'obéissance, il faut le dire de toute vertu et de tout acte.

51. Fides justificat quando operatur, sed ipsa non operatur, nisi per caritatem.

La foi justifie quand elle agit, mais elle n'agit que par la charité.

52. Omnia alia salutis media continentur in fide tanquam in suo germine et semine; sed haec fides non est absque amore et fiducia.

Tous les autres moyens de salut sont contenus dans la foi comme dans leur germe et leur principe, mais cette foi n'existe pas sans l'amour et la confiance.

53. Sola caritas christiano modo facit (actiones christianas) per relationem ad Deum et Jesum Christum.

Seule la charité peut rendre chrétiennes nos actions en les rapportant à Dieu et à Jésus-Christ.

54. Sola caritas est quae Deo loquitur; eam solam Deus audit.

Seule la charité parle à Dieu, seule Dieu l'écoute.

55. Deus non coronat nisi caritatem : qui currit ex alio impulsu et ex alio motivo, in vanum currit.

Dieu ne couronne que la charité. Celui qui court (dans la voie du salut) sous une autre impulsion et s'inspirant d'un autre motif, court en vain.

56. Deus non remunerat nisi caritatem : quoniam caritas sola Deum honorat.

Dieu ne récompense que la charité, car seule elle l'honore.

57. Totum deest peccatori quando ei deest spes; et non est spes in Deo ubi non est amor Dei.

Tout manque au pécheur quand il n'a pas l'espérance et l'espérance ne peut être là où n'est pas l'amour de Dieu.

57. Nec Deus est nec religio, ubi non est caritas.

Là où la charité est absente, il n'y a ni Dieu ni religion.

D'après ces doctrines erronées, la charité serait l'unique vertu de la vie chrétienne et de la vie spirituelle. Sans elle il n'y aurait ni vertu théologale, ni vertu morale. Comme nous le verrons plus loin, les partisans de l'amour pur au XVIIe siècle, enseignent aussi que « le pur amour constitue lui seul toute la vie intérieure ».

c) Erreurs sur l'efficacité de la charité dans la rémission des péchés. — Pour réagir contre la pratique de certains franciscains flamands qui, lorsqu'ils n'avaient pas un confesseur de leur ordre pour les absoudre d'un cas réservé, se contentaient de faire un acte de contrition parfaite et disaient la messe, remettant la confession à plus tard, Baïus a diminué l'efficacité de la contrition parfaite. Le fait est d'autant plus surprenant qu'il avait exagéré, comme nous l'avons vu, le rôle de la charité dans la vie chrétienne. Selon sa manière de voir, hors le cas de nécessité stricte ou du martyre, la charité et la contrition parfaites, même avec le vœu du sacrement de pénitence, n'opèrent pas la rémission des péchés. L'acte de charité parfaite peut être fait sans produire la rémission immédiate des péchés. D'où la condamnation des cinq propositions suivantes (Denzinger, 1031-1033, 1070-1071; J. de Guibert, nº 399).

31. Caritas perfecta et sincera, quae est de corde puro et conscientia bona et fide non ficta (2 Tim., 1, 5), tam in catechumenis quam in poenitentibus potest esse sine remissione peccatorum (Baïus, *De charitate*, cp. 7).

La charité parfaite et sincère, qui procède d'un cœur pur, d'une bonne conscience et d'une foi sincère, peut se trouver sans la rémission des péchés, soit dans les catéchumènes, soit dans les pénitents.

32. Caritas illa, quae est plenitudo legis, non est semper conjuncta cum remissione peccatorum (*Ibid.*).

Cette charité, qui est la plénitude de la loi n'est pas toujours jointe à la rémission des péchés.

33. Catechumenus juste, recte et sancte vivit, et mandata Dei observat, ac legem implet per caritatem, ante obtentam remissionem peccatorum, quae in baptismi lavacro demum percipitur (*Ibid.*).

Un catéchumène peut vivre dans la justice, la droiture et la sainteté et observer la loi divine par amour avant d'avoir obtenu la rémission de ses péchés, laquelle lui est enfin accordée dans le bain baptismal.

70. Homo exsistens in peccato mortali, sive in reatu aeternae damnationis, potest habere veram caritatem : et caritas etiam perfecta potest consistere cum reatu aeternae damnationis (*Annot. 10 in censuram Sorb.*).

Un homme en état de péché mortel et digne de la damnation éternelle peut avoir une vraie charité, et la charité même parfaite peut exister en celui qui est sous le coup de la damnation éternelle.

71. Per contritionem, etiam cum caritate perfecta et cum voto suscipiendi sacramentum conjunctam, non remittitur crimen, extra casum necessitatis aut martyrii, sine actuali susceptione sacramenti (*Annot. 11*).

La contrition même jointe à la charité parfaite et au vœu de recevoir le sacrement de pénitence, ne remet pas le péché grave, hors le cas de nécessité ou du martyre, si l'on ne reçoit pas effectivement le sacrement.

Cette doctrine réduit à rien l'efficacité purificatrice de la charité. La charité purifie l'âme de plus en plus, elle la transforme en l'unissant à Dieu progressivement. Pour nous borner ici à l'une des conséquences qui intéressent la spiritualité, parmi les purifications passives, où le rôle de la charité est prédominant, certaines seraient inexplicables si la doctrine de Baïus était vraie.

Quelques théologiens, pour mieux combattre, croyaient-ils, le rigorisme janséniste, enseignèrent une morale un peu laxiste. Au sujet de la charité notamment, ils prétendaient que le chrétien n'est jamais rigoureusement obligé d'en faire des actes pendant sa vie, si ce n'est pour se justifier quand il a commis une faute grave. Ce qui est inexact. Cette morale relâchée a été condamnée par Alexandre VII (24 septembre 1669; Denzinger, 1101), Innocent XI (décret du Saint-Office, 2 mars 1679; Denzinger, 1155-1157), par Alexandre VIII (décret du Saint-Office, 24 août 1690; Denzinger, 1289). Ces erreurs n'intéressent pas directement la spiritualité.

3. Les erreurs quiétistes sur la charité. Michel Molinos. — Dans sa préoccupation d'exclure de la vie intérieure de l'âme tout acte, toute opération de ses facultés, Molinos en vint à enseigner que la vraie charité est celle qui ne se traduit jamais par des actes. La vie intérieure consistant, selon lui, dans l'anéantissement des facultés de l'âme, tant que celle-ci agit en faisant des actes, elle est très imparfaite et n'aime pas vraiment Dieu. D'où les propositions suivantes condamnées par Innocent XI (bulle *Coelestis pastor*, 19 novembre 1687; Denzinger, 1239 svv.; J. de Guibert, nº 459 svv.).

19. Qui amat Deum eo modo quo ratio argumentatur aut intellectus comprehendit non amat verum Deum.

Celui qui aime Dieu de la manière que le demande la raison ou que l'entendement le conçoit n'aime pas le vrai Dieu.

21. In oratione opus est manere in fide obscura et universali, cum quiete et oblivione cujuscumque cogitationis particularis ac distinctae attributorum Dei ac Trinitatis, et sic in Dei praesentia manere ad illum adorandum eique inserviendum, sed absque productione actuum, quia Deus in his sibi non complacet.

Dans l'oraison, il faut demeurer dans la foi obscure et universelle, dans le repos et l'oubli de toute pensée particulière et distincte des attributs de Dieu et de la Trinité. On doit rester ainsi en la présence de Dieu pour l'adorer, l'aimer et le servir, mais sans produire des actes, parce que Dieu n'y prend aucune complaisance.

22. Cognitio haec per fidem non est actus a creatura productus, sed est cognitio a Deo creaturae tradita, quam creatura se habere non cognoscit, nec postea cognoscit se illam habuisse; et idem dicitur de amore.

Cette connaissance par la foi n'est pas un acte produit par la créature, mais elle est une connaissance donnée par Dieu à la créature que celle-ci ignore avoir au moment où elle l'a et ignore ensuite avoir eue. Il faut en dire autant de l'amour.

35. Non convenit animabus hujus viae internae quod faciant operationes, etiam virtuosas, ex propria electione et activitate; alias non essent mortuae; nec debent elicere actus amoris erga beatam Virginem, sanctos aut humanitatem Christi, quia, cum ista objecta sensibilia sint, talis est amor erga illa.

Il ne convient pas aux âmes de cette voie intérieure de faire des actes même vertueux, de leur propre choix et de leur propre activité, autrement elles ne seraient pas mortes. Elles ne doivent pas non plus faire des actes d'amour envers la Bienheureuse Vierge, les saints ou l'humanité du Christ, parce que ces objets étant sensibles, l'amour qui s'y rapporte l'est aussi.

37. In occasione tentationum etiam furiosarum, non debet anima elicere actus explicitos virtutum oppositarum, sed debet in supradicto amore et resignatione permanere.

Dans les tentations même violentes, l'âme ne doit pas faire des actes explicites des vertus qui leur sont opposées, mais demeurer dans l'amour et dans la résignation dont il a été parlé.

L'Église condamne donc cette fausse spiritualité qui interdit les actes explicites d'amour de Dieu et qui prétend, contrairement à la vérité, que l'amour ne doit pas avoir un objet sensible, tel que l'humanité du Christ ou la Sainte Vierge et les saints. Sur les actes directs réfléchis et distincts, voir Bossuet, *Instruction sur les états d'oraison*, livre 5.

4. Erreurs relatives à l'amour pur des semi-quiétistes du XVIIe siècle. — Le livre de Fénelon, *Explications des Maximes des Saints sur la vie intérieure*, Paris, 1697, contient des erreurs relatives à l'amour pur. Innocent XI (bref *Cum alias*, 12 mars 1699) les a condamnées en réprouvant 23 propositions extraites de l'ouvrage. Voici celles qui concernent directement l'amour pur.

Fénelon considère comme légitime et comme normal, pour le chrétien parfait, l'état d'amour pur dans lequel tout motif intéressé, tel que le désir de la récompense céleste et la crainte des châtiments éternels, serait habituellement et même toujours exclu. Ce qui revient à rejeter de la vie spirituelle les actes d'espérance et de désir du salut; prétention illégitime.

1. Datur habitualis status amoris Dei, qui est caritas pura et sine ulla admixtione motivi proprii interesse. Neque timor poenarum, neque desiderium remunerationum habent amplius in eo partem. Non amatur amplius Deus propter meritum, neque propter perfectionem, neque propter felicitatem in eo amando inveniendam.

Il y a un état habituel d'amour de Dieu, qui est la charité pure et sans le mélange d'aucun motif propre et intéressé. Ni la crainte des châtiments, ni le désir des récompenses n'ont plus de part en lui. Dieu n'est plus aimé à cause du mérite, ni à cause de la perfection qu'on acquiert, ni à cause du bonheur que l'on trouvera en l'aimant.

2. In statu vitae contemplativae sive unitivae amittitur omne motivum interessatum timoris et spei (Denzinger, 1327-1328; J. de Guibert, nº 500).

Dans l'état de vie contemplative ou unitive on perd de vue tout motif intéressé de crainte ou d'espérance (*Maximes des saints*. Avertissement).

Selon Fénelon encore, les épreuves intérieures par-

fois extraordinaires que supportent les âmes parfaites telles que l'impression d'être abandonnées de Dieu, les tentations violentes de désespoir provoquant le sacrifice du salut, n'ont d'autre raison d'être que la purification de l'amour. Dieu en permettant ces épreuves veut que l'âme arrive à se dépouiller tellement de tout intérêt propre qu'elle se désintéresse de son salut et du travail de sa perfection spirituelle. Doctrine condamnée.

7. Derelictio non est nisi abnegatio seu sui ipsius renuntiatio quam Jesus Christus a nobis in Evangelio requirit, postquam externa omnia reliquerimus. Ista nostri ipsorum abnegatio non est nisi quoad interesse proprium... Extremae probationes, in quibus haec abnegatio seu sui ipsius derelictio exerceri debet, sunt tentationes, quibus Deus aemulator vult purgare amorem, nullum ei ostendendo perfugium neque ullam spem quoad suum interesse proprium, etiam aeternum.

Ce désintéressement n'est pas autre chose que l'abnégation ou le renoncement à soi-même demandés par Jésus-Christ dans l'Évangile après qu'on a renoncé à tous les biens extérieurs. Ce renoncement à nous-mêmes et à ces biens est en vue du renoncement à tout intérêt propre... Les épreuves extrêmes où cette abnégation ou ce désintéressement de soi-même doit s'exercer, ce sont les tentations par lesquelles la jalousie de Dieu veut purifier notre amour, en ne lui laissant aucun refuge ni aucun espoir pour ce qui est de notre intérêt propre, même éternel (*Maximes*, art. X).

Fénelon semble dire aussi que l'amour intéressé et l'amour pur ont chacun un genre d'oraison propre. La méditation discursive est propre à l'amour intéressé. Les âmes qui vivent d'amour pur font habituellement l'oraison de contemplation et ne sauraient en faire une autre. Doctrine condamnée.

15. Meditatio constat discursivis actibus qui a se invicem facile distinguuntur... Ista compositio actuum discursivorum et reflexorum est propria exercitatio amoris interessati.

La méditation consiste dans des actes discursifs qui sont faciles à distinguer les uns des autres... Cette composition d'actes discursifs et réflexes est propre à l'exercice de l'amour intéressé.

16. Datur status contemplationis adeo sublimis adeoque perfectae, ut fiat habitualis : ita ut, quoties anima actu orat, sua oratio sit contemplativa, non discursiva. Tunc non amplius indiget redire ad meditationem ejusque actus methodicos.

Il y a un état de contemplation si haute et si parfaite, qu'il devient habituel, en sorte que toutes les fois qu'une âme se met en oraison, son oraison est contemplative et non discursive. Alors elle n'a plus besoin de revenir à la méditation ni à des actes méthodiques (*Maximes*, art. XXIII, XXI).

L'amour pur détache donc l'âme parfaite du motif de son salut et de sa béatitude. Or c'est par la pratique des vertus que l'on acquiert la béatitude. Le désintéressement du propre salut deviendra aussi le désintéressement de l'avancement spirituel dans les vertus. Conséquences condamnées.

18. In statu passivo exercentur omnes virtutes distinctae, non cogitando quod sint virtutes. In quolibet momento aliud non cogitatur quam facere id quod Deus vult, et amor zelotypus simul efficit, ne quis amplius sibi virtutem velit nec unquam sit adeo virtute praeditus, quam cum virtuti amplius affixus non est.

Dans l'état passif on exerce toutes les vertus distinctes sans penser qu'elles sont vertus. On ne pense à chaque moment qu'à faire ce que Dieu veut et l'amour jaloux fait tout ensemble qu'on ne veut plus être vertueux, et qu'on ne l'est jamais tant que quand on n'est plus attaché à l'être.

19. Potest dici in hoc sensu quod anima passiva et desinteressata nec ipsum amorem vult amplius, quatenus est sua perfectio et sua felicitas, sed solum quatenus est id quod Deus a nobis vult.

On peut dire en ce sens que l'âme passive et désintéressée ne veut plus même l'amour en tant qu'il est sa perfection et son bonheur, mais seulement en tant qu'il est ce que Dieu veut de nous (*Maximes*, art. XXXIII).

Fénelon croyait qu'il y avait dans l'Église ancienne une tradition secrète, sorte d'enseignement ésotérique sur l'amour pur, non destiné au commun des fidèles (cf. *Le gnostique de saint Clément d'Alexandrie*, publié par P. Dudon, Paris, 1930, p. 125 svv.). L'Église a réprouvé cette assertion.

22. Quamvis haec doctrina (de puro amore) esset pura et simplex perfectio evangelica in universa traditione designata; antiqui pastores non proponebant passim multitudini justorum, nisi exercitia amoris interessati eorum gratiae proportionata.

Quoique cette doctrine (du pur amour) fût la pure et simple perfection de l'Évangile, marquée dans toute la tradition, les anciens pasteurs ne proposaient d'ordinaire au commun des fidèles que les pratiques de l'amour intéressé, proportionnées à leur grâce (*Maximes*, art. XLIV).

En résumé, selon la conclusion des *Maximes des Saints*, il ne peut pas y avoir de vraie vie intérieure sans l'amour pur. Exagération condamnée.

23. Purus amor ipse solus constituit totam vitam interiorem; et tunc evadit unicum principium et unicum motivum omnium actuum qui deliberati et meritorii sunt.

Le pur amour fait lui seul toute la vie intérieure et devient alors l'unique principe et l'unique motif de tous les actes délibérés et méritoires.

Il convient d'ajouter ici la mention des Articles d'Issy sur les états d'oraison, où il est question de la charité. Ce sont les articles XIII et XXI. On y réprouve la doctrine selon laquelle il ne serait pas nécessaire à l'âme parfaite animée par la charité de faire des actes distincts des vertus chrétiennes. Réduire ces actes distincts « en actes implicites ou éminents... sous prétexte que l'amour de Dieu les renferme tous d'une certaine manière, c'est en éluder l'obligation et en détruire la distinction qui est révélée de Dieu » (Art. XXI). « Dans la vie et dans l'oraison la plus parfaite, tous ces actes sont unis dans la seule charité, en tan

qu'elle anime toutes les vertus et en commande l'exercice » (Art. XIII). Cette union des vertus opérée par la charité ne dispense jamais de faire des actes distincts des diverses vertus chrétiennes (J. de Guibert, nº 493, 495).

On trouvera dans l'*Enchiridion* de Denzinger-Bannwart et dans les *Documenta* du P. de Guibert les références aux Bullaires et aux autres recueils contenant les documents ecclésiastiques condamnant les erreurs sur la charité. — Voir aussi E. Dublanchy, art. *Charité*, DTC., col. 2217 svv. — E. Deshayes, art. *Alexandre VII*, *ibid.*, t. I, col. 730 svv. — Le Bachelet, art. *Alexandre VIII*, DTC., col. 748 svv ; art. *Baïus*, col. 64 svv. — J. Carreyre, art. *Quesnel et le quesnellisme*, DTC., col. 1460 svv. — P. Dudon, *Le quiétiste espagnol Michel Molinos*, Paris, 1921. — Gosselin, *Histoire littéraire de Fénelon*, Lyon-Paris, 1843, p. 213 svv. — G. Joppin, *Fénelon et la mystique du pur amour*, Paris, 1938.

Pierre POURRAT.

VII. — CHARITÉ ENVERS LE PROCHAIN.

Nous envisageons ici la charité envers le prochain, non au point de vue de la simple morale, mais en tant que cette charité, parce qu'elle résume toute la loi et qu'elle en est la plénitude (*Rom.*, 13, 10), est clef de vie spirituelle et ouvre aux âmes une voie droite et efficace de perfection.

Nous dirons : 1. *Sa nature.* — 2. *Son fondement.* — 3. *Ses exigences.* — 4. *Son exercice.* — 5. *Son importance et sa dignité.*

1. NATURE DE LA CHARITÉ. — a) *Ce qu'elle n'est pas.* — La charité envers le prochain qui fait l'objet d'un commandement positif de Dieu n'est pas ce mouvement spontané du cœur qui nous porte à aimer nos semblables parce que nous sommes de même nature ou de même race ; elle diffère donc de cette philanthropie ordinaire à l'homme qui part de la nature et s'arrête aussi à la nature ; elle n'est pas non plus cette sympathie qui s'éveille devant les qualités individuelles du prochain ; ce serait là un amour inférieur qui aurait sa source dans l'homme et s'arrêterait à lui.

Dans ce dernier amour, du reste, se glisse trop souvent l'amour charnel, cette passion de l'appétit concupiscible où se mêlent les ardeurs des sens et qui est exposé à tous les entraînements des passions, à leurs impétuosités impures comme à leurs inconstances.

b) *Ce qu'elle est.* — C'est un amour tout *spirituel*, qui part de plus haut que l'homme ou la nature et remonte aussi plus haut. Il a sa source dans l'amour que nous portons à Dieu ; et dans les créatures mêmes, c'est à Dieu qu'il s'arrête, en qui seul il a sa fin.

Principe : Dieu seul est souverainement aimable par Lui-même, et tout le reste ne l'est que par Lui et à cause de Lui. Son infinie perfection est l'objet formel de la vertu de charité. On ne doit et on ne peut vraiment aimer les créatures en dehors de Lui, mais il faut étendre jusqu'à elles l'amour qu'on lui porte.

Aimer Dieu, c'est en effet aimer en même temps tout ce qui lui ressemble, tout ce qui nous apporte quelque chose de Lui, tout ce qu'Il aime Lui-même. Aimer ainsi ces autres êtres, c'est les aimer en Dieu, les aimer pour Dieu, les aimer à cause de Dieu. Il n'y a donc en réalité qu'un seul motif de charité qui est l'infinie perfection de Dieu. Nous aimons Dieu à cause d'elle et le prochain selon la communication que Dieu lui en fait. (Cf. 2a 2ae, q. 24, art. 1 ; q. 25, art. 1 ; art. 4).

Et comme il n'y a qu'un seul motif de charité, il n'y a aussi qu'un seul amour, bien qu'il ait deux objets : le Créateur d'une part et les créatures de l'autre. Dieu seul est l'objet principal, les créatures ne peuvent être que l'objet secondaire. Dans cet objet secondaire nous sommes compris nous-mêmes et avec nous tous les hommes, quels que soient par ailleurs leurs défauts ou leurs tares physiques et morales, même s'ils nous sont naturellement antipathiques, même s'ils sont nos ennemis (Cf. 2a 2ae, q. 25, art. 1, 4, 6, 8 ; *De carit.*, art. 8).

L'acte simplement naturel d'amour du prochain dont nous parlions au début reste légitime ; mais pour qu'il rentre dans le commandement divin de charité, il faut que l'affection naturelle soit maîtrisée par le motif surnaturel et dirigée par lui vers le bien surnaturel de la personne aimée et que, par conséquent, au moins « reductive » l'amour parte de Dieu et y retourne. De même, rien n'oblige à ce que toute antipathie naturelle disparaisse ; il suffit, là encore, que cette antipathie soit dominée et régie par le motif surnaturel et subordonnée au commandement de la charité.

2. FONDEMENT DE CE COMMANDEMENT. — Ces notions, en nous précisant la nature de la charité envers le prochain, vont nous servir à expliquer le rang hors de pair qu'a ce commandement déjà dans la loi ancienne et surtout dans la loi nouvelle, où il devient, à lui seul, source de perfection. Elles permettront aussi de voir pourquoi ce commandement d'amour du prochain devient plus impérieux et plus exigeant à mesure que l'homme monte vers Dieu et, en quelque sorte, est assumé en Lui.

Sous une loi de pure nature, cet amour spirituel du prochain voudrait déjà qu'on aimât en l'homme, non seulement « l'œuvre de Dieu », comme dans les autres créatures, « l'ouvrage de ses mains », mais « l'image et ressemblance de Dieu » qui lui sont propres.

Dans la loi positive ancienne, un autre motif est ajouté pour justifier ce commandement dont l'objet, du reste, est plus spécialement restreint aux Israélites : c'est qu'ils sont « le peuple choisi » « populus peculiaris » (*Deut.*, 7, 6) que Dieu aime avec prédilection. Cet amour si particulier dont Dieu entoure son peuple donne au commandement son rang d'honneur dans la loi.

Au scribe lui demandant quel était le plus grand commandement de la loi, Jésus-Christ répondit : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout « ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces. « Tel est le premier et le plus grand commandement. « Et voici le second qui est semblable au premier : « Tu aimeras ton prochain comme toi-même. » Dans « ces deux commandements sont contenus toute la « loi et tous les prophètes » (*Matt.*, 22, 37-40). Ce second commandement ne s'approchait de si près du premier que parce qu'il concernait le peuple juif qui, aux yeux de Dieu, ne faisait qu'un avec le Messie, qui était, si on peut ainsi parler, « en puissance du Christ » et, à ce titre, tenait de très près à Dieu. « Aucun autre peuple, disait Moïse, n'a avec ses dieux un contact aussi proche que celui que nous avons avec le nôtre » (*Deut.*, 4, 7).

Et voici que, dans la loi nouvelle, l'homme est réellement et pleinement un fils adoptif de Dieu; c'est à ce titre de fils adoptifs que Jésus-Christ nous a aimés d'un si grand amour. Lui, le Fils aîné, Il s'est sacrifié pour faire entrer dans la famille divine ses frères malheureux et pécheurs, et le Père aime tant ces pécheurs qu'Il leur a sacrifié son Fils unique (*Jo.*, 3, 16).

Dès lors, l'homme apparaît dans la lumière de gloire de la Trinité, avec cette grâce sanctifiante qui lui donne une participation de la Divinité, comme faisant partie de la famille intime de Dieu. Qui ne comprend que le commandement, devant ces réalités et à cause d'elles, s'ennoblisse et devienne plus exigeant?

Dans une famille on aime du même amour le père et les enfants; les deux objets n'en font pratiquement qu'un. Et il n'y a plus lieu de s'étonner que dans la loi nouvelle, le commandement d'amour du prochain soit devenu comme l'unique commandement; non qu'il efface l'autre ou s'y substitue, mais parce que les deux n'en font désormais plus qu'un[1] et que l'amour du prochain offre de cet unique commandement une réalisation plus facile. « Celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment aimera-t-il, nous dit saint Jean, le Dieu invisible? » (*1 Jo.*, 4, 20).

Ce même saint Jean, à la fin de sa vie, ne savait, nous raconte la tradition, que répéter à ses disciples : « Mes petits enfants, aimez-vous bien les uns les autres », en ajoutant : « C'est là le précepte du Seigneur, et *si quelqu'un l'observe, il suffit* » (S. Jérôme, *In epist. ad Galat.*, cp. 6, v. 10, PL., 26, 433 C.).

Et S. Paul ne parle pas autrement. Pour lui aussi l'amour du prochain prime tout le reste. « Toute la loi tient dans ce seul commandement : Tu aimeras ton prochain comme toi-même » (*Gal.*, 5, 14). Et il avait déjà dit ailleurs (*Rom.*, 13, 8-10) : « Celui qui aime son prochain a accompli toute la loi. Car tu ne commettras pas d'adultère; tu ne tueras pas; tu ne voleras pas; tu ne porteras pas de faux témoignage; tu n'auras pas de mauvais désirs, et tous les autres commandements se résument dans celui-ci : « Aime ton prochain comme toi-même ». Quand on aime son prochain, on ne commet point le mal; cet amour est donc la plénitude de la loi. » Il est impossible d'aller plus loin, Et cependant, là encore Notre-Seigneur fait toutes choses nouvelles. C'est même dans l'horizon qu'Il va nous ouvrir, que nous resterons désormais pour étudier les exigences et l'exercice de la vertu de charité.

3. LES EXIGENCES DU COMMANDEMENT DE CHARITÉ.

— La veille de sa mort, après avoir institué la sainte Eucharistie, Jésus-Christ s'adressant à ses apôtres, leur dit : « Je vous fais un commandement *nouveau*, c'est que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés » (*Jo.*, 13, 34). Et il insiste peu après en disant : « Ceci est *mon* commandement que vous vous aimiez les uns les autres comme je vous ai aimés » (*Jo.*, 15, 12).

Le commandement ancien, tel qu'il se trouvait dans la loi mosaïque, était : « Vous aimerez votre prochain comme vous-même. » Il exigeait déjà une réelle perfection. La parabole du bon Samaritain n'avait fait que le commenter. Immenses en étaient les applications. Il était de nature à transformer profondément les âmes, et, s'il était pratiqué dans son intégrité, même avec les réserves d'une exégèse étroite, à orienter vers un idéal très élevé les relations humaines.

Le précepte nouveau : aimer les autres comme le Christ nous a aimés, est plus haut et plus vaste. Il dit toute la perfection de la charité chrétienne, aussi bien à l'intérieur des âmes que dans la vie extérieure. Il nous oblige à avoir perpétuellement dans l'esprit l'exemple de Notre-Seigneur, afin de nous modeler sur lui, de conformer nos pensées, nos paroles à ses paroles, nos actions à ses actions.

Ces simples mots « sicut dilexi vos », il nous suffit de les creuser comme les ont creusés les saints pour faire monter sans cesse notre vie de charité et la rendre chaque jour plus parfaite. Ne cessons de les méditer, de les reprendre, de nous en imprégner, afin d'user contre eux nos difficultés et nos antipathies, nos discordes et nos mesquineries. Ils sont la réponse à tout. Demandons-nous ce que le Christ ferait à notre place; et, la réponse trouvée, mettons-la en œuvre, comme un saint Étienne priant pour ses bourreaux, comme un saint Polycarpe reproduisant dans sa passion la passion même du Christ, comme tant d'autres qu'il faut faire effort pour ne pas citer. — Cf. S. Augustin, *Tract. 65 in Jo.*, PL., 35, 1807-1810; J.-B. Bossuet, *Méditations sur l'évangile, La Cène*, 1re partie, 75e jour.

Une autre nouveauté de la charité chrétienne, c'est l'identification faite par Notre-Seigneur de notre prochain à lui-même : « Tout ce que vous avez fait au plus petit d'entre les miens, c'est à moi que vous l'avez fait » (*Matt.*, 25, 40).

La doctrine du corps mystique, que nous n'avons pas à exposer ici (voir CORPS MYSTIQUE), nous permet de saisir jusqu'où il faut pousser cette identification réelle de Jésus et de notre prochain, et, si nous vivons vraiment de sa vie, l'identification de nous-mêmes et de Jésus : « Vos estis corpus Christi et membra de membro » (*1 Cor.*, 12, 27).

Mais par cette union des hommes à Jésus, nos relations avec le prochain, sublimées, élevées à un plan supérieur, prennent une signification toute neuve et plus large, qui doit nous aider à les perfectionner encore. Puisque la foi me dit que le prochain c'est Jésus, je dois au prochain ce que je dois à Jésus lui-même. Les conséquences, on le voit, sont immenses. Les saints ne reculaient pas devant elles. Saint François Xavier, entre beaucoup d'autres, se sentait par là obligé à sacrifier sa vie pour le salut des infidèles (*Lettres spirituelles*, Paris, Spes, 1937, p. 135, 261).

La charité chrétienne devient ainsi une chaîne qui, pour unir étroitement les hommes entre eux, part de Jésus pour revenir à Jésus. Par nous, c'est Jésus-Christ qui aime le prochain, et ce prochain, nous l'aimons parce qu'il est Jésus-Christ. De cette divinisation de la charité, saint Augustin a donné la

1. Un auteur médiéval inconnu exprime de touchante façon cette vérité. S'adressant à un autre chrétien, il lui dit : « Si tu m'aimes et si c'est parce que je suis l'image de Dieu que tu m'aimes, je te suis aussi présent que tu l'es à toi-même... Toute âme raisonnable en effet, est l'image de Dieu. Ainsi celui qui cherche en soi l'image de Dieu y cherche aussi bien son prochain que soi-même, et qui la trouve en soi pour l'y avoir cherchée, c'est telle qu'elle est en tout homme qu'il la connaît... Si donc tu te vois, tu me vois, moi qui ne suis rien d'autre si tu aimes l'image de Dieu, c'est moi, comme image de Dieu, que tu aimes; et, à mon tour, en aimant Dieu je t'aime... » (*Meditationes piissime de cognitione humanae conditionis*, cp. 5, PL., 184, 495; cité dans H. de Lubac, *Le caractère social du dogme chrétien*, p. 12-13).

formule : c'est le Christ qui s'aime lui-même : « Et erit unus Christus amans seipsum » (*In epist. 1 Jo.*, tr. 10, n° 3, PL., 35, 2055).

4. L'EXERCICE DES DEVOIRS DE LA CHARITÉ. — La pratique de la charité est difficile. Même chez les âmes qui tendent à la perfection, les directeurs le savent bien, les fautes contre la charité sont fréquentes. Le Père Olivaint disait, après Alvarez de Paz, que chez les religieux eux-mêmes les fautes contre la charité étaient souvent les plus graves et les plus regrettables. « Peccatum in fraternam caritatem commissum multo magis est detestandum, tanquam vitae spirituali maxime adversum » (*De vita spirituali ejusque perfectione*, lib. 3, cp. 31). Alvarez de Paz donne une raison spéciale de craindre et de fuir ce péché. S'il est particulièrement opposé à la vie spirituelle, c'est « parce qu'il est une blessure du cœur qui tend plus que d'autres, à nous séparer du corps mystique et des autres membres auxquels nous étions liés. La charité doit être gardée avec tout le soin possible parce que c'est d'elle comme du cœur que procèdent toutes les fonctions de la vie spirituelle, et que si la charité vient à défaillir, disparaissent toutes les actions des vertus » (Cf. Bourdaloue, *Instruction sur la charité*, 1re p., n° 6).

Ce qui rend la charité si difficile, c'est : 1° son **étendue**. — Beaucoup pèchent par omission en voulant la restreindre et la limiter arbitrairement, tandis qu'elle doit être *universelle*. La charité prend tout l'homme et s'adresse à l'homme tout entier. Elle régit toutes les attitudes de l'homme non seulement à l'égard d'un autre homme, mais de tout groupement humain. Elle doit gouverner les jugements les plus solitaires et les plus secrets, les mouvements de l'âme les plus intérieurs aussi bien que les paroles et les actes extérieurs. Il n'y a pas de domaine réservé où elle n'ait à entrer et s'exercer. Elle domine tout. Elle pénètre en souveraine légitime, sans cependant leur enlever leur formalité propre, dans le champ des autres vertus qui ont quelque rapport avec le prochain, pour les vivifier de son esprit et les adoucir. Comme on l'a dit très justement : « La charité doit mettre de l'huile dans les rouages de la justice. »

Nous n'avons pas le droit de la restreindre à nos seuls rapports avec les individus, de la reléguer dans notre vie familiale. Un chrétien doit se préoccuper de cette *charité sociale*, que les derniers papes, depuis Léon XIII, ont si souvent rappelée à notre attention, et qui est aussi obligatoire que la charité à l'égard des individus ; cette charité sociale dépasse l'assistance matérielle des misères corporelles ; elle n'est pas seulement aumônière, mais organisatrice d'institutions et de lois sociales tendant au bien commun (Cf. E. Duthoit, *Leçon d'ouverture de la Semaine sociale de Paris*, 1928). « Certes, l'exercice de la charité ne peut être considéré comme tenant lieu des devoirs de justice qu'on se refuserait à accomplir. Mais, quand bien même chacun ici-bas aurait obtenu tout ce à quoi il a droit, un champ bien large resterait encore ouvert à la charité. La justice seule, même scrupuleusement pratiquée, peut bien faire disparaître les causes des conflits sociaux, elle n'opère pas, par sa propre vertu, le rapprochement des volontés et l'union des cœurs. Or, toutes les institutions destinées à favoriser la paix et l'entr'aide parmi les hommes, si bien conçues qu'elles paraissent reçoivent leur solidité surtout du lien spirituel qui unit les membres entre eux » (Pie XI, Encyclique *Quadragesimo anno*, 15 mai 1931, n° 148).

La charité dépasse les nations et les races ; le chrétien se préoccupera de la *charité internationale* qui tend à établir les rapports des nations entre elles sur d'autres bases que la force ou même une trop stricte justice. Sans doute, « il y a un sentiment de juste nationalisme que l'ordre légitime de la charité chrétienne non seulement ne désapprouve pas, mais sanctifie et vivifie en le réglant » (Pie XI, Encyclique *Caritate compulsi*, 3 novembre 1932) ; il est dans l'ordre de préférer sa patrie à une autre, et, quand le bien de la patrie l'exige, nous devons être prêts à sacrifier notre vie pour elle. Mais nous devons nous garder d'un nationalisme trop étroit qui arrêterait la charité aux frontières d'une nation.

Aucun homme n'est exempté du devoir de la charité, fût-il solitaire et vécût-il dans un désert ; aucun homme n'a le droit de « vivre pour soi tout seul », de penser uniquement à son salut et de se désintéresser du salut, des souffrances et des besoins de son prochain. Une religieuse cloîtrée, vouée à la pénitence et à la contemplation, doit maintenir dans sa vie retirée et séparée, une attitude apostolique commandée par Dieu et dont personne ne peut la dispenser. Les fondateurs des grands ordres contemplatifs s'en souviennent. Sainte Thérèse gardait l'âme de ses filles tournée vers l'apostolat, non point évidemment vers l'apostolat extérieur, mais vers l'apostolat de la prière, de l'exemple et de la réparation, possible à tous et dans toutes les conditions.

Pie XI écrivait le 4 février 1931 à l'épiscopat argentin : « Quiconque aime Dieu ne peut faire moins que de vouloir que tous l'aiment, et quiconque aime véritablement le prochain ne peut faire moins que de désirer son salut éternel et travailler à le lui assurer. C'est là le fondement sur lequel est basé l'apostolat, lequel n'est pas autre chose que l'exercice de la charité chrétienne qui oblige tous les hommes. »

Mais si nous devons exercer un apostolat, il importe de l'exercer avec charité. Il y a une *charité des intelligences*, qui est plus nécessaire et qui est moins pratiquée, — peut-être faudrait-il dire plus négligée —, que celle qui s'adresse aux misères corporelles. Et pourtant, c'est la charité indispensable à l'apôtre, à celui qui est en contact avec les âmes, surtout les âmes errantes qu'il s'agit de ramener à la vérité. Il y a une façon charitable de présenter la vérité et une façon tout à fait contraire à la charité de l'imposer durement. « La certitude d'avoir raison n'empêche pas la douceur des mots. Il y a un orgueil dans les manières violentes de dire le vrai et cela nuit singulièrement aux thèses qu'on soutient... Rarement une parole dure et froide entrera, et, si elle entre, ce sera pour blesser... La charité, la pitié humble ont seules le don de pénétrer à travers tous les obstacles, car il y a toujours une route ; je ne dis pas la charité qui parle seulement, mais celle qui agit » (R. Bazin, *Étapes de ma vie*, Paris, 1936, p. 35-36).

Il ne s'agit pas de tolérer l'erreur, ni de faire avec elle des compromis ; mais il y a une tolérance légitime de ceux qui cherchent, qui est respect des

âmes et des consciences. L'idéal c'est de proposer la vérité avec tant de délicatesse, tant de bonté et de bienveillance qu'on la fasse accepter sans l'amoindrir, c'est de modifier un esprit rempli d'objections et de préjugés sans le heurter ou arrêter son élan. Il n'y a guère qu'un moyen, c'est de prendre comme point de départ l'âme de vérité qui est dans son erreur. « L'esprit humain est ainsi fait qu'il ne peut saisir dans les leçons qu'on lui donne que ce qu'il a découvert par ses propres forces, que ce qui répond à sa recherche » (J. Guitton, *La charité au service de la vérité*, *Semaine sociale de 1928*, p. 261). Il faut donc essayer de lire, avec une bienveillante pénétration, dans les formules imparfaites ou maladroites qu'il emploie, le vrai qui s'y exprime; mais encore une fois pour que cette lecture tourne à son but, il est indispensable de la faire avec cette disposition que saint Ignace réclame dans une note placée en tête de ses *Exercices* : interpréter la proposition du prochain, le mieux possible, dans un sens favorable à son auteur.

Il faut proposer la vérité en ami. « Ce qui émeut le plus les hommes, c'est l'amitié qu'on a pour leurs âmes » (R. Bazin, *Étapes de ma vie*, p. 213). Il faut la proposer non pas en dialecticien qui assène les vérités comme des armes avec lesquelles il ferraille et fait du bruit, mais comme un ami commun du vrai et de l'âme, et qui, pour introduire la vérité éternelle chez autrui, la présente sous son aspect le plus accessible, le plus aimable, le plus en rapport avec les besoins de l'âme, le plus moderne s'il est nécessaire, la dégageant avec soin de ce qui n'est point elle, « de cette gangue de subjectivité et d'égoïsme où nous sommes perpétuellement enclins à l'encercler » (J. Maritain, *Qui est mon prochain?* dans *Vie Intellectuelle*, août 1939, p. 176).

2° L'**ordre** suivant lequel il faut pratiquer la charité présente lui aussi plus d'une difficulté. — Quelques âmes généreuses, sans prendre garde que la charité doit commencer par soi-même, puisque Dieu nous demande d'aimer le prochain comme nous-mêmes, s'expriment parfois de façon inexacte et semblent regarder le souci du salut d'autrui comme la chose essentielle, le souci de leur propre salut comme secondaire. Nous n'avons pas le droit de compromettre notre salut pour le salut d'autrui. Mais cet excès, s'il existe, est rare.

D'autres sont plus fréquents. Il est indispensable sans doute de soulager la misère corporelle du prochain et de faire tout pour le placer dans un état de bien-être suffisant pour qu'il puisse normalement vivre sa vie et assurer sa fin. Mais en s'occupant très louablement de ses intérêts temporels, n'agit-on point quelquefois comme s'il n'avait point d'âme, comme si ses intérêts spirituels n'étaient pas les plus importants?

Ce serait aussi violer l'ordre de la charité que de négliger les besoins urgents de notre prochain le plus proche, celui auquel Dieu nous lie plus étroitement, pour nous occuper d'abord de ceux qui sont plus loin de nous. Mais ici les excès sont faciles à reconnaître; il n'est pas besoin d'insister.

Arrêtons-nous sur une question plus spécieuse, fréquemment posée aujourd'hui de façon plus ou moins explicite. N'y a-t-il pas des cas, où, notre salut étant assuré, il est mieux de sacrifier, dans une certaine mesure, le souci de notre propre perfection, pour travailler plus efficacement au salut du prochain? Le surplus de gloire que nous aurions procuré à Dieu par une vie plus parfaite ne sera-t-il pas largement compensé par la gloire que lui donneront les âmes que nous sauverons ainsi? N'y a-t-il pas un idéal très légitime et très élevé à s'oublier de la sorte, à se donner pour but de sauver et de sanctifier les âmes des autres et la sienne par surcroît? Je sais par exemple qu'un temps plus considérable donné à la prière me ferait faire de grands progrès; j'y renonce pour être à même de pourvoir aux besoins spirituels de plusieurs paroisses qui me sont confiées. N'est-ce pas mieux que de laisser des âmes sans secours pour m'occuper davantage de la mienne?

A la question ainsi posée, il n'est pas possible de répondre sans précision ni distinction. Saint Thomas pose le principe très net que si je dois préférer le bien spirituel du prochain à mon bien corporel (2a 2æ, q. 26, art. 5), je dois, pour ce qui est de mon bien spirituel, me préférer au prochain, m'aimer moi-même plus que le prochain (art. 4). La raison qu'il en donne et qu'il avait déjà développée ailleurs (*3 Sent.*, dist. 29, q. 1, art. 5), c'est que le fondement de tout amour de charité est Dieu comme principe de tout bien; par conséquent l'homme s'aime lui-même en tant qu'il participe à ce souverain bien, et il aime le prochain en tant que celui-ci lui est associé dans cette participation, et qu'il lui est uni au regard de cette possession de Dieu. Mais, ajoute saint Thomas, « unitas est potior quam unio ». Donc le fait de participer soi-même au bien divin est une raison d'aimer plus forte que le fait pour un autre de nous être associé dans cette participation. Ce qu'on pourrait traduire, en se rapprochant davantage des termes de la question telle qu'elle a été formulée : en procurant ma propre sanctification, c'est directement et immédiatement que je procure la gloire de Dieu, fin de tout; en procurant le salut et la sanctification du prochain c'est seulement de façon indirecte et médiate que je procure à Dieu la gloire qui lui sera rendue par ce prochain.

Mais, dira-t-on, ce principe vaut à égalité de biens spirituels, si je compare mon salut et le salut du prochain, une augmentation de sainteté en moi et une augmentation équivalente chez les autres. Vaut-il également si je compare un bien spirituel personnel secondaire avec le bien essentiel de mon prochain, avec le salut de son âme? Ou encore si je mets en regard un faible accroissement chez moi avec une augmentation considérable dans la perfection d'âmes que je sais plus généreuses que moi?

C'est, d'un autre côté, en faisant appel à d'autres principes, qu'il nous faut chercher la solution complète de cette instance. Une distinction capitale sera déjà venue à la pensée du lecteur : autre chose est, pour se dévouer davantage au bien des âmes, de renoncer à l'emploi de tel ou tel moyen de sanctification et autre chose est de renoncer à acquérir le degré de sainteté dont ces moyens m'auraient rendu l'acquisition non point *possible*, mais *plus facile*. Puisqu'il s'agit non du domaine plus complet de la charité dans ma vie, mais seulement des moyens de procurer cette emprise plus grande de la charité en moi, fondement de tout progrès spirituel, il n'y a aucun de ces moyens, même les plus puissants, comme l'exercice de la contemplation, la pratique de la vie religieuse, etc..., qui ne puisse en fait être suppléé équivalemment par une effusion plus abondante de grâces ac-

tuelles et les autres secours intérieurs dont dispose la toute-puissance de Dieu. La question est donc en définitive de savoir si lorsqu'un chrétien, en vue de se livrer à des œuvres d'apostolat qui pour lui, dans les circonstances concrètes où il se trouve, sont plus conformes à la volonté divine, renonce à l'emploi de ces moyens de sanctification personnelle, Dieu ne lui donnera pas les secours intérieurs qui suppléeront pour lui à l'efficacité de ces moyens. Il me semble que poser ainsi la question, c'est la résoudre. Personne ne saurait admettre qu'un acte fait par amour de Dieu et selon sa volonté ait pour conséquence nécessaire de le mettre dans l'impossibilité d'atteindre ce degré d'union qu'il aurait pu atteindre sans l'accomplissement sur ce point précis de la volonté de Dieu.

D'autre part, il est certain que la sanctification des âmes a pour cause primordiale, non des moyens extérieurs, mais l'action intérieure de la grâce, capable, au besoin, de suppléer tous les moyens extérieurs. Si donc la volonté claire de Dieu est qu'une âme renonce à tel ou tel de ces moyens extérieurs d'apostolat, pour se vouer, par exemple, à la vie purement contemplative, nous ne saurions admettre que l'accomplissement de cette volonté divine se solde en définitive par un détriment spirituel des âmes auprès desquelles ce contemplatif aurait travaillé, s'il n'avait pas répondu à l'appel divin. Nous devons croire que les grâces méritées aux âmes par sa vie de prière et sa pénitence, compenseront, et au delà, tout ce qu'il aurait fait pour elles par un apostolat plus direct.

La conséquence de tout ceci est donc que si nous nous conformons pleinement à la volonté de Dieu telle qu'elle nous est manifestée concrètement dans les diverses options qui s'offrent à nous, nous n'aurons jamais en fait à choisir entre un plus grand bien spirituel véritable du prochain et un progrès réel quelconque de notre propre sanctification. Travailler à nous sanctifier nous-mêmes en nous conformant à toutes les indications de la volonté divine sur nous et travailler au bien spirituel vrai du prochain, c'est pratiquement une seule et même chose. C'est sur cette vérité que se fonde le conseil répété à travers les âges par les maîtres de la vie spirituelle : c'est en nous sanctifiant nous-mêmes que nous pourrons contribuer plus efficacement au salut et à la sanctification des autres (J. de Guibert, *Séminaire ou noviciat?* Paris, 1938, p. 100 et sv.; J.-B. Chautard, *L'âme de tout apostolat*, 5e édit., Paris-Lyon, 1915).

3° Une autre difficulté de la charité vient des **obstacles** qui se présentent à nous. — Les obstacles à la charité ce sont d'abord *nos défauts*, ceux qui sont les plus enracinés dans notre nature, l'égoïsme ou l'orgueil. Nous sommes perpétuellement enclins à nous faire le centre de tout, à nous estimer supérieurs aux autres, à rechercher nos intérêts. Nous avons un cœur de chair qui désire jouir. Et la charité exige que l'on fasse souvent bon marché de soi-même et de ses avantages. La charité parfaite demande de nous des dispositions intérieures difficiles, des sacrifices coûteux, celui de nos idées, de nos points de vue, d'un soupçon qu'il faut savoir réfréner. Il faut apprendre à briser un jugement qui se forme presque de lui-même dans notre esprit, admettre que nous sommes faillibles, arrêter une affirmation trop rapide.

La parole de saint Jacques suffirait à convaincre qu'il est extrêmement difficile de réfréner sa langue : « Celui qui ne pèche pas en paroles, celui-là est un homme parfait » (3, 2). Il faut une énergie peu commune pour combattre les causes des fautes les plus ordinaires : l'entraînement des conversations, l'habitude de parler sans retenue de tous et de toutes choses, le besoin de faire de l'esprit, un penchant à la raillerie, à la critique, à la dispute...

La charité la plus ordinaire réclame la paix, la conciliation, la patience, et les occasions de conflit sont perpétuelles, les vivacités de notre nature si promptes, et ses agacements si faciles! Que sera-ce quand il faudra se maîtriser devant une injure, pardonner une offense, sacrifier ses intérêts temporels et soi-même pour le bien spirituel du prochain!

Pour être prêt en tout temps à se quitter soi-même en de très petites choses, pour être sans cesse disposé à répondre avec empressement à l'appel que Dieu fait à notre bienveillance, à notre bienfaisance, bref, pour se donner facilement au prochain, il faut avoir lutté contre soi-même, avoir discipliné son âme et l'avoir exercée par des actes répétés cent et mille fois.

Les *défauts d'autrui* sont un autre obstacle à la charité. Il est inutile d'y insister. On peut dire d'un mot qu'il ne faut point se laisser rebuter par ce qui est de sa nature heurtant, par des vices ou des misères intérieurs devant lesquels se cabrent notre esprit et notre cœur.

Comment vaincre ces obstacles? Les obstacles à la charité, ceux du moins qui ont pour cause le prochain, viennent tous de ce que l'on s'arrête à l'homme. Ils disparaîtront si, dépassant l'humain, on ne s'attache qu'à Dieu. L'humain est rebutant. Le divin attire. La charité, vertu surnaturelle, atteint Dieu et l'homme, C'est pourquoi elle est d'une autre nature que l'homme : « Tous les corps ensemble et tous les esprits ensemble ne valent pas le moindre mouvement de charité, cela est d'un ordre infiniment plus élevé » (Pascal, *Pensées*, éd. Brunschvicg, n° 793).

M. J. Maritain disait justement : « L'amour ne va pas à des essences, ni à des qualités, ni à des idées, mais aux personnes, et c'est le mystère des personnes et de la présence divine en elles qui est ici en jeu » (*Qui est mon prochain?* dans *Vie intell.*, août 1939, p. 173-174). Et il ajoutait, justifiant le précepte de l'Évangile « Nolite judicare » : « Nous pouvons juger des idées, des vérités et des erreurs, des actions bonnes ou mauvaises, du caractère, du tempérament et des dispositions intérieures selon qu'elles apparaissent. Nous ne pouvons absolument pas juger du secret des cœurs, de ce centre inaccessible, où, jour après jour, la personne noue son propre destin et ses liens avec Dieu » (p. 174).

L'*esprit de foi* qui nous fait reconnaître Dieu en l'homme est un des principaux adjuvants de la charité. Aussi c'est dans ce sens que vont tous les moyens que les auteurs spirituels indiquent pour développer en nous la charité (vg. Alvarez de Paz, *l. c.*, cp. 39; Bouchage, *Pratique des vertus*, t. 1, liv. 4).

Peut-être n'y a-t-il pas de plus efficace moyen que la *méditation attentive de la vie de Notre-Seigneur*, qui nous a enseigné la charité par son exemple et qui précisément renouvelle et transforme le précepte de la charité, en faisant de son exemple la norme de la charité de ses disciples, « sicut dilexi vos ».

Un des fruits principaux de la *communion eucharis-*

tique, qui est le sacrement de l'union non seulement avec Notre-Seigneur mais avec tous nos frères, est de développer dans ceux qui la reçoivent dignement la charité fraternelle.

Il convient d'insister ici sur cette habitude chrétienne, et si fortement basée sur les paroles de Notre-Seigneur, de voir dans le prochain l'image de Dieu, dans le pauvre Jésus-Christ lui-même, dans tout homme un frère ou un « appelé de Dieu »; sur la nécessité de nous exercer, dans les multiples occasions qui nous sont offertes, au support, au pardon, à la cordialité, à la bienveillance effective, à la douceur, bref, à cette suavité de relations qui rendait si agréables les rapports avec les saints. Et puisque la charité, comme la perfection, ne s'obtient pas en un jour, il faut insister sur l'indispensable devoir de recommencer perpétuellement les mêmes efforts et les mêmes gestes; de joindre la lutte intérieure à l'exercice extérieur; et, en même temps qu'on s'applique à réaliser la charité par ses paroles et par ses actes, de l'entretenir dans son âme, en excluant avec soin les moindres sentiments qui lui seraient contraires, en entretenant les motifs qui la fortifient, en demandant par la prière les grâces qui en sont le soutien.

Puisque la charité consiste à s'oublier soi-même pour s'occuper des autres, puisqu'elle requiert l'humilité et l'abnégation, certaines pratiques de renoncement seront utilement employées; celles, par exemple, que recommande si souvent l'*Imitation de Jésus-Christ*, de faire plus volontiers la volonté des autres que la sienne propre; de renoncer, dans toutes les choses indifférentes, à son jugement et à son avis personnel pour suivre celui d'autrui.

Dans l'exercice même de la charité, une attention particulière sera donnée à la patience, qui en est une des manifestations les plus caractéristiques, celle dont les progrès ou les régressions décèlent le mieux les progrès et les régressions de la charité (A. de Boissieu. *VS.*, déc. 1925, p. 299-301).

5. IMPORTANCE ET DIGNITÉ. — On ne saurait exagérer pour la vie spirituelle l'importance de la charité fraternelle : elle est presque tout le christianisme. Notre-Seigneur n'a-t-il pas dit qu'elle était la marque infaillible à laquelle on reconnaitrait ses disciples. Elle est pour saint Grégoire (*Moralia*, lib. 22, cp. 11, PL., 76, 226) le seul moyen de les discerner. Ce n'est point sans raison que les saints insistent sur ce fait que l'amour du prochain est le signe et l'effet de l'amour de Dieu (vg. sainte Thérèse, *Château intérieur*, 5e demeure, ch. 3). Ozanam a raconté que le point de départ des conférences de saint Vincent de Paul avait été le reproche fait aux catholiques de se désintéresser des besoins de leur temps, de rester inactifs en face des misères sociales : « Vous qui vous vantez d'être catholiques, que faites-vous? Où sont les œuvres qui démontrent votre foi? » Ozanam et ses compagnons résolurent de manifester leur foi par leur charité (F. Ozanam, *Discours à Florence,* 1853, dans ses *Œuvres complètes,* Paris, 1872, 4e éd., t. 8, p. 47).

Puisque notre perfection s'identifie avec notre charité pour Dieu, et puisque notre charité à l'égard du prochain est le signe de notre amour de Dieu, l'état de nos relations avec le prochain indique exactement l'état de notre vie spirituelle.

Les prérogatives de l'amour du prochain, telles qu'elles sont décrites dans le Nouveau Testament, sont d'ailleurs assez belles. Saint Paul, après avoir décrit ses qualités, l'exalte au-dessus des dons les plus magnifiques (*1 Cor.*, 13). Il était d'accord avec l'Évangile : « Aimer ses frères comme soi-même est plus grand que tous les holocaustes et tous les sacrifices » (*Mc.*, 12, 33). De saint Jean, qui a été si abondant et si fort sur la charité fraternelle, ne soulignons que les deux effets de cette charité par rapport à notre vie spirituelle : « Qui aime son frère, demeure dans la lumière » (*1 Jo.*, 2, 10). « Si nous nous aimons les uns les autres, Dieu demeure en nous » (*1 Jo.*, 4, 12).

Ce qui montre bien l'importance que l'Église, à la suite de son Maître, attache à la charité fraternelle, c'est l'examen approfondi qu'elle fait de l'exercice de cette vertu dans tous les procès de canonisation. Lorsque le candidat à la sainteté est un martyr, elle n'exige que la preuve qu'il a réellement donné sa vie pour Dieu : « il n'y a pas de charité plus grande que de donner sa vie pour ceux qu'on aime ». Mais de tous les autres de ses enfants qu'elle veut placer sur les autels, elle réclame qu'ils aient pratiqué, à un degré héroïque, la charité à l'égard du prochain. Rien n'est plus instructif à cet effet que le témoignage de Benoît XIV, avec les nombreux exemples qu'il fournit (*De servorum Dei beatificatione et canonizatione,* lib. 3, cp. 23) : « Les signes et les effets de la charité héroïque seront d'accomplir, lorsque l'occasion s'en présente, avec promptitude, facilité, aisance et joie, non pas seulement une fois ou deux fois, mais fréquemment, les œuvres de charité, surtout les plus ardues, de telle façon que de tout l'ensemble il apparaisse clairement que celui qui agit dépasse la façon commune d'agir des hommes probes » (n° 34). Et puisque l'Église, qui est si exigeante, ne se préoccupe point de savoir si ses saints ont eu des révélations ou des visions, il faut conclure qu'elle met bien plus haut la charité (*Ibid.*, cp. 52).

L'Église est si persuadée que la charité à l'égard du prochain est un moyen efficace de perfection qu'elle en fait le but principal d'innombrables congrégations religieuses. Indiquer ici leur nom, ou seulement leurs formes multiples et variées comme les misères qu'elles veulent soulager, serait infini. Il faut renvoyer le lecteur aux ouvrages spéciaux. Il nous suffit de dire que les âmes éprises de charité trouveront facilement à satisfaire leur attrait de se donner, pour Dieu, au service du prochain; elles aideront ainsi l'Église à rester toujours et pour tous « à hauteur d'appui », suivant le beau mot de Mme Swetchine.

Aussi bien dans l'ordre spirituel que dans l'ordre social, la charité est une source de progrès. On peut mesurer à son degré, aussi bien le progrès de la vie spirituelle que le progrès de la vie sociale. L'histoire est là pour le prouver. Les progrès de la civilisation et de l'ordre social coïncident avec le progrès de la charité chrétienne (Cf. L. Lallemant, *Histoire de la charité,* Paris, 5 vol., 1895-1902; E. Chénon, *Le rôle social de l'Église,* Paris, 1918; G. Neyron, *Histoire de la charité,* Paris, 1927).

Il en est de même de la spiritualité. Parce que la charité est de tous les instants, parce qu'elle est une dette qui n'est jamais complètement soldée et qui oblige à tout moment, sa pratique constante garde l'âme en exercice, la maintient en activité, l'excite sans cesse à se dépasser, l'empêche de retomber sur elle-même, la porte continuellement en avant, lui fournit l'occasion de perpétuelles montées.

Les progrès de la charité sont des progrès de la vie spirituelle. Tout perfectionnement notable de nos relations avec le prochain amène un perfectionnement de même amplitude dans notre vie intérieure. La parole de sainte Catherine de Sienne reste vraie. Chacun d'entre nous « a sa vigne attenante à celle du prochain... Tout mal et tout bien se fait par l'intermédiaire du prochain » (*Dialogue*, ch. 24). Ce serait s'égarer étrangement que de borner notre religion à nos rapports avec Dieu. La formule « Dieu et moi », pour caractériser la vie spirituelle, n'est exacte que si elle n'exclut le prochain ni de notre charité affective, ni de notre charité effective. Inversement, et c'est la grandeur de la charité que cette compénétration intime entre elle et notre perfectionnement intérieur, tout progrès de l'âme doit avoir pour effet une amélioration de notre charité. « En cultivant sa vigne, comme dit encore sainte Catherine de Sienne, on cultive celle du prochain ».

On ne cherchera pas ici une bibliographie complète. Nous ne citons que quelques ouvrages principaux choisis de préférence parmi les auteurs modernes. — On consultera avant tout S. Thomas, 2ª 2ae, q. 23-26 (*La charité*, trad. de la Revue des Jeunes, avec les notes du R. P. Noble; le tome I seul est paru); *De caritate*.

Du point de vue spirituel. — A. Rodriguez, *De la perfection chrétienne*, De l'union et charité fraternelle, 1re p., tr. 4. — Alvarez de Paz, *De vita spirituali ejusque perfectione*, lib. 3, p. 3. De caritate proximi. — E. Parisot de Villard, *Traité de l'amour de Dieu et du prochain*, Lyon, 1631. — S. Vincent de Paul, *Conférence sur la charité*, *Œuvres complètes*, éd. Coste, t. 12, p. 260-267. — C. Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes considérées dans l'état religieux*, Poitiers, 1875, t. 2, De la charité envers le prochain et des devoirs qui en découlent. — W. Faber, *Conférences spirituelles*, Paris, 1902, Sur la bonté. — E. Bouchage, *Pratique des vertus*, Paris-Lyon, 1884, t. I, liv. 4. — C. Marmion, *Le Christ vie de l'âme*, Maredsous, 1929, conférence 11; *Le Christ idéal du moine*, Maredsous, 1922, ch. 17. — R. Plus, *Le Christ dans nos frères*, Toulouse, 1924. — J. Leclercq, *Le retour à Jésus*, Paris-Bruxelles, 1931. — Thellier de Poncheville, *Tout l'Évangile dans toute la vie*, Paris, 1934. — A. de Boissieu, O. P., *Notes de direction. La charité fraternelle*, dans *VS.*, 1924-1925. — I. Rivière, *Sur le devoir d'imprévoyance*, éd. du Cerf, Juvisy, 1934.

Prédicateurs. — Avec les sermons de Bossuet et de Bourdaloue sur la charité fraternelle, il y a intérêt à consulter : Mgr d'Hulst, *Carême de 1896*, 1re et 2e conf. : *La fraternité humaine*. — Les carêmes du P. Janvier, O. P., sur la charité, en particulier *Carême de 1914*, 4e conf. — H. Pinard de la Boullaye, *Retraite pascale* de 1935.

Du point de vue social. — Il faut connaître les grandes encycliques sociales de Léon XIII et de Pie XI, en particulier les encycliques *Quadragesimo anno* et *Divini Redemptoris*. — F. Braun, O. P., *Sous le signe de la charité d'après les récentes encycliques*, Paris, 1936. — *Semaine sociale de Paris*, 1928 : *La loi de charité, principe de vie sociale*. — G. Fessard, *Pax nostra. Examen de conscience international*, Paris, 1936. — H. de Lubac, *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, Paris, 1938. — Daniel-Rops, *La misère et nous*, Paris, 1935.

Marcel Viller et Henri Monier-Vinard.

VIII. — ESSAI D'UNE SYNTHÈSE DOCTRINALE.

1. Caractères généraux de l'amour naturel de l'homme pour Dieu. — 2. Caractères spéciaux de notre amour surnaturel pour Dieu. — 3. Caractères plus spéciaux de la charité chrétienne. — 4. Questions complémentaires.

La charité est le mouvement affectif fondamental par lequel l'âme surnaturalisée s'attache à Dieu et tend à sa fin dernière. Un tel acte dépasse de plein droit nos conceptions humaines par l'excellence infinie du double bien — Dieu et notre béatitude surnaturelle — sur lequel il fixe notre vouloir. Aussi n'est-il pas étonnant que, de toutes nos vertus, la charité soit la plus mystérieuse, celle dont il est le plus difficile de bâtir une théorie rationnelle quelque peu complète.

Pour mener cette tâche à bien, un double écueil est à éviter : celui des simplifications notionnelles, d'après lesquelles le mouvement de charité se définirait suffisamment par sa correspondance à quelque notion précise et unique, sous laquelle se présenterait à nous l'objet divin, et celui des simplifications anti-notionnelles, d'après lesquelles il serait vain de vouloir parler de la charité autrement que comme d'un élan ineffable, défiant toute espèce de description ou d'analyse. — Le seul moyen de nous tenir à égale distance de ces deux illusions contraires sera d'énumérer selon un ordre aussi rationnel que possible les multiples aspects sous lesquels l'acte de charité peut être caractérisé, soit du point de vue métaphysique, soit du point de vue psychologique et moral.

Nous grouperons donc nos considérations sous trois chefs principaux. Nous étudierons d'abord les caractéristiques générales de l'amour naturel de l'homme pour Dieu ; puis nous examinerons les modalités nouvelles et plus excellentes qu'ajoute à notre amour de Dieu son caractère surnaturel; enfin, celles qu'y introduit le dogme chrétien en tant que tel.

Un quatrième groupe de questions visera à élucider quelques problèmes subsidiaires, — ceux, en particulier, qui ont trait au désintéressement spirituel.

1. CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE L'AMOUR NATUREL DE L'HOMME POUR DIEU.

A. L'amour vertueux des esprits créés pour Dieu. Principes métaphysiques. — Que toute inclination créée sympathise naturellement avec Dieu, et cela plus encore qu'avec le bien participé dont elle est avide, c'est un des axiomes fondamentaux de la philosophie thomiste de l'appétit (Voir les principaux textes dans P. Rousselot, *Pour l'histoire du problème de l'Amour au Moyen Age*. Münster, Aschendorff, 1908). De fait, si rien n'est « bon » que par participation au divin Prototype, aucun appétit ne saurait rien atteindre comme aimable qui ne le soit par cette participation, et qui même ne soit visé précisément à ce titre, le propre de tout appétit étant de se terminer aux choses telles qu'elles sont véritablement. (1ª, q. 16, a. 1; *de Ver.*, q. 1, a. 2). A tout amour créé, quel qu'il soit, une certaine sympathie primordiale pour Dieu est donc essentiellement sous-jacente.

Cette loi se vérifie à un titre plus spécial dans les actes de la volonté. Car le propre de la volonté étant de prendre sciemment fait et cause pour des objets connus par l'intellect, il est nécessaire que la volonté sympathise toujours d'une manière plus ou moins consciente avec le Bien qui est tout à la fois le suprême Objet de notre pensée et le prototype universel de tous nos objets de pensée particuliers. Un certain amour conscient de Dieu, de Dieu considéré précisément comme le prototype commun de tous nos objets de pensée, se rencontre donc en tout acte de vouloir, fût-il moralement pervers.

Mais l'amour ainsi défini n'atteint encore Dieu que sous l'aspect intellectuel le plus vague, au seul titre de prototype suréminent et indistinct de *tout* objet d'amour : « in quantum est bonum commune omnium » (1ª, q. 60, a. 5, ad 5). Ne sommes-nous vraiment faits pour aimer Dieu que selon ce mode indéterminé? ou bien notre volonté est-elle ordonnée, au contraire, à Lui vouer une affection plus précise, plus riche, atteignant l'essence divine jusqu'en son caractère original et incommunicable, « prout est ab aliis distincta » (*ibid.*)?

La réponse s'impose, du moins pour qui admet, avec saint Thomas, que toute nature spirituelle aspire nécessairement (quoique d'un désir imparfait, inefficace et nullement exigitif) vers le bien, spécifiquement divin, de la vision béatifique. Car si vraiment l'intellect ne peut trouver que dans cet acte suprême son exercice parfait, il faut dire aussi que le vouloir ne trouve son emploi parfait que dans la mesure où il réussit à aimer Dieu non point seulement comme le prototype universel de tout bien, mais encore et surtout pour cela même qu'il y a de caractéristique et d'incommunicablement original en son essence. D'où l'on peut déjà prévoir que jamais le vouloir créé ne s'exercera comme il faut, sinon dans la mesure où il s'appliquera à sympathiser de son mieux avec le bien *spécifiquement* divin.

Mais une difficulté surgit aussitôt. Comment un tel amour sera-t-il possible chez un être qui ne voit pas Dieu présentement, et auquel échappe, par conséquent, la perception directe de tout ce qui est *propre* au Créateur? — Il faut avouer que la difficulté paraît insoluble dans les perspectives d'une philosophie strictement aristotélicienne. Aussi est-ce très logiquement que, pour Aristote, notre bonté morale se réduit, en définitive, à un sage amour de l'homme, et ne comporte aucun amour spécial du bien divin en tant que tel. Mais dès qu'on admet, avec saint Augustin et saint Thomas, l'aptitude radicale et l'inclination essentielle de la créature spirituelle à la vision béatifique; dès qu'on pose, en d'autres termes, que tout être intelligent a pour nécessaire idéal de bonheur un bien *spécifiquement* identique à celui de Dieu même, on est en mesure de construire une philosophie morale vraiment ouverte à l'amour divin. Car il devient clair, alors, que tout être spirituel possède, en vertu de sa nature, une affinité spéciale avec Dieu, qui fait de lui une image vivante ou, si l'on préfère, une ombre de ce qu'il y a de plus caractéristique en Dieu même, de ce qui Le constitue possesseur de la Béatitude suprême et absolue. (Voir sur cette notion d'image divine, saint Augustin, *de Trin.*, 14, 8, 11, PL., 42, 1044, et saint Thomas, *de Ver.*, q. 22, a. 2, obj. 5; 1ª, q. 93, a. 2, c et ad 3; 1ª 2ªe, q. 113, a. 10, c; 3ª, q. 9, a. 2, c). Or dès qu'on a posé cela, la difficulté qu'il y avait à ce que notre vouloir aimât Dieu à un titre plus précis que celui de prototype universel du bien se trouve levée. Car c'est un principe, maintes fois énoncé par saint Thomas, que l'amour d'une image en tant que telle ne fait qu'un avec l'amour de son modèle (2ª 2ªe, q. 81, a. 3, ad 3; 3ª, q. 8, a. 3, ad 3, etc.). La créature spirituelle n'aura donc pas besoin de voir Dieu pour l'aimer quant à ce qui le caractérise en propre : il suffira qu'elle l'envisage et l'atteigne à travers l'image qu'elle en découvre dans le monde spirituel, pour l'aimer non seulement sous l'aspect indéterminé de *Bien* subsistant, mais sous l'aspect autrement riche de *Béatitude* subsistante, comme le prototype, le centre et le sommet du monde des esprits.

Reste à voir quelle image spirituelle concrète chacun de nous devra utiliser comme le symbole à travers lequel son amour vertueux se portera sur la Divinité. Et la réponse est, ici, facile. Il est trop clair qu'entre tous les êtres spirituels créés, chacun de nous en discerne un qui tient de plein droit, dans son amour, une place primordiale, nécessaire, unique : c'est lui-même. Chaque être spirituel sera donc l'image spirituelle subsistante et fondamentale avec laquelle il devra sympathiser pour fixer vertueusement sa complaisance sur la Béatitude subsistante de Dieu.

On voit déjà par ces considérations, combien est décevant le mirage anthropomorphique qui prétend opposer amour de Dieu et amour de soi comme deux attitudes essentiellement antagonistes. En réalité, l'amour du « moi » spirituel et l'amour de Dieu doivent plutôt se concevoir comme deux aspects complémentaires d'une même activité vertueuse. Aussi saint Augustin souligne-t-il maintes fois l'identité profonde et mystérieuse de ces amours, « Nescio quo... inexplicabili modo quisquis seipsum, non Deum, amat, non se amat; et quisquis Deum, non seipsum, amat, ipse se amat » (*in Joh.*, Tr. 124, nº 5, PL., 35, 1968). — « Non opus erat ut, dato de Dei dilectione praecepto, etiam seipsum homo diligere juberetur : cum in eo diligat seipsum quod diligit Deum » (*Epist. 155*, nº 15, PL., 33, 672-673).

Au reste, il est clair que s'aimer vraiment soi-même signifiera, pour un être spirituel non parvenu encore au terme de sa course, poursuivre le plus efficacement possible sa béatitude propre. Dire que l'amour de Dieu et l'amour du moi spirituel coïncident équivaut donc à identifier l'amour de Dieu avec la tendance active du sujet spirituel vers la fin dernière à laquelle il est concrètement destiné, — idée qui, comme on sait, est aussi fondamentale chez saint Augustin que chez saint Thomas. — Un amour efficace de notre « moi » spirituel, coïncidant de plein droit avec une complaisance souveraine en notre divin Prototype : telle sera donc la notion philosophique d'amour de Dieu qui servira de base à la présente étude.

Mais, pour préciser les caractéristiques naturelles de l'amour de l'homme pour Dieu, il nous reste à déduire de cette notion générale deux caractères psychologiques fondamentaux de cet amour : d'une part son aspect de complexité énigmatique, d'autre part son aspect d'attachement souverain au bien moral. Puis nous examinerons quatre tendances secondaires qui en sont, dans le cœur humain, comme les corollaires obligés.

B. Caractères psychologiques de notre amour pour Dieu. — a) **Complexité énigmatique.** — Lorsqu'un enfant orne de fleurs et de lumières une statue de la Mère de Dieu, c'est bien la personne même de Marie qu'il aime à travers son image. Il serait donc absurde de vouloir distinguer là deux mouvements affectifs adéquatement distincts, dont l'un se porterait sur l'image seule, l'autre sur la seule « personne représentée ». « Idem est motus in imaginem, in quantum est imago, et in rem » (3ª, q. 8, a. 3, ad 3).

Mais cet unique mouvement de vouloir, se porte cependant, et très consciemment, sur deux biens, que le sujet distingue, tout en les unissant ainsi dans son

affection : le bien propre de la personne représentée dans lequel le sujet se complaît, et le bien symbolique que le sujet procure à l'image. Dans un acte de ce genre, le mouvement affectif de complaisance qui nous attache au premier de ces biens est donc, pour ainsi dire, l'âme du mouvement de vouloir efficace qui nous fait procurer le second. — Cette intériorité d'un vouloir principal par rapport à un vouloir secondaire dans lequel il se reflète et s'exprime n'a, certes, rien d'anormal chez un sujet dont la pensée elle-même a besoin d'utiliser des symboles et des images. Mais ce symbolisme introduit tout de même dans notre vie affective une certaine complexité énigmatique, qui ne s'accommode pas des formules simples. — Si donc l'amour de l'esprit créé pour Dieu doit toujours (aussi longtemps du moins que la vision béatifique n'est pas possédée) utiliser le sujet comme une image de son Objet suprême, un tel amour ne peut qu'apparaître complexe et énigmatique à notre réflexion philosophique.

Au reste, deux autres considérations s'ajoutent à la précédente pour compliquer les énigmes de notre amour terrestre pour Dieu.

Car, tout d'abord, l'image fondamentale de Dieu que nous avons à utiliser et à aimer est une image spirituelle, — bien différente, à ce titre, des images matérielles auxquelles nous avons coutume de faire appel. Ces dernières ne possèdent jamais avec leur modèle qu'une ressemblance phénoménale et extérieure; et c'est pourquoi ce qu'il y a en elles de plus substantiel, de plus individuel — pierre, toile ou papier — nous reste, au fond, indifférent lorsque nous aimons ces images en tant précisément que telles. Mais l'image spirituelle est image par le plus intime de sa substance. Elle est donc à aimer pour sa valeur propre et originale, comme une fin véritable, — mais en même temps comme une fin qui n'est pas suprême, toute sa valeur lui venant de sa participation spécialement fidèle à une Bonté qui la dépasse. Rien de plus déconcertant pour nos concepts, toujours si pauvres et si simplistes, que l'affirmation d'une pareille valeur, substantielle en elle-même et pourtant foncièrement relative à un prototype supérieur.

Et la difficulté redouble si l'on vient à considérer que chez l'homme (à la différence de ce qui se passe chez l'ange) l'image spirituelle de Dieu que nous avons à aimer en notre propre personne ne termine pas notre regard par elle-même. Car nous ne saisissons notre « moi » spirituel que dans ses actes, par les objets sur lesquels ils se portent. C'est dire que dans le cas de l'homme la complexité énigmatique des procédés utilisés par l'amour de Dieu est vraiment à son comble : puisqu'il s'agit pour nous non seulement de découvrir et d'aimer la valeur infinie de Dieu à travers un sujet créé qui nous la symbolise, mais de découvrir et d'aimer la bonté de ce sujet spirituel lui-même dans des objets particuliers qui nous la figurent à leur tour d'une manière indirecte, imparfaite et symbolique.

Aussi pourrait-on dire que, si notre amour de Dieu devait être dirigé vers son objet à la seule lumière de données théoriques et spéculatives, la tâche dépasserait absolument nos capacités. Mais nous allons voir que notre raison pratique nous indique nettement, par la voix de notre sens moral, l'attitude affective qui nous permet de sympathiser correctement et indubitablement avec le Bien suprême.

a) Attachement souverain à la bonté morale de notre action. — Partons d'une triple vérité morale que nous supposerons établie.

1) L'homme possède en soi un sens moral dont le point de départ est la « syndérèse », c'est-à-dire ce pouvoir spontané que nous avons de découvrir certaines maximes générales de conduite, relatives aux objets de vouloir qui nous conviennent ou nous disconviennent absolument.

2) Nos actes concrets sont, en fin de compte, moralement « bons » ou « mauvais », selon qu'ils s'accordent ou non avec l'idéal humain d'action que notre sens moral nous propose.

3) Ce qui explique philosophiquement la présence en nous de ce « sens moral », c'est que l'homme devant se diriger lui-même vers l'accomplissement de sa propre destinée, il faut bien qu'il possède le pouvoir de discerner les valeurs essentiellement inégales qu'ont, pour le service de cette cause, les objets divers qui sollicitent son vouloir.

Ces simples considérations suffisent à nous libérer de l'une des difficultés qui semblaient devoir gêner en nous la pratique de l'amour de Dieu. Comment, demandions-nous, l'homme saura-t-il aimer correctement son « moi » spirituel puisqu'il ne le voit point? — Nous pouvons maintenant répondre : il suffit que son sens moral lui montre quels objets particuliers il lui convient de vouloir ou non pour agir *vertueusement*, donc pour servir utilement la cause de son vrai bonheur. Car il aura discerné du même coup quels vouloirs sont propres à le faire sympathiser efficacement avec son « moi » spirituel.

Mais cette explication ne résout qu'une partie du problème de l'amour de Dieu, et la moins difficile. Car il reste à voir comment les « bons » objets que notre sens moral nous invite à vouloir devront être aimés de nous pour qu'on puisse dire avec vérité que, si nous aimons à travers eux notre propre « moi » spirituel, ce n'est pas comme une fin *absolument* dernière, mais bien à titre d'*image* spéciale de Dieu même, et donc par un authentique amour de notre divin Prototype. Montrons que la condition nécessaire et suffisante pour cela c'est que l'acte bon soit voulu non pas dans un simple esprit d'utilitarisme spirituel égocentrique, mais *par une complaisance dominante et souveraine en sa valeur intrinsèque et absolue d'acte moralement bon.*

Tout d'abord, disons-nous, il ne saurait suffire que le bien moral soit pratiqué dans un esprit d'utilitarisme spirituel égocentrique. En d'autres termes, il faut exclure comme décevante toute théorie d'après laquelle la valeur, l'appétibilité fondamentale et suprême du bon vouloir humain lui viendrait de ce qu'on prévoit qu'il servira, à la façon d'un moyen, la cause de notre félicité spirituelle personnelle.

Autre chose, en effet, est de dire que tout acte moralement bon est vraiment utile à la félicité spirituelle de l'agent qui le fait, autre chose de soutenir que sa bonté morale est à définir par cette utilité. La première assertion est incontestable; la seconde, au contraire, est certainement à répudier, et l'on peut dire que la conscience humaine proteste spontanément contre elle. Car plus les âmes sont nobles, plus elles répugnent à fonder la valeur de leurs vouloirs sur celle des bons effets, même spirituels, qu'elles en attendent. C'est d'ailleurs ce qui amène les saints à détester dans le mal la faute bien plus que toutes les peines qui s'ensuivent, à déclarer qu'ils servent Dieu par amour

de lui-même et de sa loi bien plutôt que par égard aux récompenses que leur vaudra leur fidélité.

Cette doctrine est clairement supposée par saint Thomas quand, pour nous expliquer pourquoi l'amour de la vertu est celui d'un bien *honnête*, non celui d'un simple bien *utile*, il en donne cette raison : que l'acte de vertu mériterait d'être voulu même si (par impossible) il était dénué de toute espèce d'utilité (*in I Sent.*, D. I, q. 2, a. 1, ad 3; 2ª 2ae, q. 145, a. 1, ad 1). Mais, de tous les docteurs, celui qui a le plus insisté sur cette nécessité d'aimer l'acte bon *absolument et pour sa qualité propre* est incontestablement saint Augustin. Pour justifier cette éminente dignité du bien moral, il en appelle à l'identité foncière de notre amour pour notre perfection morale avec notre amour pour Dieu même, assertion que vient illustrer cette considération platonicienne : que Dieu, « Justice » subsistante est à aimer ici-bas à travers notre « justice » participée (*Serm. 159*, cp. 3, PL., 38, 869; *Epist. 145*, nos 5 et 6, PL., 33, 594, 595). Et cette thèse commande tellement toute sa morale qu'il n'hésite pas à répéter inlassablement que la caractéristique morale la plus fondamentale de l'acte fait par charité c'est d'être fait « pour l'amour de la justice », « par goût de la justice » : « ex dilectione et delectatione justitiae » (Cf. *In psalm. 118*, serm. 22, no 7, et serm. 25, no 7. PL., 37, 1566 et 1576; *Serm. 156*, cp. 13, PL., 38, 857; *in Joh. tr. 41*, no 10, PL., 35, 1698; *de spir. et litt.*, cp. 14, no 26, et cp. 29 et 30, nos 51 et 52, PL., 44, 217 et 233). Aussi va-t-il ailleurs jusqu'à définir la volonté pleinement droite comme la volonté souverainement éprise de sa propre rectitude (*De lib. arb.*, lib. 1, cp. 13, no 27, 28, PL., 32, 1236).

Mais n'est-il pas antinomique de soutenir ainsi que c'est tout un d'aimer la bonté morale de notre action pour l'amour de Dieu et de l'aimer purement et absolument pour elle-même?

Non. Ou du moins ce n'est antinomique qu'en apparence. Car le principe développé plus haut, et d'après lequel nous devons nous aimer comme l'image spirituelle dont nous avons besoin pour aimer Dieu, fournit la solution de cette contradiction apparente.

Une fois admis, en effet, que l'objet suprême du vouloir humain est la Béatitude subsistante, en laquelle nous avons à nous complaire pour l'amour d'elle-même, et que, d'autre part, notre « moi » spirituel joue, par rapport à cet objet primordial, le rôle d'un objet secondaire et symbolique, il est clair qu'un vouloir bien réglé se souciera absolument et avant tout, dans chacune de ses actions, de donner à son amour *la direction* : qui, seule, lui permet de sympathiser présentement avec son objet suprême; et qu'elle s'en souciera précisément à cause de l'excellence suprême de cet objet. Le fait que notre seul moyen de sympathiser avec Dieu soit d'aspirer de notre mieux vers la consommation de notre propre destinée spirituelle par la pratique du bien moral, aura bien pour effet que notre amour de Dieu nous astreindra à chercher notre profit spirituel en tous nos actes; mais il ne s'ensuivra pas que *l'obtention* de ce profit personnel puisse ou doive jamais nous apparaître comme notre motif d'action *principal*, puisque cela même supposerait que notre moi et son propre bien cessent d'être envisagés et évalués par nous comme des objets d'amour *symboliques*, tirant avant tout leur prix de ce qu'ils permettent à notre cœur de se fixer sur Dieu.

On comprend par là la vraie signification de l'injonction que notre sens moral nous adresse, quand il nous dit de « faire le bien et d'éviter le mal », sans invoquer pour cela d'autre considération que la bonté absolue de l'un et la malice absolue de l'autre. C'est qu'en nous invitant ainsi à aimer l'activité vertueuse comme absolument bonne, notre sens moral ne nous enjoint, en somme, rien d'autre que de fixer du mieux que nous pouvons notre vouloir sur son objet suprême, en utilisant pour cela notre bien spirituel personnel comme un objet de vouloir secondaire. Bref, le précepte moral qui résume et fonde tous les autres est le précepte d'aimer Dieu. Et quoique cette injonction ait toujours pour nous quelque chose d'énigmatique et de mystérieux (du fait que Dieu ne s'y présente directement à nous que sous les traits conceptuels anonymes de la « bonté morale de notre action »), il n'en est pas moins strictement vrai que c'est toujours Lui dont l'amabilité suprême nous sollicite au bien moral, tout comme c'est toujours Lui et Lui seul qui se trouve offensé par le pécheur lorsque le bien moral vient à être méprisé.

L'amour de Dieu et l'amour du bien moral comme tel ne sont donc pas, en droit, deux amours de l'homme mais un seul. Et c'est pourquoi la plus essentielle des caractéristiques positives que l'amour de Dieu mette en notre cœur, c'est le goût absolu et dominant de la bonté morale de notre propre action. Rien n'illustre mieux la plénitude de sens de cette parole du Christ : « Celui qui retient mes commandements et qui les garde, c'est celui-là qui m'aime » (*Jo.*, 14, 24). Rien aussi n'éclaire davantage l'abîme d'erreur où tombent certaines formes extrêmes du quiétisme, d'après lesquelles l'amour parfait de Dieu finirait par nous rendre indifférents à la qualité morale de nos propres actes!

Mais autant il importe de mettre à la base de toute doctrine raisonnée de l'amour de Dieu l'identité fondamentale de cet amour avec notre souci d'agir toujours parfaitement, autant il est nécessaire de compléter cette considération par d'autres. Car il y a des objets particuliers offerts à notre complaisance et à notre désir, et dans lesquels la Bonté divine se reflète à un titre si spécial, qu'on est en droit de considérer nos affections pour ces objets particuliers comme des tendances, secondaires, sans doute, mais tout de même essentielles, que l'amour de Dieu nous inspire. Et il est d'autant plus opportun de passer ces tendances en revue que c'est dans ce domaine secondaire de l'amour divin que notre tempérament, notre éducation, nos conditions de vie (pour ne rien dire ici des motions de la grâce), pourront nous donner légitimement à chacun des habitudes assez diverses de pensée et de sentiment, fondant ainsi ce qu'en langage ascétique on appelle des « spiritualités » différentes.

Montrons donc comment l'amour de Dieu suscite dans le cœur humain quatre tendances plus particulières : le goût de la contemplation divine, l'amour du prochain, la complaisance en l'ordre de l'univers, le zèle de la gloire de Dieu.

C. Tendances dérivées de l'amour de Dieu. — a) **Le goût de la contemplation.** — La « contemplation » dont nous parlons ici n'est pas essentiellement d'ordre surnaturel, puisque nous n'étudions encore l'amour de Dieu qu'au plan de la simple nature. Il s'agit donc seulement d'établir que l'homme ne saurait aimer Dieu sans être par là même attiré à fixer du mieux

qu'il peut ses considérations sur les perfections infinies de Celui qu'il aime.

Que le goût de la contemplation soit un corollaire immédiat de l'amour de Dieu, qu'il en soit à certains égards la première pierre de touche (2ª 2ªe, q. 182, a. 2, ad 1), deux raisons l'établissent. D'abord, c'est une loi psychologique universelle que, lorsqu'on aime quelqu'un on trouve sa joie à penser à lui et à son bonheur. Ensuite, notre amour de Dieu étant inséparable d'un sincère amour de l'image de Dieu que nous sommes, il n'est pas possible de disjoindre notre amour de Dieu d'avec le désir de notre propre béatitude. Si donc on admet, avec saint Augustin et saint Thomas, que la béatitude propre des esprits consiste en la connaissance qu'ils ont du suprême objet auque puisse atteindre leur pensée, il est clair que l'amour de Dieu ne saurait exister en nous sans nous dicter le désir de contempler Dieu de notre mieux.

Il est d'ailleurs normal que ce désir porte sur une double contemplation de Dieu : premièrement et principalement sur la contemplation future qui doit constituer la récompense définitive de notre vertu terrestre, mais aussi, secondairement, sur les actes intellectuels plus humbles par lesquels l'âme peut préluder dès cette vie à cette félicité à venir.

Mais il est capital de bien voir que cette contemplation de Dieu, vers laquelle l'amour de Dieu nous incline, doit toujours être conçue comme inspirée en premier lieu par cet amour même, donc comme nous réjouissant au titre des perfections objectives que notre intelligence découvre en Celui que nous aimons, bien plus encore qu'au titre de la perfection subjective qui nous est ainsi procurée (2ª 2ªe, q. 180, a. 7). En d'autres termes, il ne faut jamais oublier que si c'est toujours formellement l'intellection qui nous contente, nous « béatifie » (et donc constitue notre fin dernière), il reste vrai que cette « fin » même ne contente et ne « béatifie » en nous que notre amour, et qu'elle le béatifie tel qu'il est, c'est-à-dire qu'elle contente notre amour de Dieu par le spectacle éclatant de sa perfection objective, infiniment plus encore qu'elle ne contente notre amour de nous-mêmes par l'obtention de notre perfection subjective et propre. — Dès qu'on a saisi ce caractère amoureux que doit avoir en nous la contemplation divine, on trouve singulièrement vides toutes les objections qu'il est classique de faire à l' « intellectualisme » thomiste au nom d'une « primauté de l'amour », qui, bien comprise, est enseignée par saint Thomas lui-même. (Cf. Iª, q. 82, a. 3; *de Ver.*, q. 22, a. 11).

b) L'amour du prochain. — Le goût de la contemplation dérive immédiatement de notre amour de Dieu et de celui de notre « moi » spirituel. Mais puisqu'il y a, à côté de nous, d'autres images divines, et qu'à la différence des biens matériels, les biens spirituels n'ont entre eux aucune essentielle opposition, il va de soi que notre amour de Dieu ne saurait être sincère et plein sans nous affectionner aux autres esprits. Ce principe s'applique spécialement aux autres hommes, seules créatures spirituelles qui tombent en quelque façon sous notre expérience concrète, et avec lesquelles la nature même nous prédestine à collaborer amicalement. On peut donc affirmer que l'amour du prochain est lui aussi un corollaire essentiel et une pierre de touche de tout amour de Dieu véritable, et que, même au plan de la nature, il serait déjà vrai de dire avec saint Jean : « Celui qui n'aime pas son frère qu'il voit, comment peut-il aimer Dieu qu'il ne voit pas? » (*1 Jo.*, 4, 20.)

Pour être authentiquement ce qu'il doit être, cet amour du prochain doit avoir trois caractères fondamentaux :

Il doit être avant tout spirituel, car puisque c'est l'image spirituelle de Dieu, inscrite dans le prochain, qui le motive, cet amour doit vouloir principalement au prochain les biens spirituels.

Cet amour doit, en second lieu, être universel, c'est-à-dire embrasser tous ceux chez lesquels la cause de la divine ressemblance peut encore être servie.

Enfin cet amour doit être dévoué. Car l'amour qu'on porte à un être effectivement indigent se mesure d'abord aux efforts réels qu'on est prêt à faire pour l'aider.

Nous aurons à revenir, dans la dernière partie de cette étude, sur ces trois caractères de notre amour du prochain pour en préciser certains aspects. Nous montrerons que, pour être principalement spirituel, cet amour n'a pourtant pas à l'être exclusivement, — que, pour être universel, il n'a pas à être égal envers tous, — que, pour être dévoué, il n'est pas dispensé de régler et de limiter ses dévouements selon l'ordre de la charité. Mais il ne s'agit pour le moment que de principes généraux à poser.

Il semble utile d'ajouter que cet amour dévoué du prochain est, à certains égards, antithétique de ce goût de la contemplation dans lequel nous avons signalé un premier reflet et un premier signe de l'amour de Dieu authentique : l'une de ces tendances poussant l'âme vers l'action extérieure, l'autre vers le silence et le recueillement. On peut donc déjà prévoir que la marque authentique d'un vrai amour divin sera l'établissement d'un certain *équilibre* concret (d'ailleurs variable) entre ces deux tendances, tandis qu'au contraire un signe évident d'illusion serait la prétention de se spécialiser exclusivement dans l'une ou dans l'autre.

c) La complaisance en l'ordre de l'univers. — Il pourrait sembler que notre « moi » et les autres personnes créées constituent les seules *images* naturelles et fondamentales de Dieu auxquelles l'amour divin nous presse de nous intéresser. Il y en a pourtant une autre, qui est même, à certains égards, la première : c'est l'univers, autrement dit cet ensemble de toutes les créatures (spirituelles et matérielles) qui tient, comme on sait, une place centrale dans la pensée théologique d'un saint Augustin ou d'un saint Thomas. On ne saurait donc proposer une théorie complète de notre amour pour Dieu sans étudier l'attitude affective que nous devons prendre à l'égard de ce grand ouvrage divin.

Mais pour cela, il faut, évidemment, se faire d'abord une juste idée de l'univers même et de son éminente valeur, — question à laquelle il ne semble pas que les théologiens contemporains accordent communément la place qu'elle mérite. Rappelons, à titre de présupposés indispensables, les principales thèses thomistes relatives à ce problème.

1) Le bien créé qui prime tout dans l'intention créatrice, c'est la perfection et l'harmonie de l'ensemble des créatures : « Bonum universi praeeminet bono cujuslibet creaturae particularis, sicut bonum totius praeeminet bono partis » (*de Pot.*, q. 3, a. 18).

« Post bonitatem divinam, quae est finis a rebus separatus, principale bonum in ipsis rebus existens est perfectio universi » (Ia, q. 22, a. 4, c). « Forma quam principaliter Deus intendit in rebus creatis est bonum ordinis universi » (Ia, q. 49, a. 2, c).

2) Cette « perfection de l'univers » n'est pas autre chose que la manifestation objective de toutes les perfections divines dans l'œuvre de Dieu, autrement dit cette « gloire extrinsèque » de Dieu qui, selon le Concile du Vatican est la suprême fin créée de toute la création (Denzinger, 1783, 1805).

3) Cette « perfection de l'univers », cette « gloire extrinsèque » de Dieu, est aussi, et indivisiblement, une œuvre de pur amour exécutée par Dieu en faveur des bénéficiaires fondamentaux pour lesquels Il crée toutes choses, c'est-à-dire en faveur de la société des élus. Car, étant Amour, c'est avant tout sa libéralité même que Dieu veut « glorifier » en son ouvrage. Il veut, en d'autres termes, que ses bien-aimés jouissent à jamais de la perfection de son œuvre, et le bénissent éternellement pour cette joie qu'il leur donne.

4) Le vouloir éternel et compréhensif par lequel Dieu décrète l'harmonie concrète qu'Il réalisera entre toutes ses créatures est infrustrable, souverain, et atteint tous les détails de l'ordre providentiel.

5) Le bien que ce vouloir réalise est, à sa manière, un ordre *parfait*, une glorification de Dieu *parfaite*. Non pas, certes, que Dieu ne pût créer, s'il le voulait, un monde préférable (en le composant d'essences plus diverses et plus excellentes), mais parce qu'exploitant avec une sagesse infiniment judicieuse toutes les forces d'action qu'Il a mises en son ouvrage, il serait inadmissible de penser qu'Il eût pu exploiter *mieux* ces ressources mêmes. En ce sens il est nécessaire que (sous une forme ou l'autre) Dieu tire du monde qu'Il a institué un *maximum* de gloire, — considération qui autorise saint Thomas à écrire : « Deus et natura et quodcumque agens facit quod melius est in toto, sed non in unaquaque parte » (Ia, q. 48, a. 2, ad 3. Cf. Ia, q. 25, a. 6, ad 3; *C. Gent.*, 3, cp. 94).

6) C'est toujours à la lumière de cet optimisme relatif que saint Thomas (disciple en cela de saint Augustin) résout le problème du mal. Dieu ne saurait permettre le péché, pense-t-il, que pour le plus grand bien de l'ensemble, — soit que le péché des uns fournisse à d'autres de plus belles occasions de vertu, soit qu'il fournisse les conditions d'un rayonnement plus éclatant et plus total des perfections divines : Miséricorde qui pardonne ou Justice qui punit (Cf. *In 2 Sent.*, D. 29, q. I, a. 3, ad 4; Ia, q. 22, a. 2, ad 2; Ia 2ae, q. 79, a. 4, ad 1).

Dès qu'on a compris cette place fondamentale de l'univers et de sa perfection dans le plan divin, il saute aux yeux qu'une âme ne saurait aimer Dieu, sans aimer, outre ses images créées particulières, cette grande *image collective* de Dieu en laquelle le vouloir éternel trouve le suprême objet créé de ses complaisances.

Reste à voir pourtant quelles formes psychologiques cet amour devra prendre. On peut, semble-t-il, en distinguer deux, nullement antithétiques en elles-mêmes, mais dont la seconde suppose des vues plus précises sur les desseins de Dieu, tandis que la première convient même aux esprits les moins éclairés, dès qu'ils croient en Dieu et en sa Providence.

1° *Attitude d'abandon confiant à la Providence.* — Cette attitude se fonde sur le fait que l'ordre concrètement réalisé en l'univers a son principe dans la Providence de Dieu. Car, par là même, cet ordre apparaît déjà comme deux fois aimable aux âmes qui aiment Dieu : et parce qu'il est l'œuvre du bon plaisir de Celui qu'elles aiment par-dessus tout, et aussi parce que, se sachant elles-mêmes aimées de Lui, elles ne peuvent douter que tout ne soit conduit par Lui en vue de leur propre bien. — De là, en face de tout événement, une attitude de soumission aimante et d'abandon affectueux à la divine Providence, attitude qui, comme on voit, ne suppose aucune théorie précise sur la fin propre de l'univers, ou sur les règles générales de son gouvernement.

2° *Attitude d'optimisme triomphant.* — Cette attitude, qui suppose des lumières déjà plus précises (de raison ou de foi), se fonde sur la pensée de la pleine glorification de Lui-même que Dieu réalisera immanquablement en l'univers : vue qui constitue, pour toute âme aimante, une source de joie, de paix et de réconfort en face de toutes les vicissitudes terrestres.

Qu'elle prenne d'ailleurs une forme ou l'autre, la complaisance en l'ordre de l'univers a ceci de caractéristique qu'elle n'est pas un stimulant direct à l'action extérieure : le bien qui la motive étant de ceux que Dieu réalisera infailliblement en toute hypothèse. Par là, cette tendance de notre amour de Dieu n'est pas sans analogie avec le goût de la contemplation dont nous avons parlé plus haut. Elle s'en distingue pourtant en ce qu'elle nous incline à prendre pour motif direct de notre joie un bien créé et non pas les perfections nécessaires du Créateur.

d) Le zèle de la gloire divine. — Nous n'aimons vraiment quelqu'un que si nous sympathisons activement avec ses desseins. Si donc nous aimons Dieu, et si Dieu, dans son action créatrice, vise d'abord sa propre gloire, il faut bien que nous ayons nous-mêmes le souci actif de glorifier Dieu. La « gloire divine » devra donc nous apparaître non pas seulement comme un bien que nous applaudissons Dieu d'assurer par sa Providence, mais aussi comme un objectif que nous sommes anxieux d'assurer nous-mêmes par notre action, par notre prière.

Pourtant, il faut avouer que ces considérations nous mettent en face d'une antinomie. Car si la Providence assure au mieux dans notre univers la glorification du Créateur, et au point que la gloire divine soit sûre d'être pleinement obtenue quoi que nous puissions faire, comment pouvons-nous sans illusion viser cette gloire comme un objectif que nous avons vraiment pour tâche d'assurer, — ce qui supposerait, évidemment, que son obtention risquât d'être *compromise* si nous venions à nous en désintéresser?

La difficulté serait insoluble si vraiment la « gloire divine » que la Providence assure et celle que nous avons mission d'assurer était la même. — Mais tel n'est pas le cas.

Un principe posé par saint Thomas peut ici nous servir de guide. Ce principe, c'est qu'il appartient à chaque agent de se proposer une fin proportionnée à sa condition. (*C. Gent. 3*, cp. 94). Donc il ne saurait y avoir pleine coïncidence entre la « gloire de Dieu » qui finalise le gouvernement providentiel et la « gloire de Dieu » qui finalise notre humble effort.

Et, de fait, la première de ces « gloires », c'est, nous l'avons dit, la manifestation objective et univer-

selle des perfections divines dans la création entière, — manifestation qui (pour ne souligner ici que deux de ses aspects) implique d'une part l'harmonieux gouvernement de toutes les natures créées, et, d'autre part, la permission du mal moral lui-même, pour autant que ce mal conditionne le plein rayonnement de la divine Miséricorde et de la divine Justice.

Mais la « gloire divine » qui constitue l'objectif de notre effort est loin d'avoir cette ampleur. Humbles êtres humains, voués par nature à sympathiser spécialement avec nos semblables, et d'ailleurs impuissants à promouvoir efficacement un bien supérieur au leur, la « gloire de Dieu » que nous avons à poursuivre se limitera de plein droit aux biens qui unissent spirituellement à Dieu les hommes par les liens de la connaissance et de l'amour. Il s'agit donc, en somme, d'une gloire qui coïncide avec *la perfection spirituelle de tous les membres du genre humain*.

Voilà pourquoi nous n'avons jamais à agir, ou à prier, pour que Dieu permette les aveuglements et les péchés des hommes — fût-ce dans l'intention expresse que ces maux Lui deviennent des occasions de glorifier au mieux sa Justice ou sa Miséricorde. Notre rôle est, au contraire, de tout faire pour que, s'il se pouvait, il n'y eût pas de péchés du tout, — considération qui ne nous empêche pas de confesser que la gloire divine objective et totale, en vue de laquelle Dieu règle son action et permet le péché, constitue un bien plus excellent encore, en lui-même, que cette glorification formelle de Dieu par *tous* les hommes vers laquelle nous avons à diriger tout notre effort (Voir sur ces désaccords relatifs de visées entre Dieu et nous, les principes de solution formulés par saint Thomas, Ia 2ae, q. 19, a. 10).

Dès qu'on a saisi cette distinction entre la « gloire » que Dieu s'assure immanquablement par sa Providence souveraine, et celle qui s'identifie avec le bien spirituel de tous les humains, on comprend aisément que la seconde puisse et doive, à la différence de la première, être pour nous l'objet d'un zèle proprement dit. Car, après tout, la glorification objective et totale de Dieu dans l'univers peut être obtenue par la Providence sous une infinité de formes. Rien n'empêche donc qu'il dépende de chacun de nous que la gloire formelle de Dieu parmi les hommes soit plus ou moins grande, et surtout dans les zones d'action plus particulières dont nous avons chacun à nous occuper spécialement.

Car, ne l'oublions pas, comme la « glorification » de Dieu que nous avons à poursuivre est essentiellement spécifiée et déterminée par notre caractère de sujets *humains*, elle est aussi relative à notre individualité et à notre situation concrète. En d'autres termes, il ne faut jamais se représenter le « zèle de la gloire de Dieu » comme devant mettre en chacun de nous un *égal* intérêt pour tout ce qui est apte à procurer à Dieu une gloire objectivement *égale* parmi les hommes. Il est sûr, au contraire, que chacun doit s'intéresser bien davantage à la glorification de Dieu dans les sphères qui le touchent de plus près, et auxquelles l'affectionne particulièrement une charité bien ordonnée. Nous retrouverons ce problème à propos de l'ordre de la charité : mais soulignons dès maintenant qu'en vertu de ce principe la « glorification divine » qui doit tout primer à nos yeux, c'est le souci d'honorer toujours Dieu le plus possible *en nous-mêmes et par notre action présente*. Par là, le zèle de la gloire divine, rejoint en ce qu'il a de plus fondamental, ce souci souverain de la moralité de notre action, qui est l'âme de tout amour de Dieu véritable. Et il n'en faut pas plus pour réfuter le sophisme classique d'après lequel la maxime : « Ad majorem Dei gloriam » équivaudrait à la maxime : « La fin justifie les moyens », — comme si nous devions être prêts à pécher nous-mêmes le jour où cela semblerait utile pour éviter à d'autres des péchés plus graves! (voir S. Thomas, *in 4 Sent.*, D. 38, q. 2, a. 4, q. 1, ad 2; Suarez, *de Car.*, Disp. 9, s. 1, n° 3).

On peut ajouter que, comme l'amour du prochain doit contrebalancer en quelque sorte notre amour de la contemplation, le zèle de la gloire divine doit contrebalancer en quelque sorte notre abandon optimiste à la Providence. Car tout comme notre dévouement aux vivantes images de Dieu que sont nos frères est une indispensable pierre de touche du charme qu'ont pour nous les perfections infinies de Dieu, notre authentique complaisance en la « gloire » que Dieu s'assure par son gouvernement providentiel a besoin d'être contrôlée par la sympathie active que nous accordons à la « gloire divine » qu'il nous appartient de procurer par notre action. — Cela dit, il reste cependant vrai que le zèle de la gloire divine pourra, comme les autres tendances secondaires que nous avons déduites de l'amour de Dieu, tenir plus ou moins de place dans la psychologie explicite des diverses âmes, l'unité fondamentale du divin amour s'accommodant fort bien de ces équilibres psychologiques variés qui définissent les différentes « spiritualités ».

2. CARACTÈRES SPÉCIAUX DE NOTRE AMOUR SURNATUREL POUR DIEU.

A. Supposés dogmatiques. — Les caractères que nous venons d'étudier dans l'amour de Dieu se réfèrent directement à l'ordre naturel. Mais il n'y a aucune raison pour qu'ils ne se retrouvent pas sous toutes les formes, même surnaturelles, que notre amour pour Dieu peut prendre ici-bas. Car si la grâce ne détruit pas la nature, ce principe doit se vérifier plus que jamais lorsqu'il s'agit de l'acte le plus excellent dont notre volonté soit capable, celui d'aimer la Bonté suprême. Étudier les formes surnaturelles que l'amour divin prend en nous reviendra donc à nous demander quelles caractéristiques supplémentaires et plus hautes la qualité surnaturelle de notre amour ajoute à celles que nous avons étudiées jusqu'ici.

Pour comprendre ces caractéristiques, il faut, évidemment, partir de ce qui définit l'ordre surnaturel tout entier. Nous supposons donc admis que la béatitude future à laquelle nous avons été invités par Dieu dès l'origine n'est pas seulement cette béatitude imparfaite et relative que notre nature postule d'avoir pour terme de son élan, et qui consisterait à contempler Dieu à travers le miroir de notre propre essence et de l'univers. Par un dessein gratuit et souverainement bienveillant, le Créateur nous avait dès lors préparé une félicité suprême et spécifiquement divine, consistant à Le contempler face à face, dans une vision claire et directe de ce qu'Il est.

Aucune créature ne pouvant d'ailleurs mériter ou conquérir un tel bien par ses forces propres, cette destinée ne saurait se réaliser sans que Dieu vienne, dès la vie présente, habiter dans l'âme (par la grâce sanctifiante) et inspirer son action (par la grâce actuelle).

De ces supposés fondamentaux, on peut aisément déduire les quatre caractères originaux que notre élévation surnaturelle introduit de plein droit dans notre amour de Dieu.

B. Caractères propres de la charité infuse. — a) **Prédilection pour l'aspect mystique de notre action.** — S'il est vrai (comme nous le disions au début de cet article) que l'amour vertueux de l'homme pour Dieu doit toujours utiliser ici-bas le sujet aimant lui-même par manière d'image spirituelle à travers laquelle cet amour atteint son suprême Objet, il est aisé de comprendre que l'entrée en jeu de la divine grâce transfigure en quelque sorte cette image de Dieu que nous portons en nous, et nous oblige à l'aimer selon un nouveau mode. Car le Modèle divin dont cette image évoque les traits ne se borne plus alors à présider comme de loin à l'évolution de nos destinées : Il s'insinue en nous, Il s'associe à nous comme le principe de direction de notre vie. Comment, dans ces conditions, pourrions-nous nous aimer nous-mêmes sincèrement comme images de Dieu, c'est-à-dire pour cela même que nous découvrons en nous de divin, si nous ne sympathisions pas de tout cœur, et avant tout, avec ce principe divin de direction et de vie? Et comment sympathiserions-nous avec Lui sinon par une application vigilante à en suivre docilement les impulsions et la conduite?

Ainsi, dans l'ordre surnaturel comme dans l'ordre naturel, il reste vrai que la perfection de l'amour de Dieu consiste à sympathiser de notre mieux avec l'image divine inscrite en nous, pour fixer ainsi notre cœur sur Celui que cette image représente; il reste vrai que nous sommes mus à nos actions par un amour dominant de leur qualité interne, « ex dilectione et delectatione justitiae ». — Mais, dans une économie de grâce, la qualité même de l'image divine et la qualité que nous aimons dans nos actes, se trouvent modifiées, sublimées. Car ce que nous aimons désormais comme la perfection interne de notre activité, ce n'est pas tant ce que nous y mettons de positif que ce que Dieu même daigne y introduire; si bien qu'aimer la bonté morale surnaturelle de notre activité équivaut à aimer cette activité, non plus simplement parce qu'elle a Dieu pour suprême Objet, mais aussi, et du même coup, parce qu'elle l'a pour cause spécifique principale. Bref, si notre action surnaturelle nous paraît digne d'être faite, c'est avant tout parce qu'elle procède de facultés devenues les instruments animés que Dieu même utilise; et il s'agit pour nous de mettre notre suprême complaisance à nous livrer actuellement à cette divine initiative, non pas tant à cause des résultats auxquels nous escomptons aboutir, que parce que cette tradition vécue de notre vouloir à Dieu qui le conduit nous apparaît comme la seule façon de sympathiser avec l'achèvement en nous de l'image divine, et de fixer ainsi notre cœur sur Dieu Lui-même que cette image nous représente. — La première caractéristique spéciale de notre amour surnaturel de Dieu sera donc d'aimer dans notre action non pas seulement sa bonne qualité *morale* (c'est-à-dire sa conformité aux maximes universelles de la raison), mais aussi, et du même coup, et plus encore, sa qualité *mystique* (c'est-à-dire sa conformité aux attraits mystérieux dans lesquels s'expriment en nous les vivantes initiatives de Dieu).

Cette propension pour un mode d'activité mystique, imprégnera donc, en toute économie surnaturelle, notre goût de l'action, — comme d'ailleurs notre goût de la contemplation. Mais il va sans dire que cette tendance prendra plus ou moins de netteté et de relief, selon que les âmes seront plus ou moins éclairées, plus ou moins parfaites. Dans la théologie de saint Thomas, il est traditionnel de la rattacher à l'exercice des « dons » du Saint-Esprit, lesquels acquièrent dans notre vie une influence psychologique d'autant plus prépondérante que nous avançons davantage en l'amour divin (voir 1ª 2ae, q. 68).

b) **Abnégation de notre autonomie spirituelle.** — Ce second caractère de notre amour surnaturel est intimement lié au précédent. Car l'autonomie est, en soi, une perfection. Du seul fait, donc, qu'un être spirituel se plaît à se laisser conduire par une influence intime et surnaturelle de Dieu, l'acceptation de cette hétéronomie impliquera normalement chez lui un certain renoncement, une certaine humilité, un certain sacrifice d'ordre spirituel (le seul cas à excepter étant celui de la vision béatifique elle-même, parce que préférer la jouissance actuelle et immédiate du Bien suprême à un bien créé quelconque, c'est préférer la béatitude totale à la béatitude partielle, ce qui ne saurait, dans aucun cas, se concevoir sous les espèces d'un « renoncement »).

Mais on demandera peut-être quels aspects psychologiques fondamentaux revêtira en nous cette abnégation, essentielle à notre vie de mérite surnaturel. — La réponse n'est pas à chercher loin : l'abnégation spirituelle fondamentale que la charité nous presse d'exercer ici-bas consiste essentiellement dans l'exercice de la foi et de l'espérance.

Car la première de ces vertus a justement pour rôle de nous faire accepter comme lumière directrice de notre vie, non pas notre pensée propre, mais celle de la Vérité première; et la seconde nous oblige à envisager comme la force vitale sur laquelle nous comptons, non pas nos propres énergies mais la Toute-Puissance divine. C'est donc surtout, en nous amenant à nous subordonner à Dieu selon le mode caractéristique de la foi et de l'espérance que la charité nous dicte une attitude d'abnégation spirituelle, — étant d'ailleurs entendu que cette attitude doit être prise par amour, c'est-à-dire par un désir souverain de nous livrer à Dieu dans notre action le plus totalement qu'il se peut.

c) **Dieu envisagé comme un Ami et comme un Père.** — Rien de plus traditionnel que ces deux notions d'amitié et de filiation divines pour caractériser la vie de la grâce. Mais il importe de bien voir que cette double relation de la créature à Dieu et le genre spécial d'amour qu'elle implique sont strictement propres à la charité infuse.

C'est que la notion d' « amitié » (pour commencer par elle) dit beaucoup plus que celles de « complaisance » ou de « bienveillance » réciproques. Un serviteur aimera son maître et pourra en être aimé; mais on ne dira pas pour autant qu'ils soient des amis. On ne le dira pas, parce que l'amour mutuel suppose seulement que chacun veut sincèrement à l'autre le bien qui convient à cet autre; tandis que l'amitié exige en outre que chacun voie tellement dans son ami un autre soi-même que tous deux en

viennent à se désirer mutuellement les *mêmes* biens, et à souhaiter en jouir *ensemble*. Bref, l'amitié est essentiellement l'aspiration de deux personnes à s'unir entre elles *dans la jouissance commune d'un bonheur identique*.

Voilà ce que ne sauraient viser ni l'amour par lequel Dieu nous destinerait à une fécilité simplement naturelle, ni l'amour naturel par lequel nous répondrions à un tel dessein. Par contre, dans une économie surnaturelle, le Bien auquel Dieu nous invite et vers lequel tous nos désirs ont à s'orienter est identiquement le Bien même que Dieu possède et dont il veut nous faire jouir avec Lui. C'est donc là et là seulement que se réalise, entre Dieu et sa créature, une aspiration convergente de deux « amis » à s'unir dans un commun bonheur.

Précisons d'ailleurs que l'Ami divin n'a pas à être envisagé dans notre amour de charité comme un personnage encore absent et lointain : puisque, nous l'avons dit, c'est justement sous son influence présente et intime que nous avons à tendre vers la pleine communication qu'il nous destine de son bonheur propre. Il s'agit donc, pour les « amis » que la charité met en rapports, de préluder dès maintenant à l'éternel face à face par un cœur à cœur de tous les instants.

C'est encore une vérité étroitement apparentée à celle-là que nous exprimons quand nous disons que Dieu est notre « Père ». Car, à bien l'entendre, Dieu n'apparait pas comme notre Père, tant qu'on ne considère en nous que notre seule nature : toute paternité proprement dite supposant la communication qu'un sujet fait à un autre d'une vie spécifiquement semblable à la sienne. Notre vie naturelle n'est pas, en effet, de même espèce que la vie de Dieu, vu que le terme propre de nos opérations naturelles reste irréductiblement différent de celui des siennes. — Mais en se donnant à nous par les dons de la grâce, et en commençant ainsi à nous préparer pour la vision divine, Dieu commence vraiment à nous communiquer quelque chose de sa nature et de sa vie spécifiques, et se fait donc, par là même, notre Père.

Notre charité infuse aura donc pour caractéristique de ne jamais envisager Dieu seulement comme un Maitre (si libéral et si bienveillant que nous puissions nous le représenter), mais comme un Ami et comme un Père, dont nous goûtons d'ailleurs dès maintenant la mystérieuse société. Et il va, pour ainsi dire, de soi que cette façon affectueuse d'envisager Dieu transforme la qualité de notre esprit de prière, de notre abandon à la Providence, de notre optimisme et de notre zèle, si bien que tous les aspects de notre amour de Dieu s'en trouvent, pour ainsi dire, transfigurés.

d) Sympathie fraternelle et confiante envers toute la création. — Ces liens tout nouveaux que la vie surnaturelle nous donne avec le Créateur doivent nécessairement entraîner aussi, par manière de corollaire, une sympathie nouvelle entre chacun de nous et les autres créatures.

La chose est particulièrement claire lorsqu'il s'agit des créatures spirituelles, lesquelles contractent avec nous, du fait de la divine adoption, un lien nouveau de fraternité — lien particulièrement intime, puisqu'il se fonde sur la présence, réelle et mystérieuse d'un indivisible Hôte divin, qui, dès maintenant, habite en tous les justes, en attendant de se révéler à eux comme un indivisible Objet de leur commune béatitude. Et c'est pourquoi les anges eux-mêmes — qui ne seraient nullement nos frères dans une économie naturelle — font désormais partie de notre divine famille, et nous entourent à ce titre d'une sollicitude spéciale, qui leur donne droit à notre dévotion affectueuse et confiante.

Mais ce n'est pas encore assez dire. Il semble, en effet, normal que la nature matérielle elle-même révère à sa façon, chez les enfants de Dieu, l'intimité nouvelle qu'ils ont avec son Créateur. En d'autres termes, il convient que Dieu règle tellement les lois du monde corporel lui-même que rien ne vienne y contrister matériellement ceux dont il daigne faire ses amis et ses enfants. Tel était le cas, nous le savons, avant le péché de l'homme; et tel sera encore le cas lorsque la nature, enfin libérée des servitudes du péché, aura atteint l'état d'harmonie vers lequel saint Paul dit qu'elle soupire (*Rom.*, 8, 19-23).

Si donc on fait abstraction des conditions exceptionnelles et provisoires que le péché et la Rédemption ont imposées à notre vie surnaturelle, on peut dire qu'en principe la charité infuse suppose une attitude d'abandon confiant à l'égard de la nature corporelle elle-même, devenue pour l'homme, en vertu d'une Providence toute spéciale, une amie de tout repos.

Et cette considération précise le genre d'abnégation que la charité infuse comporterait dans une nature humaine innocente et saine. Car si nous avons été amenés à souligner plus haut que l'ordre surnaturel introduisait dans notre vie un élément d'abnégation *spirituelle* que la simple vertu naturelle n'eût point comporté, nous pouvons ajouter maintenant que ce sacrifice d'ordre spirituel devait entrainer pour nous, dès cette vie, une contre-partie bien avantageuse : c'est que la pratique des vertus naturelles en tant que telles se serait trouvée merveilleusement facilitée, par la suppression pratique de tout ce qui s'y mêle d'abnégation *sensible* : l'homme n'ayant plus ni à lutter anxieusement contre des tendances sensitives mal réglées, ni à affronter courageusement des malheurs toujours menaçants. On pourrait donc dire que l'élément d'abnégation, sans lequel toute vie méritoire est inconcevable aurait été comme transposé du plan sensible au plan purement spirituel.

Il est clair, d'ailleurs, qu'à part cette suppression pratique des renoncements sensibles (laquelle n'est plus de mise dans une économie de grâce fondée sur la Rédemption), tous les traits plus spéciaux que nous venons de souligner dans la charité infuse devront se retrouver dans la charité spécifiquement *chrétienne*. Mais il nous reste à nous demander par quels traits complémentaires et plus hauts encore cette charité que le Christ est venu apporter au monde diffère de la simple charité infuse, telle qu'elle pouvait se réaliser en Adam, et telle que nous venons de la décrire.

3. CARACTÈRES PLUS SPÉCIAUX ENCORE DE NOTRE AMOUR CHRÉTIEN POUR DIEU.

A. Supposés dogmatiques. — Pour comprendre ce qu'a d'original la charité spécifiquement chrétienne, il faut avant tout se souvenir que l'humanité présente ne peut exercer, tant qu'elle fait appel à ses seules forces natives, ni l'une ni l'autre des deux formes d'amour divin précédemment analysées.

Car le péché du premier homme a eu pour effet non pas seulement de nous faire perdre le don gratuit

de la grâce, mais de nous asservir au péché (*Rom.*, 6, 20); de sorte que nous ne pouvons même plus, par nos propres forces, régler pratiquement notre vie selon ce que demanderaient les lumières de notre simple raison. Assertion que saint Augustin et saint Thomas interprètent en ce sens : qu'aimer Dieu par-dessus tout (fût-ce au simple titre d'auteur de notre nature) est un acte qui surpasse désormais les forces spirituelles que nous procure et nous garantit notre naissance. Cette situation implique, à plus forte raison, que nous sommes impuissants à exercer par nous-mêmes l'amour dominant du bien moral surnaturel. D'où il suit que notre seul moyen d'accorder à Dieu et au bien moral la place souveraine qu'ils doivent avoir en notre affection, est désormais de nous plier aux lois particulièrement sublimes de pensée et d'action que nous imposera la grâce du Christ en se répandant en nos cœurs.

Mais comment définir ce que ces lois ajoutent de caractéristique aux lois générales, et déjà si hautes, de la charité infuse? Il faut, évidemment, partir pour cela d'une doctrine sur le Christ Rédempteur.

Nous supposons donc admis, avant tout, que le Christ est le Verbe fait chair, mort pour nous sur la Croix et siégeant maintenant à la droite du Père, d'où Il nous donne toute grâce.

Mais cela ne suffit pas. Car on peut admettre tout cela et ne se faire encore du Christ qu'une idée mutilée. On n'entend pas encore ce qu'Il est, tant qu'on se borne à énoncer toutes sortes de vérités sur ses excellences individuelles et sur l'efficacité spirituelle de son action : il faut ajouter l'affirmation de cette mystérieuse *unité* qu'Il a avec le reste du genre humain, et en vertu de laquelle il est la tête du corps mystique.

Et comment nous représenter cette unité? Le meilleur moyen est peut-être de nous rappeler ici que le Christ Lui-même a comparé le lien qui L'unit aux siens à celui même qui L'unit à son Père (*Jo.*, 17, 21 et 22). Or qu'est-ce qui caractérise l'unité trinitaire, sinon le fait que l'irréductible antithèse des Sujets possédants n'empêche pas qu'il n'y ait en Dieu une rigoureuse unité du Bien possédé, lequel appartient tout entier à chacun d'eux? Pour saisir l'unité du corps mystique, il s'agira donc de comprendre comment et pourquoi tout ce que le Christ possède doit être, au plein sens du mot, non seulement *sien* mais *nôtre*, tandis qu'inversement tout ce que nous possédons doit être non seulement *nôtre* mais *sien*.

Et si l'on voulait éclairer rationnellement ce mystère de possession conjointe et d'appartenance réciproque, le mieux serait sans doute de partir de la finalité essentiellement incomplète qui apparaît dans le Verbe incarné tant qu'on s'essaie à le penser absolument, sans le référer à des personnes créées qui soient les indispensables bénéficiaires de sa condescendance. Car l'Incarnation n'étant pas — c'est trop évident — un bienfait pour la Personne divine qui assume une nature créée, une Incarnation qui ne serait pas faite pour d'autres personnes que pour Celle qui s'incarne, ne serait plus un bienfait pour personne, et ne saurait donc plus se penser comme une initiative divine dictée par l'amour... Et alors à quoi répondrait-elle en Dieu, sinon à la plus inconcevable des fantaisies? — Mais si l'Incarnation suppose, comme son explication indispensable, quelqu'un vers qui Dieu daigne s'abaisser, il devient clair que le Christ trouve vraiment sa fin spécifique en nous, et qu'en ce sens le Christ existe tout entier pour le pur profit des siens. Il est donc vrai que tout ce qu'il possède de biens créés lui a été donné *pour nous* au sens plein du mot, et est donc *à nous* autant qu'à Lui. Considération qui n'empêche pas, bien au contraire, que nous-mêmes ne soyons tout entiers *à Lui* pour autant que nous sommes totalement et irrévocablement ordonnés à sa gloire : soit parce que le Créateur (dont la gloire est la fin de tout) ne peut venir dans l'univers sans devenir le centre autour duquel tout s'ordonne, soit parce que la gloire suprême d'un « Sauveur » étant de « sauver », notre destination au salut ne fait plus qu'un — dès là que le Christ existe — avec notre destination à glorifier en nous celui par qui seul le chemin du salut nous est ouvert. Aussi l'Ecriture nous dit-elle tour à tour, et avec une égale vérité, que Dieu nous a donnés au Christ (*Jo.*, 17, 6), et qu'il nous a donné le Christ (*ibid.*, 3, 16), et qu'il nous a donné avec lui tous les biens (*Rom.*, 8, 32).

Rien ne serait donc plus décevant, plus contraire à toute intelligence du vrai christianisme, que de nous représenter Jésus-Christ et les autres hommes comme des créatures aux finalités distinctes et aux destinées simplement parallèles, fût-ce en ajoutant que de bienfaisantes influences s'exercent de lui à nous. Il faut au contraire nous représenter le Christ comme un être dont la destinée essentielle ne peut s'achever autrement que par l'achèvement de celle de ses frères, et se représenter les hommes comme n'ayant plus aucune finalité qui ne coïncide avec la glorification en eux du Christ Rédempteur. Cela posé, et l'unité de finalité étant toujours le signe le plus clair d'une unité ontologique, la clef de toute la théologie chrétienne sera cette idée que tous les fidèles ne forment avec le Christ qu'un seul grand être, voué, par sa loi la plus essentielle à un indivisible épanouissement, et que rien n'est plus digne de nous intéresser que la cause de cet être total dont le bien est tout à la fois celui du Christ et celui de tous les rachetés. — Tel est le supposé indispensable, hors duquel on ne saurait concevoir aucune doctrine précise sur la charité spécifiquement chrétienne.

B. Caractères spéciaux de la charité chrétienne. — **a. L'amour de soi-même dans le Christ.** — L'amour de Dieu, disions-nous au début de cette étude, ne nous est possible ici-bas que s'il coïncide avec notre amour pour l'image de Dieu qu'est notre propre « moi » spirituel.

Mais le péché originel ayant eu pour effet de voiler en quelque sorte à nos yeux le charme propre de cette image (ou, ce qui est tout un, d'obscurcir notre intelligence et d'affaiblir notre volonté au point que le bien moral naturel lui-même n'exerce plus sur nous la séduction qu'il devrait), Dieu a voulu apporter à ce mal un remède merveilleusement approprié.

Il aurait sans doute pu opérer en nous d'emblée une pure guérison intérieure, nous restituant à chacun le sens et le goût du bien spirituel, sans nous proposer du dehors aucune image supplémentaire de Lui-même, destinée à nous attirer. En fait il a voulu agir autrement. La guérison de chacun de nous doit prendre en quelque façon la forme d'une rééducation spirituelle progressive. Aussi Dieu n'a-t-il pas voulu que le Christ se bornât à nous mériter et à nous conférer à chacun les biens spirituels qui nous

manquaient : Il a voulu aussi que le Christ devînt un nécessaire objet d'amour, dont le charme séduisant suppléât en quelque sorte à celui que nous ne trouvons plus suffisamment dans notre idéal moral individuel. Il a voulu, en d'autres termes, que le caractère d'image de Dieu, que chacun de nous ne discerne plus assez en son propre « moi » spirituel, ne resplendît à nos yeux d'une manière pleine et totale qu'en Celui qui nous est ainsi devenu « l'image du Dieu invisible » (*Col.*, 1, 15).

Cela même, pourtant, est à bien entendre. Car il ne saurait s'agir pour cette « image » de Dieu qu'est le Christ de se substituer pour nous à l'image de Dieu plus ou moins obscurcie que notre « moi » spirituel devait nous présenter, comme si notre amour chrétien de Dieu devait, pour atteindre son suprême objet, s'intéresser à la seule amabilité du Christ et se désintéresser de notre propre personne. Les lois de la grâce ne sauraient violer ainsi celles de notre nature; et c'est la nature même qui nous voue à ne pouvoir aimer le bien moral qu'en sympathisant avec notre « moi » spirituel et sa destinée... Aussi le problème de l'image de Dieu fondamentale utilisée par notre amour chrétien n'est-il finalement soluble qu'à la lumière du supposé dogmatique développé plus haut, et d'après lequel le Christ et notre propre « moi » ne sont nullement à envisager et à aimer comme *deux* êtres aux finalités séparables, comme *deux* images de Dieu juxtaposées, mais, tout au contraire, comme ne faisant qu'un seul être total, qu'une seule image de Dieu complète, dans l'unité du corps mystique. — Il y aura donc amour chrétien de Dieu dans l'exacte mesure où nous sympathiserons d'un même mouvement avec le Christ et avec notre « moi » spirituel, voulant n'exister que pour sa gloire, comme nous nous complaisons à penser qu'il n'existe que pour notre commun avantage. — Et si mystérieuse que puisse sembler à la raison cette attitude, dans laquelle notre amour prend comme d'emblée son point d'appui sur deux personnes si inégales par leur condition, mais associées en l'unité d'un seul grand être humain collectif, il faut maintenir qu'elle est la seule correcte, parce qu'elle est seule en pleine harmonie avec le dogme de l'Incarnation.

Le premier caractère de l'amour chrétien de Dieu sera donc qu'on y prend indivisiblement fait et cause pour son propre bien spirituel et pour la glorification formelle du Christ en soi-même, sympathisant ainsi directement avec une image *pluripersonnelle* de Dieu, qu'on aspire d'abord à parfaire en soi de son mieux — étant d'ailleurs entendu qu'on s'y porte moins par désir du résultat qui sera ainsi obtenu, que parce que l'exercice vécu de cet effort volontaire est notre moyen fondamental de fixer notre amour sur la divine Trinité, que cette mystérieuse image de Dieu nous représente mieux que tout.

En d'autres termes nous aimons correctement le bien moral spécifiquement chrétien et nous aimons par conséquent Dieu à la façon chrétienne, dans la mesure même où nous avons la volonté absolue et souveraine d'exercer une action qui ne soit pas seulement un hommage actuel rendu à la bonté infinie de l'Objet divin (caractéristique de tout acte naturellement bon), ou même un hommage rendu à cet Objet sous une influence intime et spéciale de Dieu (caractéristique de tout acte surnaturellement bon), mais qui soit aussi un hommage rendu à cet Objet par une activité *qui soit un épanouissement vital du Christ en nous*, et qui soit donc orientée tout entière à faire resplendir le Christ en notre personne. Céder constamment au goût direct, à la souveraine passion de cette forme d'activité volontaire, c'est agir « ex delectatione justitiae *christianae* »; et tel est le mode le plus fondamental sous lequel l'amour chrétien de Dieu est à exercer par nos cœurs.

b. Le goût de l'abnégation temporelle totale. — Cette volonté absolue de vivre le plus totalement possible de la vie même du Christ a pour premier corollaire la volonté de reproduire et de continuer en nous la forme essentielle de vie qui a été la sienne ici-bas. — Or le Christ ne s'est pas borné à pratiquer toutes les vertus qui peuvent se déduire de notre condition d'hommes ou de notre vocation surnaturelle. Il s'est, en outre, voué à une tâche terrestre primordiale et très précise : celle de sauver le genre humain, et de le sauver par voie d'expiation douloureuse et de sacrifice total.

Si donc l'amour chrétien de Dieu est une volonté absolue de faire vivre en nous le Christ, il y suscite nécessairement le désir de nous associer à ses souffrances, — et non pas seulement pour solder la dette de nos propres péchés, ou pour nous prémunir contre des chutes ultérieures, mais pour servir la même cause universelle que le Christ a servie, afin qu'ainsi notre action coïncide le plus possible avec la sienne.

De là, la maxime de saint Paul : « Qui autem sunt Christi, carnem suam crucifixerunt cum vitiis et concupiscentiis » (*Gal.*, 5, 24). De là ce désir illimité de souffrance qui apparaît si souvent dans la vie des saints, ces invitations au renoncement le plus grand possible que proposent les maîtres les plus autorisés de la vie spirituelle, — un saint Ignace de Loyola ou un saint Jean de la Croix. De là les conseils évangéliques, et l'estime suprême que l'Eglise a toujours eue pour la grâce du martyre...

Rien n'est plus typiquement chrétien, mais rien ne déconcerte davantage le sens humain et charnel, que cette « folie de la Croix ». C'est que cette éminente valeur du sacrifice, cet attrait positif qu'il exerce sur les âmes, n'auraient eu aucune raison d'être dans une économie de nature pure. Ils en auraient eu moins encore dans une économie de grâce où le péché ne serait pas intervenu, puisque, nous l'avons dit, l'abnégation sensible n'aurait même pas eu de place en cette hypothèse, et se serait trouvée suppléée par une pure abnégation spirituelle. — Mais le propre du christianisme, c'est que toutes les formes d'abnégation concevables s'y accumulent à la fois, sous la pression d'un amour assez fort pour trouver une sainte joie dans les souffrances mêmes, à cause du Christ dont il s'agit de prolonger en nous la Passion. (*Col.*, 1, 24).

c. Une affection distincte envers chacune des divines Personnes. — La vie surnaturelle implique-t-elle, toujours et de plein droit, certaines relations réellement distinctes de l'âme en état de grâce à chacune des Personnes divines? Faut-il, au contraire, déclarer inadmissible toute hypothèse de ce genre, et expliquer par la seule théorie de l'appropriation toutes les formules traditionnelles qui peuvent y sembler favorables? Ou enfin ces rapports spéciaux à chaque Personne doivent-ils être admis, mais seulement dans

l'hypothèse de l'Incarnation du Verbe, comme des corollaires qui en découlent? — Notre intention n'est pas de discuter ici ces problèmes théologiques particulièrement délicats.

Mais deux points sont à souligner. Le premier, c'est que la simple élévation de l'homme à une destinée surnaturelle ne semble pas exiger que l'homme soit instruit ici-bas du dogme de la Trinité. Aussi rien ne suggère-t-il qu'Adam innocent ait connu ce divin mystère. L'intimité avec Dieu que son amour surnaturel comportait paraît n'avoir atteint le Créateur que dans l'unité de sa nature, et non dans la Trinité de ses Personnes.

Par contre, et c'est le second point qu'il importe de saisir, l'intelligence de l'Incarnation et de la Rédemption exige la révélation de la Trinité. Elle l'exige à des titres multiples. Car, d'abord, il faut bien que nous sachions qui est Celui qui est venu nous sauver, et quels sont, en face de Dieu, son rôle et ses attitudes d'âme. En second lieu, notre incorporation au Christ nous étant traditionnellement présentée comme le fondement d'une certaine communion à ses propriétés personnelles, notre sanctification chrétienne ne nous est concevable que comme nous insérant en quelque façon dans la Trinité même, par les rapports que cette incorporation nous vaut avec les trois Personnes. C'est ainsi, notamment, que notre filiation de grâce n'est pensée avec une pleine vérité que si elle est conçue comme nous rattachant au Père, par une extension du privilège de Celui qui est Fils par nature, — de même que la présence en nous de l'Esprit-Saint, doit nous apparaître comme un fruit de notre incorporation à Celui qui est, avec le Père, le Principe de cet Esprit, ce dernier prenant ainsi pour nous l'aspect d'un *Don* du Fils et du Père. Enfin nous avons déjà noté que l'unité même du corps mystique est une image créée de l'unité trinitaire elle-même. Or ne serait-il pas difficile de comprendre que Dieu se présentât à notre amour sous une image si mystérieuse de Lui-même, si ce n'était pour nous faire entrevoir et goûter à travers elle le mystère qu'elle représente?

Quelles que puissent être les théories auxquelles on recourra pour expliquer les rapports ontologiques de l'âme aux trois Personnes divines, il est donc sûr qu'une caractéristique fondamentale et très spéciale de la charité chrétienne, ce sont les rapports affectifs distincts qui se trouvent établis entre cette âme et chacune de ces Personnes. Car de même que nous avons à aimer le Verbe non seulement comme notre Dieu mais comme le Chef dont nous sommes devenus les membres, nous avons à aimer son Père comme Celui qui nous a adoptés en Jésus-Christ, et l'Esprit-Saint comme le gage vivant que le Christ et son Père nous ont donné pour nous faire vivre de leur vie.

d. L'amour du prochain dans le Christ. — De même que c'est dans le Christ que le chrétien doit s'aimer lui-même et poursuivre son propre bien spirituel, de même c'est dans le Christ qu'il doit aimer tous ses frères.

Cela signifie, d'abord, que le bien spirituel qu'il leur veut devra toujours coïncider à ses yeux avec l'acquisition du Christ par eux et la glorification du Christ en eux. L'objectif fondamental dont notre charité fraternelle poursuit ici-bas la réalisation sera donc l'union de tous les hommes au Christ, par la foi et la charité, dans le corps visible de l'Église, — de même que notre zèle de la gloire de Dieu se résumera, en fin de compte, dans notre dévouement à l'Église et à son bien propre.

Mais ce n'est pas seulement le *résultat* à viser par notre charité fraternelle et notre zèle qui se trouve ainsi précisé et élevé du fait de l'Incarnation et de la Rédemption. Le Christ nous fournit aussi des *moyens d'action* tout nouveaux pour servir la cause dont il s'agit : et non seulement des moyens d'action sensibles et particuliers, qui sont la messe et les sacrements, mais encore ce moyen d'action universel et spécialement mystérieux que nous révèle le dogme de la communion des Saints.

En effet, tandis que dans l'économie adamique les actes vertueux de chacun n'avaient à être salutaires que pour lui-même, l'économie chrétienne implique que nos bonnes actions à chacun sont, en même temps que notre ouvrage personnel, l'ouvrage du Christ en nous. Et à ce titre, il est clair que nos bonnes actions à chacun doivent avoir part à la fécondité universelle de l'action du Christ, donc se répercuter en un rayonnement de grâce sur le genre humain tout entier. Aussi doit-on dire que le chrétien n'a pas seulement à vivre dans une disposition *affective* de bienveillance universelle pour tous ses frères, mais doit se proposer de toujours servir *efficacement* le bien spirituel de tous en tous ses actes, et cela en vertu de l'utilité mystique que ceux-ci doivent avoir pour le genre humain tout entier. Et, de cette utilité mystique nous devons faire d'autant plus de cas qu'elle peut croître au delà de toute mesure, comme la perfection même de notre amour.

Cette assertion ne signifie pas (est-il besoin de le souligner?) que cette utilité mystique et universelle de nos bonnes actions soit, dans le christianisme, la seule dont notre amour du prochain ait à se soucier. Ici comme toujours, la grâce ne détruit pas la nature. Il reste donc vrai que nos actes vertueux doivent s'appliquer, selon les occasions, à procurer mille utilités temporelles ou spirituelles particulières, en vue desquelles ils doivent s'ingénier à être bien calculés. Mais l'utilité mystique de nos actes doit toujours nous apparaître comme celle dont nous devons premièrement avoir souci. Non pas (car il convient ici de tout préciser) que nous devions estimer toujours très grande l'utilité mystique que nos actes auront pour la cause du salut des hommes, thèse qui reviendrait à attribuer présomptueusement un très grand mérite à toutes nos actions; mais parce que l'utilité mystique de nos actions — qu'elle soit d'ailleurs grande ou petite — est, en tout cas, strictement solidaire de cette bonté morale que nous devons leur vouloir premièrement et absolument pour l'amour de Dieu. — Aimer son prochain dans le Christ, c'est exercer une activité affective qui tienne pratiquement compte de toutes ces considérations sur l'objet propre de notre amour chrétien du prochain et sur les moyens d'action qu'il doit mettre en œuvre.

e. L'amour de tout l'univers dans le Christ. — Le Christ n'est pas seulement le Chef et le Sauveur de l'humanité : il est le centre et la fin de l'univers. Non, certes, que Dieu n'eût pu créer l'univers sans L'y introduire; mais parce que prendre rang dans l'univers, c'est, pour le Christ, la même chose que de prendre l'univers en main et de le recevoir en partage. En d'autres termes, la glorification objective et totale de Dieu qui est, en toute hypothèse, la fin du gouvernement du

monde, coïncide de plein droit, dès là que Dieu s'incarne, avec la glorification du Dieu incarné. On peut entrevoir par là quelles nuances nouvelles, quel accroissement de précision et de valeur, notre amour confiant de la divine Providence doit prendre dans cette perspective. Car le dessein de Dieu sur l'univers, dont nous n'aurions autrement qu'une idée pâle et tout abstraite, se révèle désormais à nous par ce qu'il a tout à la fois de plus concret et de plus sublime, en même temps que nous apparaît l'étroite liaison que notre incorporation au Christ établit entre chacun de nous et le centre divin de toute la création. Aimer l'univers dans le Christ, sera donc nous complaire en l'ordre providentiel du monde tel qu'il nous apparaît sous cette lumière, — à nous qui, en la Personne de notre Chef, avons déjà conscience de trôner dans le ciel (*Eph.*, 2, 6).

4. QUESTIONS COMPLÉMENTAIRES.

A. La charité et le bien temporel du prochain. — Nous avons noté que l'amour du prochain nous pressait avant tout de nous dévouer à son bien spirituel. Il va de soi que cette inclination nous astreint déjà par elle-même à lui procurer certains biens temporels qui promettent d'être profitables à son mieux être spirituel, — par exemple les moyens matériels de mener, sans sacrifices trop durs, une vie honnête. — Mais a-t-on tout dit sur la charité fraternelle quand, s'inspirant de cette considération, on a prononcé qu'elle doit viser le bien temporel du prochain *comme un moyen* d'assurer au mieux sa félicité éternelle?

Certainement non. Car ce serait oublier que la charité ne nous incline pas seulement à aimer des *âmes*, mais bien à aimer des *hommes*, c'est-à-dire des composés terrestres, désireux, dès ici-bas, d'une certaine félicité terrestre.

Qui, d'ailleurs, oserait pousser à bout les conséquences d'une conception si étriquée? Qui oserait soutenir qu'il doit nous être indifférent de voir notre prochain souffrir temporellement, pourvu que nous soyons sûrs que sa vertu profitera de l'épreuve? ou que, s'il s'offre à nous quelque occasion de lui faire plaisir sans que nous y voyions d'inconvénient spirituel manifeste, cette considération n'a point, par elle-même, à nous émouvoir? Qui ne comprend qu'il est conforme à la charité chrétienne de soigner des idiots de naissance et de les soulager dans leurs souffrances, quoique rien dans ces soins ne mène à promouvoir leur bien spirituel? Et qui n'approuverait l'infirmier qui se dévoue à la guérison d'un malade, même lorsqu'il estime la vie d'hôpital spirituellement préférable, pour cet homme, à la santé ? — Ce n'est donc pas seulement à proportion des bons résultats spirituels auxquels il promet de servir *comme moyen* que le bien temporel du prochain intéresse notre charité : c'est à la manière d'une véritable *fin* d'action, sans doute secondaire, mais déjà proportionnée à nous émouvoir par sa nature propre.

C'est d'ailleurs assez facile à justifier rationnellement, si l'on se rappelle ce besoin essentiel d'images et de symboles, si caractéristique de notre nature composite, et en vertu duquel nous ne pouvons « aimer Dieu que nous ne voyons pas » qu'à la condition d'aimer nos frères « que nous voyons » (*1 Jo.*, 4, 20). N'est-ce pas en effet une application ultérieure du même principe que d'ajouter : « et nous ne pouvons vouloir sincèrement à nos frères les biens que nous ne voyons pas (c'est-à-dire les biens spirituels), si nous ne commençons par leur vouloir les biens que nous voyons », autrement dit, ce qui peut temporellement les contenter? S'imaginer qu'on aime plus parfaitement son prochain parce qu'on se soucie de son seul bien spirituel, sans égard aux satisfactions plus humbles, mais légitimes, qu'on peut lui assurer ici-bas, serait donc tomber dans une complète illusion.

Mais, dira-t-on peut-être, pourquoi ne parler ici que du bonheur d'autrui? Ne devrait-on pas appliquer les mêmes principes à nos propres satisfactions temporelles, et conclure qu'une charité bien ordonnée doit nous pousser à nous accorder ici-bas tout l'agrément qu'il nous est licite d'y prendre? Le raisonnement vaudrait, répondrons-nous, pour une nature humaine entièrement saine, pleinement immunisée contre les dérèglements de l'égoïsme. Mais, dans l'économie présente, le plus élémentaire souci de notre bien spirituel nous oblige à tenir en bride nos propres convoitises sensibles : et, de plus, le renoncement volontaire y a pris une appétibilité éminente et une efficacité merveilleuse en conséquence de la Rédemption. Dans ces conditions, nos satisfactions temporelles propres ne peuvent plus aucunement nous apparaître comme des *fins* que la charité nous inviterait essentiellement à poursuivre. Mais quand il s'agit du prochain, il ne nous appartient pas de rendre volontaires chez lui les désagréments que nous pourrions lui imposer; et c'est pourquoi nous n'avons pas à prendre pour objectif de les lui imposer, mais plutôt de lui procurer (sauf raison qui s'y oppose) toutes les satisfactions légitimes qu'il se pourra.

B. L'ordre de la charité. — Les biens auxquels s'intéresse la charité sont, on l'a vu, multiples et inégaux en valeur. Aussi les théologiens ont-ils pris soin de dresser la liste de leurs préséances, soit en vue d'un exposé spéculatif plus précis, soit même pour aider les hommes à régler leurs choix lorsque des conflits risquent de naître entre plusieurs intérêts en présence.

Dressons donc un bref tableau de la hiérarchie des fins auxquelles la charité nous affectionne.

a) Le Bien divin, considéré en lui-même, passe évidemment avant tout. Et puisque notre façon de fixer sur Lui notre amour consiste avant tout à vouloir la perfection de notre action même, cette primauté absolue du Bien divin suffit à expliquer que nous ne devions jamais détourner notre cœur de ce Bien par un péché quelconque, fût-ce en vue de biens spirituels immenses que notre acte promettrait d'occasionner (Cf. S. Thomas, *In 4 Sent.*, D. 38, q. 2, a. 4, q. 1, ad 2).

b) Aussitôt après le Bien divin, nous avons à aimer le bien de l'univers qui, dans l'économie présente, coïncide avec la glorification objective et totale du Christ et de ses saints. Toute partie, en effet, doit aimer plus que soi le tout auquel elle est ordonnée. Mais il importe de noter ici que le succès de cette grande cause collective étant absolument assuré par la Providence, et pouvant d'ailleurs être atteint par elle suivant une infinité de voies différentes, aucun conflit antécédent d'intérêts n'est concevable entre les exigences de cette cause universelle et le bien spirituel particulier d'un candidat quelconque au salut. La

remarque est plus importante qu'il ne semble : car elle nous permet de comprendre que la sympathie absolue et souveraine que nous devons à la cause de la glorification du Christ dans l'univers, ne saurait, dans aucun cas, restreindre ou conditionner le désir que nous devons avoir de notre salut personnel, ou de celui de chacun de nos frères.

c) Vient ensuite notre propre béatitude spirituelle, notre fin dernière personnelle, pour laquelle la nature même nous prescrit d'avoir un amour privilégié, et que nous devons toujours désirer d'un désir inconditionnel, comme nous venons de le noter. Il faut d'ailleurs nous souvenir que, dans l'économie présente, cette béatitude coïncide avec la pleine glorification formelle du Christ en nous, et que son désir n'a donc pas à se distinguer d'avec l'amour par lequel nous aspirons à rejoindre le Christ au ciel.

d) Vient enfin le bien de nos frères dans le Christ par rapport auxquels l'« ordre de la charité » se différencie ultérieurement d'une manière fort complexe, selon trois règles fondamentales : préférer le bien spirituel du prochain à son bien temporel, — préférer les collectivités comme telles à chacun des individus qui les composent, — enfin préférer les personnes qui nous sont plus proches à celles qui nous le sont moins (voir 2ª 2ªe, q. 26).

Dans l'abstrait, ces trois règles peuvent sembler simples. En pratique, le problème des préférences que la charité nous suggère sera souvent des plus subtils. Même la préférence (si claire, en principe) que chacun doit à son propre bien spirituel sur le bien spirituel du prochain prête à des hésitations, aussitôt qu'il ne s'agit plus pour nous de délibérer sur des actes coupables en eux-mêmes, mais seulement d'accepter ou non, par amour du prochain, des situations qui nous créeront des conditions de vie spirituelle moins favorables. Les difficultés se multiplient plus encore quand il s'agit de faire un choix parmi les intérêts de notre prochain lui-même; et d'autant plus que les mêmes personnes peuvent nous être plus proches sous un rapport tandis qu'elles le sont moins sous un autre, et que tel service d'ordre plus temporel pourra avoir des répercussions plus étendues ou des effets indirects plus féconds que tel autre service, d'un caractère spirituel plus pur et plus relevé. Ici comme ailleurs, la vertu de charité apparaît tellement ample et tellement nuancée, elle nous commande des attitudes d'âme si délicates, qu'il serait faux de croire que nos forces rationnelles (telles surtout que le péché les a laissées) puissent suffire à nous diriger dans son exercice. Rien ne saurait suppléer, en cette matière, l'influence vivante du Maître intérieur.

C. Le désintéressement et le détachement spirituels. — Vue générale des problèmes qui s'y rapportent. — Les biens auxquels la charité nous affectionne, étant multiples, et prêtant, au moins en certains cas, à des options, il faut bien admettre qu'à l'égard de certains objets auxquels la charité nous affectionne, cette vertu nous impose un « détachement » relatif, une disposition à les sacrifier quand il le faut. Lorsqu'il s'agira de notre propre bien, ce « détachement » prendra le nom de « désintéressement ». De là des problèmes assez délicats sur l'élément de « désintéressement » et de « détachement » que la charité parfaite comporte ou exige.

Circonscrivons d'abord la question. Il y a deux biens objectifs à aimer par charité, et par rapport auxquels la question du désintéressement et du détachement ne peut même pas se poser : d'abord l'infinie perfection de Dieu, et ensuite cette perfection objective et totale de l'univers, qui (dans l'économie présente), coïncide avec la glorification providentielle et assurée du Christ dans la création entière. Il est clair en effet que la charité ne saurait jamais nous incliner à limiter, pour l'amour de quelque bien supérieur, la sympathie que nous devons à ces deux biens, absolument ou relativement suprêmes.

Il y a un troisième bien encore, — celui-là particulier et tout intérieur à nous — par rapport auquel le problème du désintéressement ne se pose pas davantage : c'est la bonté morale de notre agir présent. Car s'il est vrai que notre manière fondamentale d'aimer Dieu est d'agir à tout moment selon les exigences d'une parfaite bonté morale, la charité ne peut pas plus nous inviter à nous désintéresser de la bonté morale de notre action présente, qu'elle ne peut nous inviter à nous détacher de Dieu Lui-même.

Il est, d'autre part, une zone de biens où le désintéressement et le détachement s'imposent à la charité sans conteste : c'est le domaine des satisfactions *temporelles et sensibles*, qu'il faut être prêt à se refuser à soi-même ou à refuser au prochain par souci de perfection morale et pour l'amour de biens plus spirituels. Mais ces formes-là du « désintéressement » et du « détachement » sont si simples et si claires qu'elles ne posent aucun problème sérieux.

Ce qui, par contre, en pose, ce sont les cas où le désintéressement et le détachement concernent des biens *spirituels* particuliers, distincts de la rectitude présente de notre propre agir : soit qu'il s'agisse du salut et de la perfection morale du prochain, soit même qu'il s'agisse de notre propre salut, ou de notre propre perfection morale passée ou future. Car autant il est sûr que la charité nous affectionne à ces biens, nous les fait considérer comme chers, autant il est délicat de préciser en quel sens et en quelle mesure elle peut nous inviter à en accepter le sacrifice pour l'amour de biens plus chers encore.

Trois problèmes sont, semble-t-il, à distinguer ici : le problème des sacrifices spirituels effectifs, le problème de la résignation aux maux spirituels permis par Dieu, enfin le problème des acceptations chimériques d'un mal spirituel.

a. Le problème des sacrifices spirituels effectifs. — On peut parler d'un certain sacrifice effectif du bien spirituel de quelqu'un, toutes les fois qu'on omet sciemment une action qui promettrait de promouvoir, directement ou non, le bien spirituel de cette personne. En ce sens, il faut dire que la charité peut quelquefois nous interdire de procurer à tel ou tel certains avantages spirituels incontestables, et cela en vertu des principes de la loi divine qu'elle nous astreint à respecter.

La raison profonde de ces exigences, nous la trouvons dans le principe que nous avons déjà formulé plus d'une fois, à savoir que nous avons à nous laisser conduire avant tout par l'attrait de nos actes vertueux eux-mêmes et non par le calcul des bonnes conséquences spirituelles qu'ils promettent d'avoir. Bref, il faut tout sacrifier (sans exception ni réserve aucune) *à la qualité intrinsèque* de nos actes mêmes. Et bien loin d'être irritante ou odieuse pour l'âme

vraiment chrétienne, cette vérité lui est au contraire chère entre toutes, parce qu'elle lui permet d'attester librement dans son action combien Dieu lui est plus précieux que toute cause créée, cette cause fût-elle d'ordre spirituel, et fût-elle même la sienne propre.

Et voilà pourquoi, par exemple, nous devons éviter le plus léger mensonge, même si ce mensonge devait servir à éloigner de nous de multiples occasions de péché mortel, ou encore si ce mensonge se trouvait être le seul moyen d'assurer à un enfant moribond la grâce du baptême. « Non sunt facienda mala ut eveniant bona ».

b. Le problème de la résignation aux maux spirituels permis par Dieu. — Supposons, pour préciser le sens de la question, que tel péché, que telle série de péchés aient été effectivement commis ; ou supposons qu'un saint apprenne, par révélation, la damnation de tel défunt, ou les crimes futurs de tel enfant. N'y a-t-il pas lieu alors, pour celui qui aime Dieu, d'approuver expressément Dieu d'avoir permis ces maux en vue de sa gloire suprême et totale, et de Lui déclarer que, sympathisant à fond avec ses desseins, on se résigne à ces maux de grand cœur, par un sacrifice *affectif* des biens opposés?

Bien plus, le problème peut se poser avant même que nous sachions quels maux spirituels Dieu permettra ou non. *Il se peut* que tel enfant mène plus tard une vie coupable, *il se peut* que tel de nos proches vienne à se damner... Or n'est-il pas sûr que, si cela advient, tous ces maux auront été permis de Dieu, et avec une souveraine sagesse, en vue des fins providentielles les plus excellentes? Alors ne devrions-nous pas nous exercer dès maintenant à des actes de résignation, non plus absolue mais hypothétique, et répéter : « Seigneur, si vous avez décidé de permettre ces maux, je me conforme à cette sage disposition ; je la bénis de tout mon cœur, j'en veux prendre et j'en prends dès maintenant mon parti? »

La réponse à ce problème peut tenir, croyons-nous, en quatre assertions :

1. Il est certain que ces actes de résignation explicite, relatifs à certains maux spirituels que Dieu a permis, ou même peut permettre, n'ont rien, en soi, d'immoral. Ils reviennent, en fin de compte, à rendre hommage, sur un point donné, à l'excellence des desseins de Dieu. L'Église elle-même, d'ailleurs, ne nous invite-t-elle pas à considérer le péché d'Adam comme une « felix culpa »?

2. Par ailleurs ces actes explicites d'approbation concernant la permission de tel mal particulier ne sont nullement obligatoires. En effet, la soumission à la Providence demande seulement que nous fassions des actes d'approbation à l'égard du plan divin pris en général ; elle ne nous impose pas la tâche (manifestement impossible) de sympathiser expressément et en détail avec chacune des dispositions providentielles que Dieu a prises ou pourrait prendre.

3. Ces actes de résignation explicite à des maux spirituels déterminés peuvent facilement devenir dangereux, par les subtiles illusions dont ils fournissent l'occasion. N'est-il pas à craindre, en effet, que sous prétexte de « résignation » plus parfaite, on en vienne à fonder son attitude approbative moins sur l'excellence des biens en vue desquels Dieu permet le mal spirituel (biens qui dépassent à beaucoup d'égards notre pensée), que sur une estime systématiquement atténuée du bien spirituel lui-même? Et ce danger sera d'autant plus grave que le mal en question consisterait en des péchés commis par nous et que nous avons à réparer, ou en des péchés commis autour de nous et aux ravages desquels nous devons remédier, ou enfin en des péchés et des dommages spirituels futurs, que nous devons éviter nous-mêmes, ou faire éviter aux autres... N'oublions jamais que notre mauvaise nature désire toujours trouver d'ingénieux prétextes pour diminuer sa vigilance et son effort spirituel : nous comprendrons alors sans peine que — généralement parlant et sauf raisons spéciales — il faut plutôt déconseiller, au nom même de l'amour de Dieu, cet exercice raffiné de « résignation » à la Providence.

4. En toute hypothèse, d'ailleurs, la « résignation » dont il s'agit ne saurait avoir pour objet notre propre damnation. C'est évident, s'il s'agit d'un acte de résignation absolue : puisque cet acte supposerait une révélation indubitable de notre damnation future, révélation par laquelle Dieu nous rendrait Lui-même impossible l'espérance, qu'Il nous enjoint, par ailleurs, de pratiquer! Mais cela est vrai même des actes de résignation hypothétique. Car ces actes eux-mêmes n'ont de sens que s'ils réalisent en qui les fait une intention sérieuse de se résigner absolument au mal le jour où le décret absolu de la Providence lui deviendrait connu, — donc, en l'occurence, le jour où il se verrait damné... Or une telle intention est évidemment absurde : car ne pouvant prendre sérieusement des résolutions que nous n'espérons pas tenir, il nous est impossible de nous préparer à accepter vertueusement, le jour venu, notre propre damnation.

Il n'y a donc, en aucun sens, à parler de « sacrifice » de notre salut, de « résignation » à notre malheur spirituel suprême. Nous pouvons et devons aimer Dieu tout en sachant qu'Il peut permettre notre juste réprobation ; mais en aucune manière nous ne pouvons sympathiser expressément et déterminément avec le décret divin qui nous réprouverait.

c. Le problème des acceptations chimériques. — C'est le propre de notre esprit de pouvoir envisager, outre les hypothèses réalisables, des hypothèses qu'il sait ne l'être pas, et de prendre, en un certain sens, des attitudes affectives même à leur égard. Aussi trouvons-nous, jusque sous la plume des plus grands saints, des suppositions contraires à l'ordre essentiel de la Sagesse et de la Justice divine, en face desquelles l'homme déclare prendre position. On s'écriera, par exemple : « S'il plaisait à Dieu de me damner, — mais tout en me laissant la liberté de l'aimer — je m'en accommoderais par amour pour Lui » ; ou bien : « Je voudrais qu'il n'y eût, s'il se pouvait, ni ciel ni enfer, pour servir Dieu avec plus de désintéressement! » ; ou bien encore : « Si Dieu y consentait, je sacrifierais jusqu'à ma félicité éternelle pour le salut de mes frères! » Il y a là des sacrifices, purement affectifs sans doute, mais enfin des sacrifices, et qui ont trait à des biens éminemment spirituels. Dans quelle mesure la charité nous pousse-t-elle vers de pareils actes?

Avant tout, il faut noter que de semblables assertions ne doivent jamais être interprétées comme exprimant avec une vérité spéculative rigoureuse une conséquence qui se réaliserait dans l'hypothèse envisagée. On ne saurait, en effet, limiter l'empire du principe : « Posito absurdo sequitur quodlibet ». D'une hypothèse

contraire à l'ordre essentiel des choses, on pourra toujours déduire, avec une justesse également impeccable, les conclusions les plus opposées. Au saint qui s'écrie qu'il aimerait encore Dieu s'il se voyait damné sans le mériter, le logicien pourra toujours répondre : « Mais un Dieu capable de cette cruauté serait un Dieu injuste; et par suite, vous qui aimez la justice le détesteriez avec raison »...

Alors comment interpréter ces formules, en elles-mêmes passablement décevantes? — Évidemment, comme des figures de langage, comme des métaphores, destinées à traduire la pureté et l'intensité de l'amour divin. Il s'agit, en somme, d'exprimer qu'on sert Dieu beaucoup moins par intérêt spirituel que par amour pour Lui, « ex dilectione et delectatione justitiae ». Ces formules soulignent fortement cet aspect, éminemment réel, de notre attitude psychologique et morale. De ce point de vue, elles sont irréprochable, et strictement vraies.

Mais dans quelle mesure convient-il que notre charité adopte ces modes d'expression, se nourrisse habituellement de ces métaphores? Les principes de solution peuvent, ici encore, se ramener à quatre.

1. L'usage de ces métaphores n'est aucunement exigé par la charité même la plus pure, vu surtout qu'elles sont toujours impropres par quelque endroit. Aussi est-il normal qu'elles plaisent davantage aux tempéraments plus affectifs, notablement moins aux esprits particulièrement soucieux de rigueur intellectuelle.

2. Ces métaphores sont, dans une large mesure, immunisées contre le péril d'illusion, du fait même qu'elles envisagent sciemment des chimères pures. Car cela même nous avertit qu'il ne s'agit pas de formuler là des règles *pratiques* d'action. Ce genre d'acceptations offre donc moins de danger que les actes de résignation à des maux spirituels réels ou possibles, dont nous avons parlé précédemment.

3. Ces métaphores peuvent cependant prêter à l'abus, ne serait-ce qu'en amenant certaines âmes à perdre de vue l'essentiel de l'amour de Dieu et de la perfection chrétienne, pour s'examiner anxieusement sur des attitudes spirituelles compliquées, ou même pour s'égarer dans un véritable dédale de chimères.

4. Ce qui rend méritoires et respectables ces métaphores c'est, en fin de compte, la véhémence de l'amour de Dieu qui s'y exprime. Les mêmes formules, qu'on admirera sans réserve comme de « saintes folies » dans la bouche de grands serviteurs de Dieu, pourront donc être blâmées comme des « folies » tout court chez des personnes dont la tête est faible, ou si elles deviennent le thème central d'ouvrages destinés à la formation spirituelle des fidèles.

On voit par là comment les expressions de certains saints, déclarant qu'ils se désintéresseraient de leur béatitude éternelle, si, par impossible, cela pouvait plaire à Dieu, ne justifient en rien une doctrine du désintéressement qui prétendrait obliger les âmes soit à faire leur aliment habituel de ces suppositions chimériques, soit (ce qui serait pis encore) à adopter réellement, devant la perspective de leur propre damnation éternelle, des attitudes pratiques d'indifférence et d'insensibilité. On comprend facilement, à cette lumière, les condamnations que l'Église a portées contre les vaines subtilités du quiétisme fénelonien.

Guy de BROGLIE, S. J.

1. — **CHARLES BORROMÉE** (SAINT). — *1. Vie. — 2. Œuvres. — 3. Le réformateur. — 4. Le maître d'ascétisme.*

1. — VIE

Le 2 octobre 1538, naquit au château d'Arona, Charles Borromée, le troisième enfant du comte Giberto et de Marguerite de Médicis : sa famille, milanaise, était noble, puissante, riche et possédait de grandes propriétés sur les bords du lac Majeur. Auprès de ses parents, il reçut une éducation chrétienne conforme à son rang; à 12 ans, il prit l'habit ecclésiastique, car il avait déjà donné des signes manifestes de vocation. En 1554, il est envoyé à l'université de Pavie et en 1559 y conquiert le doctorat en droit civil et canonique. Son oncle maternel, Pie IV, à peine élu (1559), l'appela à Rome; le 31 janvier 1560, il l'honora de la pourpre cardinalice et le 8 février lui confia l'administration perpétuelle de l'archidiocèse de Milan; à la cour pontificale, où il demeure, il est chargé des affaires les plus importantes de l'Église et se montre exécuteur consciencieux et zélé des ordres du pape. Pie IV convoque à nouveau le concile de Trente (29 novembre 1560); grâce aux soins incessants du cardinal-neveu, le concile put arriver à une heureuse conclusion (4 décembre 1563).

Le 19 novembre 1562 était mort subitement le comte Frédéric, frère aîné de Charles : événement d'importance capitale dans la vie spirituelle du saint. Tandis que ses parents désiraient sa sécularisation, afin qu'il pût avoir toutes les prérogatives d'un aîné, Charles, profondément ému par ce pénible deuil, prit une résolution énergique : il renonça définitivement à toute carrière séculière et décida de se faire prêtre. De fait, le 15 août 1563, il est ordonné prêtre et le 7 décembre suivant consacré évêque. La vie du jeune homme n'avait jamais été mauvaise, encore moins libertine, mais dès lors, il se montra d'une austérité et d'une piété peu communes dans le haut clergé romain de l'époque. Sa ferveur fit de si rapides progrès qu'elle transforma sa vie : son ascétisme rigide excita l'étonnement et l'admiration de son entourage. Renonçant à cet esprit mondain, naturel à la joyeuse vie de la Renaissance romaine, il se proposa de réaliser en lui-même le programme de réforme décrété par le concile de Trente. Toujours pourtant, il conserva le caractère aristocratique et autoritaire qui lui venait de son milieu familial et de sa condition sociale. Il régla sa vie, donna à sa maison cardinalice une allure quasi monastique et entreprit de transformer la cour pontificale et le sacré Collège en servant d'exemple à tous. Nommé archevêque de Milan (12 mai 1564), il éprouve un sentiment très vif de ses responsabilités. Pour gouverner son diocèse, il envoya en qualité de vicaire, Mgr Nicolas Ormaneto, et par son entremise tint immédiatement le premier synode diocésain (29 août). Pendant ce temps, à Rome, il s'occupe de la fondation d'un premier séminaire, de l'institution de la sacrée Congrégation du Concile, de la restauration des églises et des monastères; il prêche lui-même au peuple. Il aurait voulu se démettre de sa charge de cardinal vicaire de Rome et aller, en personne, gouverner son diocèse. A condition qu'il revint à Rome, Pie IV lui permit de faire une visite à Milan. Ainsi le 15 octobre 1565, saint Charles pouvait tenir dans sa ville épiscopale le premier concile provincial. Réclamé d'urgence en

raison de la maladie grave de son oncle, il lui administra les derniers sacrements et assista à sa mort (10 décembre).

Du nouveau pape, Pie V, il implore la grâce de pouvoir s'établir définitivement à Milan. Il fallait bien que Borromée fournît à tout l'épiscopat l'exemple de la résidence effective. Sa responsabilité dans le salut de ses diocésains fut pour lui à la fois une cause d'angoisse et un stimulant nouveau : il devait se sanctifier lui-même pour sanctifier les autres. A l'improviste, pour éviter une réception bruyante qu'il ne jugeait pas utile aux âmes, il rentrait à Milan le 5 avril 1566. Nouvelles rigueurs de pénitence contre lui-même nouvelles réformes de sa maison épiscopale. Dans son zèle ardent, infatigable, inépuisable, il appelle à Milan, pour aider à la réforme, les jésuites, les barnabites, les théatins, il fonde plusieurs petits séminaires et construit le grand séminaire de la ville. Aux séminaires, il donne des règles et des constitutions; il les confie d'abord aux jésuites, puis à la congrégation des Oblats de Saint-Ambroise qu'il voulut instituer (1581) pour les avoir à son entière disposition, sans que des supérieurs d'ordres réguliers aient à intervenir. Pour étudier les moyens de réaliser la réforme, se succédèrent alors synodes et conciles provinciaux qu'il estimait nécessaires pour supprimer les abus rencontrés par lui dans ses visites pastorales.

En 1567, entre l'archevêque et les pouvoirs publics, commencent des luttes interminables. Il ne s'agissait pas de contestations politiques : saint Charles fut toujours déférent à l'égard du roi d'Espagne qui lui donnait en échange son estime; mais il s'agissait de discussions touchant la juridiction sur des terres et des personnes; Borromée se montre défenseur intrépide des privilèges et des immunités accordés par le droit médiéval.

En 1567 encore, il fait la visite des trois vallées suisses du canton du Tessin, alors dépendant de l'archidiocèse de Milan. Dans l'exercice de son office de cardinal-protecteur d'ordres religieux, il se heurta à l'orgueilleuse opposition des Humiliés : un de leurs émissaires, le 26 avril 1569, tira un coup d'arquebuse contre l'archevêque, absorbé dans la prière dans son oratoire privé. Par miracle, il ne fut pas atteint. A la suite de la suppression par le pape de l'ordre des Humiliés, Borromée obtint l'attribution de leurs biens en faveur de son diocèse et de quelques congrégations religieuses. En 1570, il fit à nouveau la visite des vallées du Tessin et s'avança jusque dans les régions hérétiques d'au-delà des Alpes. En mai 1572, il est à Rome pour le conclave qui élut Grégoire XIII. Il y revient pour le jubilé de 1575; du pape il sollicite des pouvoirs étendus pour disposer librement des bénéfices de son diocèse, au grand avantage de celui-ci. La même année, en qualité de visiteur apostolique, il parcourt les diocèses de Crémone et de Bergame. En 1576, pour ranimer la dévotion populaire au culte des saints, il transfère solennellement de saintes reliques à travers les rues de la ville, au moment où la peste éclatait. Inépuisable fut la charité de l'archevêque à secourir matériellement les pestiférés, héroïque son zèle à s'exposer au péril de la contagion pour administrer les sacrements, avec l'aide d'un groupe de religieux, dans les lazarets et les maisons des pestiférés. Afin d'obtenir de Dieu la cessation du fléau, il redouble ses prières et ses pénitences; et, la peste disparue, il rallume la piété des fidèles, instaurant diverses pratiques : confréries du Saint-Sacrement et du Saint-Rosaire, pieuses confréries de la Croix, et développant les écoles de la Doctrine Chrétienne. En 1579, il est de nouveau à Rome pour terminer les controverses de juridiction, soulevées par les procédés malveillants du gouverneur espagnol Ayamonte; ce dernier était allé jusqu'à demander à la cour de Rome d'écarter Borromée de son siège épiscopal. Mais le pape prit ouvertement la défense de l'archevêque, qui, en 1580, envoya vers Philippe II, à Madrid, le P. Bascapé, pour que le souverain ne se laissât pas tromper par des informateurs infidèles.

Entre les dévotions préférées de saint Charles, il nous faut mentionner les pèlerinages qu'il accomplissait en esprit de pénitence. Remarquable est celui de 1578 à Turin, pour vénérer le saint Suaire que le duc de Savoie, Emmanuel-Philibert, avait fait venir exprès de Chambéry. Ayant fait à pied 120 kilomètres en trois jours, par de mauvaises routes, sous des rafales de pluie, psalmodiant et jeûnant, il arriva les pieds enflés et en sang, il versa des larmes abondantes, fit l'adoration nocturne, et prêcha avec chaleur au peuple. Souvent, il vint en pèlerinage aux sanctuaires de la Vierge à Varallo, à Varese, à Saronno, à Rho, à Tirano, à Lorette.

En 1579, il fait la visite apostolique du diocèse de Vigevano; en 1580, celle du diocèse de Brescia, et fonde à Milan le Collège helvétique pour l'éducation des prêtres destinés aux cantons suisses. En 1581, il se rendit en pèlerinage à l'abbaye de Saint-Martin à Dissentis; en 1582, il vénère de nouveau à Turin le saint Suaire, puis vient à Rome pour la visite ad limina. Il y eut avec son ami saint Philippe Néri des entretiens au sujet d'une mission à confier aux prêtres de l'Oratoire. En septembre 1583, il accourt à Verceil voir le duc Charles-Emmanuel gravement malade et obtient de Dieu miraculeusement sa guérison. En novembre, nouvelle visite des trois vallées et c'est comme visiteur apostolique qu'il entre au val Mesocco : il y condamne des prêtres apostats et libère le pays des sorcières qui l'infestaient. Contre les vexations des ministres de la Rhétie, il prend tous les moyens pour protéger et défendre les catholiques de ce pays et de la Valteline. En 1584, il se remet en campagne contre les désordres et l'immoralité du carnaval de Milan; il institue les exercices spirituels tour à tour dans les différents quartiers de la ville; l'archevêque les prêche lui-même et distribue la communion à tous en réparation des péchés. En mai, il ouvre son dernier synode (11e) et préside la procession solennelle de pénitence avec la relique de la sainte Croix. Il avait une dévotion spéciale pour tout ce qui touche à la mémoire et au culte de la Passion du Sauveur. En octobre 1584, pour la troisième fois, il revient à Turin pour vénérer le saint Suaire. Au retour il s'arrêta au sanctuaire de Varallo pour se préparer à la visite apostolique de la Rhétie. Bien qu'il fût pris déjà de fortes fièvres, il se rendit à Asconia, dans le canton du Tessin, pour y ouvrir un séminaire. La fièvre croissant, il est contraint de revenir à Arona le 1er novembre. Le lendemain, il ne peut célébrer la messe, reçoit la sainte communion, et sur une barque, se fait porter à Milan, en descendant le Tessin. Le P. Adorno, qui l'accompagnait perpétuellement comme confesseur, lui administra les sacrements. Dans le palais archiépiscopal il voulut que l'archiprêtre du Dôme lui apporta solennellement le saint Viatique. Le visage transfiguré, entre les bras du P. Panigarola, il

passa à l'éternité, la troisième heure de la nuit (vers huit heures du soir), le 3 novembre. Au milieu des larmes et des prières de ses familiers, le P. Bascapè lui ferma les yeux. Le 9 novembre, il fut déposé dans le Dôme, devant les gradins du presbyterium, comme il l'avait fixé lui-même, espérant que tous fouleraient aux pieds son tombeau. Il laissait comme héritier universel de tous ses biens l'hôpital majeur de la ville seuls, ornements, vases sacrés et bibliothèque furent donnés au Dôme et au Chapitre métropolitain. La congrégation des Oblats, qu'il avait fondée, prit sans retard l'initiative de faire introduire sa cause de béatification. En 1601, Clément VIII concéda aux Milanais le droit de célébrer la commémoraison annuelle de Charles Borromée, avec une messe des vivants. Le 1er novembre 1610, Paul V l'inscrivit au catalogue des saints.

2. — ŒUVRES

Nombreux sont les écrits attribués à saint Charles encore qu'ils nous soient parvenus sous une forme (latine ou italienne) due en grande partie à ses familiers, particulièrement au savant et pieux prêtre, J.-B. Possevino. Mais la pensée est toujours celle du saint : ses secrétaires écrivaient sous sa dictée, ou en se servant des notes et des schémas qu'il leur fournissait, ou en recueillant les renseignements de sa bouche; ils montraient ensuite leur rédaction au saint et avec lui la révisaient. Parmi les œuvres encore inédites qui se conservent à la bibliothèque ambrosienne, rappelons les *Traités spirituels* recueillis en quatre codices. Le premier (D. 330 in-folio) expose la manière d'administrer et de recevoir les sacrements. Le second (B. 5 in-folio) a pour titre *Sylva clericalis sive Institutio vitae et officiorum ad clerum pertinentium*. Le troisième (I. 9 in-folio) est la *Sylva pastoralis*, fragments et pensées, extraits de la sainte Écriture et des saints Pères, en vue de la prédication. Le quatrième (P. 126 in-folio), *Tractatio de meditatione ex synopsibus sancti Caroli collecta et in ordinem redacta*, se divise en trois parties : *De praeparatione ad meditationem; quid sit meditatio; quot meditandi loci praecipui*. Comme tous les écrits de saint Charles, ils se distinguent par la clarté et la précision de la pensée. En voici un exemple : « Meditatio angelis homines similes reddit; mirabiles usus orbi christiano affert; qua neglecta mortales plures in peccata varia et multiplices calamitates prolabuntur ».

A l'Ambrosienne se conservent le plus grand nombre des *Lettres* de saint Charles : en tout 268 volumes d'environ 500 folios chacun. Il y a relativement peu de lettres dont l'objet soit purement ascétique; elles traitent de sujets de tout genre : vie publique et privée du saint, l'Église universelle, les diocèses, les paroisses, les ordres religieux, la discipline, la liturgie; toutes sont animées d'un souffle religieux extraordinaire. Un groupe important de lettres, tirées des différentes archives, a été édité par Aristide Sala, en 3 volumes de *Documenti per la vita di S. Carlo*, Milano, 1857-1861. Un autre groupe, imprimé à Venise et à Lugano, 1762, a été exploité, en exagérant et en généralisant des questions particulières, dans la lutte contre la Compagnie de Jésus.

Plus importantes du point de vue ascétique sont les œuvres imprimées. Joseph Sassi, préfet de l'Ambrosienne, édita, d'après les manuscrits de l'Ambrosienne, *Sancti Caroli B. S. R. E. cardinalis arch. Mediolani Homiliae*, 5 tomes, Milan, 1747, avec notes explicatives (réimprimées à Augsbourg, 2 volumes, 1758; traduites en italien, Milano, 1842, 5 volumes). Par les soins du même éditeur parurent en 1748 *Noctes Vaticanae seu Sermones habiti in Academia a sancto Carolo Romae in palatio Vaticano* contenant les premiers essais oratoires de notre saint à l'Académie romaine fondée par lui lorsqu'il était jeune cardinal. Les Homélies par contre sont plutôt des dernières années. En 1885, à Lodi, sous le titre de *Ammaestramenti di S. Carlo B. alle persone religiose*, furent imprimées les exhortations que le saint avait faites aux Angéliques, religieuses du monastère Saint-Paul de Milan, monastère qu'il appelait « son joyau », et où il se rendait souvent « pour consoler spirituellement » les religieuses, « pour leur apporter et trouver lui-même du secours » et les enflammer de l'amour divin. Ces exhortations furent écrites par une des religieuses, M. Angelica Agata Sfondrati, nièce de Grégoire XIV.

Saint Charles se préparait à la prédication en méditant et en prenant des notes; il faisait le plan du sermon. Comme base il prenait un texte de l'Évangile ou de l'Écriture. Il divisait le sujet et développait chaque point par des preuves, des réflexions et des témoignages de l'Écriture et des Pères. Puis en chaire il s'abandonnait à l'improvisation. L'effet de sa parole n'était certainement pas dû au mérite littéraire, mais à l'onction, à la ferveur de son zèle et à la grâce divine. Possevino, en traduisant en latin les sermons du saint, céda beaucoup à la manière et à la rhétorique du temps, tandis que Charles parlait avec la simplicité nécessaire pour atteindre l'âme du peuple. Il ne disait rien de nouveau, mais la présentation était vive; il traitait toujours les sujets ordinaires de la vie chrétienne, mais le développement était beaucoup moins théologique, apologétique, philosophique que moral. Possevino rassemblait les sermons, de l'assentiment du saint, dans le but probable d'en faire un recueil qui pourrait servir aux curés. Des homélies, à différentes époques, furent extraits les meilleurs passages ou les plus aptes à servir de méditations pour diverses sortes de personnes. Carlo Gorla, en 1926, nous a donné un savoureux volume de spiritualité intitulé : *Li piu belle pagine delle Omelie di S. Carlo. B.*

Le *Memoriale* (*Ricordi*) *al suo diletto populo della citta et Diocesi*, Milano, 1577-1578, écrit immédiatement après la peste, peut s'appeler un abrégé de morale à l'usage du peuple. Mais son œuvre la plus célèbre c'est *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, 1582, éditée par les soins de Pietro Galesino, la dernière édition, 1890, avec apparat critique, est due à Achille Ratti (Pie XI). Dans ce recueil de lois, de règlements, d'instructions (émanés des 6 conciles provinciaux et des 11 synodes diocésains) apparaît manifeste le génie organisateur et pratique de Borromée dans l'administration de son diocèse, l'organisation d'une curie épiscopale et l'établissement des séminaires. Quelques *Instructiones* furent publiées séparément à diverses reprises et traduites en plusieurs langues, vg. *Institutiones ad universum seminarii regimen pertinentes; Monitiones ad clerum; Instructiones praedicationis Verbi Dei; Instructionum fabricae ecclesiasticae et supellectilis libri duo; Institutiones Oblatorum; Institutiones et regulae monialium; Institutiones pro administratione omnium sacramentorum; Avvertimenti e Ricordi per li confessori*, etc. Elles contiennent de façon claire, exacte, synthétique, les normes pour réaliser la réforme de Trente. La

conduite du bon chrétien, du prêtre zélé, du religieux saint y est décrite comme dans un code par paragraphes et articles. Les *Acta Eccl. Med.* furent et sont encore recherchés et consultés par les ordinaires diocésains, qui y trouvent des modèles pour réaliser l'organisation et la bonne direction de leurs diocèses.

3. — LE RÉFORMATEUR

Saint Charles profita des divers éléments de réforme qui s'étaient multipliés çà et là durant le concile de Trente. Il sut rassembler les initiatives dispersées et limitées en un mouvement général embrassant toute la vie religieuse dans toutes ses manifestations : pratiques privées et publiques de piété, rites et cérémonies, chant sacré, construction d'églises, tenue des registres paroissiaux. « Il servirait bien peu, écrivait-il au duc de Mantoue, de faire des décrets de réforme, si ensuite nous-mêmes ne les observions pas. » Tel est son point de départ : l'exemple va de l'évêque au clergé et du clergé au peuple. Il commença par régler sa maison; le directeur spirituel est l'arbitre dans la marche de la curie épiscopale. Dans le vêtement il voulut la propreté, la simplicité, la modestie, le sérieux; pour tous, vivre et couvert convenables sans pourtant rien de superflu. Personne ne peut entrer ou sortir la nuit. Les membres du chapitre métropolitain doivent imiter cet exemple et le reste du clergé se modeler sur eux. Il recommanda, autant qu'elle est possible, la vie commune du clergé de paroisse. Il divisa la ville en six parties et le diocèse en six régions; il mit à la tête de chacune un inspecteur qui surveillait et donnait l'exemple. Désormais le clergé sera formé dans les séminaires et y acquerra à fond la science, la piété et la discipline.

Pour réformer les mœurs relâchées du peuple, le remède principal est l'enseignement de la doctrine chrétienne, organisé avec une rigueur et une précision scolastiques, et réparti entre des catéchistes laïques suivant les instructions du curé. Pour exciter la dévotion, les associations avec règlements précis et sévères sont utiles pour ceux à qui ne suffisent pas les devoirs assumés par l'inscription régulière dans les confréries. Les manifestations religieuses publiques et collectives doivent être fréquentes et bien ordonnées. Saint Charles eut une action considérable dans l'application des décrets portés par le concile de Trente sur les ordres religieux des deux sexes, malgré les difficultés soulevées par l'exemption. Il procédait d'accord avec les supérieurs généraux et ne manquait pas de se munir auprès du Saint-Siège de délégations étendues. Il ne recula pas devant les résistances des Humiliés et recourut à des procédés sévères. Comme cardinal protecteur des Frères mineurs (divisés en Observantins et en Conventuels), il usa des facultés spéciales reçues du souverain Pontife. Avec le P. Felice Peretti (le futur Sixte V) et d'autres généraux, il appliqua les réformes ordonnées par le Chapitre général et confirmées par saint Pie V. Il mit à exécution le dessein du P. Louis Pozzi, ministre général de l'Observance, pour l'union et la fusion dans l'Ordre des congrégations des Amadeiti et des Clareni. Il veilla spécialement au maintien intégral de la règle séraphique chez les Observantins de Milan. Il protégea énergiquement l'action réformatrice de saint Pierre d'Alcantara en Espagne et du Vén. Serafino Tornielli, propagateur de la réforme franciscaine, avec lequel il échangea une correspondance intime et cordiale.

Le programme de Borromée était de ramener les maisons religieuses à l'observation exacte des règles écrites par les fondateurs et de rétablir dans son éclat primitif la ferveur de leurs premiers disciples. En particulier, il remit en vigueur la clôture dans les monastères, l'obéissance de tous aux supérieurs et l'observation scrupuleuse des vœux.

La constance de saint Charles pour mener à bonne fin toutes ses initiatives de réforme eut d'excellents résultats dans son diocèse et au dehors. Son exemple fut contagieux et servit de modèle à beaucoup d'autres. Il y eut dans toute l'Italie une efflorescence de réformateurs qui eurent de commun avec Borromée la fin poursuivie sinon toujours les méthodes : certains préférèrent la persuasion à l'autorité, un peu plus de tolérance patiente aux châtiments. Son influence s'exerça puissante au-delà des Alpes : qu'il suffise de nommer, parmi ses imitateurs, saint François de Sales, le cardinal de la Rochefoucauld et le cardinal de Sourdis. Entre saint Charles, son ami saint Philippe et les Jésuites, il y eut des dissentiments, mais qui pourtant ne blessaient ni l'amitié ni la charité. Borromée avait choisi comme modèles et protecteurs particuliers saint Ambroise, le cardinal de Rochester, saint Jean Fisher et Matteo Giberti († 1544), évêque de Vérone. De l'œuvre pastorale de ce dernier il s'inspira beaucoup dans ses réformes.

4. — LE MAITRE D'ASCÉTISME

Les caractéristiques de la sainteté de Borromée sont l'austérité et, au bon sens du mot, l'activisme : ardeur inlassable comme si, en considérant la brièveté de sa vie, il craignait de n'avoir pas le temps d'accomplir en entier son devoir; austérité de vie, comme s'il craignait de gâter son œuvre apostolique par ses défauts. C'étaient les sentiments qui le pressaient de donner, avant tout, ses soins à la réforme du clergé, car il enseignait que « a sacerdotibus omnis populorum pendet beatitudo » (Synode II, concio I). La sainteté du peuple est unie à la sainteté du clergé, comme le fruit à l'arbre.

Borromée priait, récitait son bréviaire toujours à genoux sur la terre nue, la tête découverte, sans aucun appui, prononçant les paroles à voix claire et détachant les syllabes. Une longue préparation et habituellement la confession précédaient la célébration de sa messe. Pendant la messe, il ne détournait pas ses regards de l'autel; il accomplissait religieusement toutes les cérémonies. Sa messe constituait une prédication pour tous les assistants qui ne pouvaient pas ne pas admirer sa foi ardente. Sa dévotion très tendre à l'Eucharistie se manifestait spécialement dans les adorations des Quarante Heures, l'institution des confréries du Saint-Sacrement, l'exposition et la procession des troisièmes dimanches de chaque mois dans toutes les paroisses, la célébration solennelle de la Fête-Dieu et de son octave, enfin dans la prescription de tenir le tabernacle très décent et bien en vue au milieu du maître-autel. Personnellement, il passait de longues heures, le jour ou la nuit, autant que sa vie active le lui permettait, agenouillé devant le tabernacle, insensible au froid ou à la chaleur. Il trouvait grande consolation à distribuer la sainte communion aux fidèles, ce qu'il faisait parfois des heures de suite.

Les moyens que saint Charles expérimenta pour atteindre la perfection, il les enseigna et les inculqua aux autres, en particulier aux ecclésiastiques et aux religieux. Trois moyens furent par lui préférés : l'oraison mentale, la retraite spirituelle et l'examen de conscience.

La pratique des Exercices spirituels suivant la méthode de saint Ignace fut enseignée à Rome par le P. Ribera au jeune cardinal hésitant dans le choix de sa vocation. Il sortit des Exercices transformé et fixé dans la voie à suivre. Dès lors, il eut l'habitude, au moins une fois par an, de se retirer dans une maison religieuse ou près d'un sanctuaire pour s'y appliquer, par exemple à Santo Pietro all'Olmo, auprès des Chanoines de Latran, au monastère de Casoretto, à la chartreuse de Carignano, à la maison de campagne des Barnabites à Cernusco, au couvent de Saint-Barnabé à Milan, chez les Olivétains à Baggio, chez les Oblats du Saint-Sépulcre à Milan, aux sanctuaires de Varallo, de Varese, de Saronno. Aussi, au 4e concile provincial, saint Charles prescrivit une retraite pour les candidats aux ordres sacrés. Dans les *Monitiones* du même concile, il exhorta chaudement le clergé à faire souvent la retraite. Au 5e concile provincial, il établit un questionnaire sur l'oraison mentale, sa méthode, sa fréquence, ses effets, non seulement pour les ordinands mais encore pour tous ceux qui devaient être promus à un bénéfice quelconque. Au 11e synode (1584), il insistait encore sur la nécessité de la méditation pour les ecclésiastiques, afin que, très occupés au salut des âmes, ils ne perdent pas la leur propre. « Intelligite, fratres, nihil aeque ecclesiasticis omnibus viris esse necessarium ac est oratio mentalis, actiones nostras omnes praecedens, concomitans et subsequens ». Il organisa donc la pratique des Exercices et des retraites et la fit entrer dans la législation canonique. Les Exercices spirituels, devenus obligatoires pour les ordinands du diocèse de Milan dès 1576, furent imposés par Alexandre VII (1662) aux ordinands de Rome et par Innocent XI dans toute l'Église (cf. Benoît XIV, *De Synodo*, l. XI, cp. 2, n° 16). Avec les Exercices et la méditation, saint Charles imposa aux ordinands la pratique quotidienne de l'examen de conscience (5e concile provincial); il conseilla aux prêtres de le faire avant la messe (*Acta Eccl. Med.*, II, col. 1801 et III, col. 463) et il demanda aux clercs des séminaires de le faire le soir avant de se coucher (cf. *Institutiones*). Comme maître et guide dans la formation du clergé, Borromée fut suivi par le Vénérable M. Olier et par saint Vincent de Paul qui, sur son exemple, organisèrent les séminaires français (cf. P. Bouvier, *L'évolution de la piété*, dans *Études*, 20 juillet 1909, p. 206). Parmi les personnes qui eurent la fortune de vivre auprès du saint, un très grand nombre apprirent de lui le chemin de la vertu de façon éminente, disciples qui honorèrent et confirmèrent par leur propre vie la chaleur de l'enseignement du maître : tels furent Alexandre Sauli (1551-1592), Charles Bascapé (1550-1615), Alexandre Luzzago (1551-1602), J.-F. Bonomo (1536-1587), Paleotto, Seneca, F. Panigarola (1548-1594), J.-B. Possevino, Speciano, Castelli, Fontana, Moneta, Bathori, Antoniano, A. Valier, N. Ormaneto, Carniglia; laïques, religieux, évêques et cardinaux dont quelques-uns ont déjà été élevés sur les autels.

1. Sources. — Pour apprécier l'œuvre et la vie de saint Charles, d'importants documents restent encore inédits dans les archives de la curie archiépiscopale de Milan, dans celles de la famille Borromée à Milan, dans les archives vaticanes, à la bibliothèque des Barnabites de Saint-Charles ai Catinari à Rome et à celle des Barnabites de Saint-Barnabé à Milan. Dans la bibliothèque ambrosienne de Milan se conservent la copie des *Actes des procès de canonisation*, une très abondante correspondance de saint Charles, rendue maintenant facilement utilisable grâce aux Indices. Le P. Van Ortroy († 1921) a recueilli une grande quantité de documents à la bibliothèque des Bollandistes.

2. Biographies. — Dans l'ordre chronologique viennent d'abord : A. Valier, *Vita Caroli Borromaei*, Vérone, 1587. — G. B. Possevino, *Discorsi della vita et attioni di C. Borromeo*, Roma, 1591. — C. Bascapé (Basilica Petri), *De vita et gestibus Caroli B.*, Brescia, 1602. — G. B. Giussano, *Istoria della vita, virtu, morte e miracoli di Carlo B.*, Milano, 1610. Ces 4 auteurs sont des contemporains du saint.

B. Oltrocchi, *De vita et rebus gestis B. Caroli B.*, lib. VII, *quos ex J. P. Gluxiano B. Rubeus (Rossi) latine reddidit, B. Oltrocchi notis uberrimis illustravit*, Milan, 1751. — A. Caillot, *Vie de S. Charles B.*, traduite et abrégée du latin du P. Basilica Petri (Bascapé), Paris, 1825. — Antonio et Aristide Sala, *Biografia e Documenti per servire alla vita di S. Carlo*, 4 vol., Milan, 1857-1861. — C. Sylvain, *Histoire de S. Charles B.*, 3 vol., Paris, 1884. — L. Célier, *S. Charles B.* (Collection les Saints), Paris, 1912. — C. Locatelli, *Vita di S. Carlo B.*, Milano, 1884. — C. Orsenigo, *Vita di S. Carlo B.* (3e éd.), Milano, 1929, traduite en allemand en 1938. — A. Rivolta, *S. Carlo B. studi sulle lettere e documenti*, Milano, 1937. — D. Franceschi, *S. Carlo Borromeo*, Torino, 1938.

3. Études et questions particulières. — G. B. Castiglione, *Sentimenti di S. Carlo B. intorno agli spettacoli*, Bergamo, 1759. — G. Boero, *Risposta a Vincenzo Gioberti sopra le lettere di S. Carlo B. intorno ai Gesuiti*, Milano, 1850. — F. Bertani, *S. Carlo, la Bulla « Coenae » e la giurisdizione ecclesiastica in Lombardia*, Milano, 1888. — B. Rossi (Rubeus), *De origine et progressu congreg. Oblatorum SS. Ambrosii et Caroli*, Milan, 1739. — C. Camenisch, *Carlo B. und die Gegenreformation in Veltlin*, Coira, 1901. — K. Germanus, *Reformatorenbilder*, V, *Karl Borromaeus*, Freiburg, 1883. — A. Ratti (Pie XI), *S. Charles B. et les Exercices de saint Ignace*, 2e éd., Paris, 1922. — L. Wymann, *Der hl. Karl B. und die Schweizer Eidgenossenschaft*, Stans, 1903. — P. d'Alessandri, *Atti di S. Carlo B. riguardanti la Svizzera e i suoi territori*, Locarno, 1909. — U. Mannucci, *S. Carlo e S. Francesco di Sales nella storia della Controriforma*, Roma, 1910. — P. Paschini, *Il primo soggiorno di S. Carlo B. a Roma (1560-1565)*, Torino, 1935. — A. G. Roncalli et P. Forno, *Gli Atti della Visita apostolica di S. Carlo a Bergamo*, 2 vol., Firenze, 1936-1937. — A. Saba, *La biblioteca di S. Carlo*, Firenze, 1936. — I. Schuster, *Il IVo centenario della nascita di S. Carlo*, Varese, 1937. — A. Tamborini, *La Compagnia e le scuole della Dottrina cristiana*, Milano, 1938.

Les périodiques suivants sont des répertoires d'études historiques et ascétiques sur saint Charles : *Analecta Bollandiana*, passim, de 1891 jusqu'à maintenant; *Scuola cattolica*, Milano, n° spécial de juillet-août 1910; *S. Carlo B. nel IIIo centenario della canonizatione*, Milano, 1908-1910; *Humilitas*, miscellanea storica dei seminari Milanesi, 1928-1931; *Scuola cattolica*, Milano, 1937-1938; *Ambrosius*, Milano, 1937-1938; *Echi di S. Carlo nel IVo centenario della nascita*, Milano, 1937-1938.

Carlo Castiglioni.

2. — **CHARLES DE HILDESHEIM**, frère mineur capucin de l'ancienne province monastique de Cologne. — Entré dans l'ordre à Paderborn le 25 février 1646, Charles de Hildesheim fut prédicateur et missionnaire auprès des protestants, à S. Mauritius près de Hildesheim de 1654 à 1662, puis à Borken (1670), à Hildesheim de 1680 à 1682, à Brakel (1686). A partir de 1689, il est prédicateur des Annonciades à Hildesheim, où il meurt le 7 septembre 1709. Il fut aussi

annaliste des couvents de Brakel et de Hildesheim et plusieurs fois gardien.

Bernard de Bologne énumère parmi les écrits du Père des traités apologétiques contre le protestantisme et plusieurs sermons, qui, inconnus de nos jours, ne semblent pas avoir été imprimés. Nous avons cependant encore un livre d'exercices spirituels : *Newer Mensch, das ist : Ein bewährtes geistliches Recept den alten Adam zu reinigen durch Brauchung einer gar linden doch sehr kräfftigen acht-tägigen Seelen-Artzeney. Allen Christen, bevorab denen so Welt als Closter-Geistlichen.* Köln, Joh. Schlebusch, 1684 et de nouveau 1686, in-8°, XX-256 pp. Les méditations, distribuées sur 8 jours, traitent de la création, des bienfaits de Dieu, du péché, des fins dernières et enfin de la prière et de la vigilance. Les sources en sont surtout les *Soliloquia* et les *Meditationes* apocryphes de saint Augustin. Viennent ensuite dans le même ouvrage une instruction sur la méditation, dans laquelle le P. Charles enseigne la méthode de saint François de Sales (voir *Introduction à la Vie Dévote,* II Part., ch. 1 à 9) et un traité sur l'aridité spirituelle, qui nous rappelle en maints endroits l'*Horologium asceticum* du cardinal Bona. Enfin une prière aux cinq plaies du Christ, attribuée à saint Augustin et une louange de l'état religieux tirée de saint Bernard terminent le livre, qui est un des premiers traités d'exercices spirituels publiés par les capucins allemands. Le style est celui du XVIIe siècle; il a cependant de la simplicité et de la clarté.

Bernardus a Bononia, *Bibliotheca O. Cap.* (1747), p. 59 — Communications du P. Arsène Jacobs, O. Cap., Ehrenbreitstein. — Voir aussi du même auteur *Totenbuch der, Rheinisch Westfälischen Kapuzinerprovinz* (Limburg, 1933), p. 255.

Léopold de Ebersberg.

3. — **CHARLES DE SAINT-PAUL**. — D'abord abbé régulier de l'abbaye des Feuillants, puis général de sa congrégation, enfin nommé évêque d'Avranches en 1640; il meurt le 15 septembre 1644, âgé de 52 ans. Fils de Félix Vialart, président de la Chambre des Requêtes, Charles fut un religieux instruit et de grande austérité. Devenu prélat, il put donner libre cours à son zèle pour le bien des âmes; c'est la note qu'il a imprimée à son court épiscopat. Laissant de côté quelques ouvrages historiques qu'il composa, citons seulement ses productions dans le domaine de la spiritualité :

Tableau des qualités éminentes de saint Joseph, Paris, 1626. — *Tableau de la Madeleine,* Paris, 1628. — *Le Temple de la félicité, où se voient divers Tableaux qui représentent tout ce qui a le pouvoir de rendre l'homme content et heureux en cette vie,* Paris, 1630. Le second de ces travaux fut rappelé naguère encore par Henri Bremond dans son *Histoire litt. du sentiment religieux,* t. I, Paris, 1916, p. 379 et 380.

De Visch, *Bibliotheca Script. ord. Cisterc.*, Cologne, 1656. — *Auctarium ad dictam Bibl.*, édit. Canivez, Bregenz, 1927. — *Gallia christiana,* t. XI, Paris, 1874, col. 502. — Morotio, *Cistercii refloresc. seu Congr. B. M. Fuliensis... historia,* Turin, 1690, p. 35, 90.

Joseph-Marie Canivez.

4. — **CHARLES DE SEZZE** (Bienheureux). — I. *Vie.* — II. *Œuvres.* — III. *Doctrine.*

I. **Vie.** — Charles Macchione naquit à Sezze dans le Latium, le 22 octobre 1613. Il ne fit que des études très élémentaires et c'est avec peine qu'il parvint à écrire. Le 18 mai 1635, il revêtit l'habit franciscain à Nazzano, en qualité de frère lai. Ses progrès dans la perfection furent si rapides qu'il devint bientôt un modèle. L'oraison l'attirait spécialement; il jouit fréquemment de la contemplation infuse, dont il connut par expérience toutes les phases, même les plus sublimes. Il reçut aussi souvent des dons mystiques extraordinaires, tels que des visions et des révélations; en 1648, dans l'église Saint-Joseph *Capo le Case* à Rome, il fut blessé au cœur d'une blessure miraculeuse. Dieu lui communiqua en particulier le charisme de la science infuse. Cet humble frère lai, presque illettré, discourait des sujets les plus élevés de la théologie et de la mystique, et cela avec une telle précision qu'il excita l'admiration des plus éminents théologiens. Les plus illustres personnages, les cardinaux et jusqu'au pape Clément IX lui-même recouraient volontiers à ses lumières et conseils. Il mourut à Rome au couvent de Saint-François à Ripa, le 6 janvier 1670. Léon XIII l'inscrivit le 22 janvier 1882 au catalogue des Bienheureux.

II. **Œuvres**. — Pour obéir à l'inspiration divine ou sur les instances de personnes pieuses, et sur l'ordre de ses supérieurs, le Bienheureux Charles composa un grand nombre d'écrits spirituels, soit en prose soit même en vers; la plupart de ces œuvres forment de vrais traités, soit généraux soit particuliers; même celles qui portent le nom de lettres sont généralement des traités d'ascétique ou de mystique. Six ouvrages de Charles furent édités; trente-neuf encore inédits reposent à la Postulation Générale des Frères Mineurs à Rome. Voici les principales :

A. Œuvres éditées. — *Trattato delle tre vie della meditazione e stati della santa contemplazione,* Roma, 1654, 1664 et 1742. C'est l'ouvrage théorique principal. — *Canti Spirituali* ou *Il Corso dell'anima,* Roma, 1654 et 1664. Œuvre poétique, où est chantée l'ascension de l'âme depuis la conversion jusqu'à l'amour unitif et mystique. — *Camino interno dell'anima,* Roma, 1664. Explication en prose des strophes de l'ouvrage précédent. — *Settenarii Sacri,* Roma, 1666. Sept séries de méditations, chacune pour sept jours.

B. Œuvres inédites. — *La vita e conforto dell' anima.* Ce sont trente-huit longues méditations sur la vie de Jésus, principalement sur la Passion. — *Documenti ad un rettore di seminario.* Contient des conseils pour la formation de jeunes séminaristes. — *Istruzioni ad un sacerdote e curato.* Comprend des règles de perfection pour un prêtre chargé du saint ministère. — *Lettera sopra la contemplazione e suoi effetti.* — *Narrazione sopra alcuni inganni dei servi di Dio.* Parle de quelques grands dangers et illusions qui menacent les âmes contemplatives. — *Lettera sopra l'eccellenza della povertà.* — *Lettera sopra l'amore di Dio ed alcuni suoi stati.* Décrit l'amour de Dieu et la plupart des états d'union mystique. — *Documenti spirituali ad una religiosa di santa Chiara sulla perfezione religiosa.* Résumé de la perfection qui convient à des religieuses contemplatives. — *Documenti ad un religioso di santo Francesco sulla perfezione religiosa.* Trace les règles à suivre pour devenir un parfait religieux. — *I discorsi della Passione di N. S. Gesù Cristo.* Vingt-huit chapitres ou méditations sur la

Passion du Sauveur. — *Le grandezze delle misericordie di Dio.* Autobiographie où l'auteur décrit les grâces reçues de Dieu, depuis l'enfance jusqu'au 15 août 1665; très importante au point de vue mystique. — *Esemplare del Cristiano.* Vie de Notre-Seigneur avec belles applications morales et spirituelles; imprimée, elle formerait deux gros volumes in-8°. — *Lettera sopra tre gradi particolari di contemplazione.* — *Li stati dell'anima.* Décrit la vie contemplative, les degrés de la contemplation, les extases, visions et révélations, la double voie qui conduit à la contemplation infuse, les ornements des âmes mystiques ou les sept dons du Saint-Esprit, enfin les dangers et tentations auxquels les âmes contemplatives sont exposées.

III. **Doctrine.** — Les œuvres du Bienheureux Charles révèlent une très grande expérience des voies de la perfection, en particulier des phénomènes mystiques; elles ont un caractère pratique et revêtent un style simple et affectif.

Parmi les moyens de perfection, il conseille spécialement l'usage fréquent de la confession sacramentelle, la communion quotidienne, la dévotion à l'Eucharistie, à la Passion et à la Très Sainte Vierge, le recueillement, l'usage des oraisons jaculatoires, la lecture spirituelle et la direction spirituelle; il insiste beaucoup sur l'esprit d'oraison.

Il décrit très bien les purifications passives et enseigne une double contemplation : l'une acquise, l'autre infuse. Celle-ci, comme acte de l'intelligence, est une certaine vision de l'essence divine; mais elle est surtout amour infus et jouissance surnaturelle de Dieu présent dans l'âme. Les visions, révélations et extases sont des phénomènes extraordinaires qu'il ne faut point désirer; le Bienheureux donne des critères précis pour discerner dans ce domaine les phénomènes divins de leurs contrefaçons humaines ou diaboliques. A différentes reprises, il met les âmes mystiques en garde contre les illusions et tentations auxquelles elles sont sujettes.

La contemplation infuse est un don gratuit; cependant Dieu l'accorde aux âmes bien disposées qui la demandent avec instance (*Li stati dell'anima : Come si acquista questo amore*). Les conditions requises pour la recevoir sont le détachement des créatures, la parfaite conformité à la volonté divine, un ardent amour de Dieu, la persévérance dans l'oraison, un vif désir de l'union mystique. Dans la voie unitive, l'ascèse a sa part; c'est elle qui conduit à la partie plus élevée, qui est la contemplation infuse (*Trattato delle tre vie,* Roma, 1742, p. 27). Souvent dans ses œuvres, Charles de Sezze propose la contemplation mystique comme le sommet de la vie spirituelle; il engage toutes les âmes à y tendre sans relâche.

Antonio-Maria da Vicenza, O. F. M., *Vita del beato Carlo da Sezze,* Venezia, 1881. — P. Léon [Patrem], O. F. M., *L'Auréole Séraphique,* Paris, [1883], II, 60-65. — B. Spila, O. F. M., *Memorie storiche della Provincia Riformata Romana,* I, Roma, 1890, 232-41, 523-28. — J. Heerinckx, O. F. M., *Les écrits du Bienheureux Charles de Sezze,* dans *Archivum Franciscanum Historicum,* 1935, p. 324-344.

† Jacques Heerinckx, O. F. M.

5. — **CHARLES-JOSEPH DE SAINTE-JEANNE**, carme déchaussé (1717-1783). — Né le 15 février 1717, à Louvain, Jean Laurent Rombauts fit profession au monastère de cette même ville le 10 décembre 1737. Homme pieux, très attaché à l'oraison et au recueillement, il fit éditer à Bruges, en 1780, deux opuscules rédigés en flamand : *L'Art de bien vivre; L'Art de bien mourir.* Il mourut à Bruxelles le 22 janvier 1783.

Barthélémy de Saint-Ange, *Collectio Script. Excalc.,* Savone, 1884, t. II, p. 207.

P. Jean-Marie de l'Enfant-Jésus, O. C. D.

CHARMANS (Bruno), bénédictin (1619-1680). — Né à Gladbach en 1619, Bruno Charmans entre en 1638 au monastère de sa ville natale. Il était en 1642 nommé prieur et le 16 octobre 1659 devenait abbé de Gladbach. Il mourut le 28 octobre 1680. Sous son gouvernement, l'abbaye fut rebâtie et la bibliothèque reçut un grand accroissement. Son livre, *Enchiridion pietatis benedictinae,* Coloniae, 1661, joint à une science profonde une grande piété.

E. Brasse, *Geschichte der Stadt und Ablei Gladbach,* Gladbach, 1922, t. II, p. 137-156.

Paulus Volk.

CHARTONNET (Antoine - François), chanoine régulier de Sainte-Geneviève. — Né vers le milieu du XVIIe siècle et entré de bonne heure dans la congrégation des Chanoines réguliers, Antoine-François Chartonnet y occupa des postes importants, fut maître des novices, à l'abbaye de Sainte-Geneviève, prieur de Saint-Vincent de Senlis, visiteur de la Congrégation de France. Il mourut en 1729.

Il est l'auteur de la *Vie du R. P. Charles Faure,* Paris, 1698, pour laquelle il a utilisé les papiers du P. Lallemant († 1673) : livre capital pour l'histoire de la spiritualité des chanoines réguliers de la Congrégation de France, dont le P. Faure avait été le premier supérieur général. C'est lui aussi qui a édité les *Œuvres spirituelles* du P. Lallemant, Paris, 1710, réédité et modernisé le *Directoire des Novices* du P. Faure, Paris, 1711.

Le P. Chartonnet a écrit quelques ouvrages spirituels. Les *Méditations sur les plus importantes vertus chrétiennes et les principaux devoirs de la vie religieuse,* Paris, Foucault, 1692, et Estienne, 1716, renferment des méditations pour la retraite de vêture, pour la retraite d'un jour chaque mois, pour la retraite de profession, pour la retraite de trois jours qui se fait de temps en temps pour examiner sa vocation.

Les *Considérations sur les devoirs des personnes qui sont engagées par leur état à servir les malades dans les hôpitaux,* Paris, E. Couterot, 1694 et 1695, et U. Coustellier, 1703, comprennent un exposé des devoirs des infirmières et des exhortations à faire aux malades. Ce livre a été composé à la demande du Vénérable Bénigne Joly († 1694); Chartonnet, dans la préface, déclare qu'il a été engagé à l'écrire par « un homme de grande piété » qui « lui communiqua ses vues, lui disposa la matière, lui fournit la plus grande partie des idées, de sorte que c'est plus son ouvrage que celui de l'auteur même ». Les *Exhortations aux malades et aux mourants* sont extraites d'un « opuscule d'environ cent pages » recueilli par la sœur Jeanne Barrois, religieuse hospitalière de Notre-Dame de la Charité de Dijon, à la suite des conférences de Bénigne Joly à la communauté; Chartonnet les a retouchées avant de les publier. L'édition des *Considérations,* Paris, chez les

frères Estienne, 1759, renferme en outre : *Sentiments de piété tirés de l'Ecriture Sainte pour se disposer à bien mourir* (p. 253-278), puis une lettre à une religieuse infirme sur les maladies, datée du 27 janvier 1682 (p. 279-328). Les *Considérations* et les *Exhortations* ont été reproduites sans nom d'auteur dans les *Œuvres spirituelles* de Mgr de Chaffoy, Besançon, 1857, t. III, p. 463-553.

A signaler encore les *Sentiments qu'il faut inspirer à ceux qui s'engagent dans la profession religieuse*, Paris, Langlois, 1692, et Estienne, 1710; enfin *Méthode et pratique des principaux exercices de piété*, Paris, Estienne, 1710, sur la prière en général, l'oraison mentale, l'examen, la direction.

P. Féret, *L'abbaye de Sainte-Geneviève et la Congrégation de France*, Paris, 1883. — *Catalogue des manuscrits de la bibliothèque Sainte-Geneviève*, Paris, 1896 (voir la table au mot Chartonnet). — E. Bavard, *Vie du Vénérable Bénigne Joly*, Dijon, E. Jobard, 1892, p. 354 et sv., 432 et sv. (conférences du Vénérable aux religieuses de l'hôpital). — Chartonnet composa (1694), à la demande de l'abbé de Saint-Acheul d'Amiens, l'éloge du Fr. Merchan, son ancien novice ; ce manuscrit se trouve à la Bibliotèque Municipale d'Amiens, cote 470.

André Rayez et Joseph Dargent.

CHARTREUX. — I. *Le fondateur, saint Bruno.* — II. *L'ordre cartusien.* — III. *Travaux des chartreux sur la spiritualité.*

I. — LE FONDATEUR, SAINT BRUNO.

1. *Vie.* — 2. *Physionomie spirituelle.* — 3. *Ecrits.*

1. Vie. — S. Bruno n'a point eu de biographe contemporain de sa vie. Si les grandes lignes de son existence sont faciles à établir, à l'aide des multiples allusions qui se trouvent dans les documents de l'époque, nous devons avouer que, dans sa vie, bien des points restent obscurs. Né à Cologne, vers 1030, très probablement de la noble famille des Hartenfaust, Bruno vint jeune en France achever ses études. On ne sait à quelle date. A Reims notamment, à l'école du chapitre, il suivit le cycle ordinaire des études avec tant de succès qu'il y devint maître à son tour. Nommé chanoine de Saint-Cunibert de Cologne et de l'église métropolitaine de Reims, il acquit, comme écolâtre de cette dernière ville, un renom de science et de piété qui lui attira de nombreux disciples, dont plusieurs devinrent célèbres, comme Anselme de Laon, S. Hugues, évêque de Grenoble, et le Bx. Urbain II. Guibert de Nogent le regardait comme le professeur le plus réputé de son temps (*De vita sua*, lib. 1, cp. 11, PL., 156, 853). Cet enseignement dura une vingtaine d'années.

Sa nomination comme chancelier de Reims, en février ou mars 1075, en augmentant son influence, allait amener l'épreuve qui révéla son caractère. Dès l'année suivante, pour obéir au pape, Bruno entrait en conflit avec l'archevêque Manassès, simoniaque notoire contre lequel Grégoire VII — on était en pleine lutte des Investitures — venait de prendre parti au concile de Clermont (7 août 1076). D'accord avec le légat Hugues de Die, Bruno ne craignit pas de dénoncer au concile d'Autun de 1077, Manassès, parent du roi de France, comme indigne de sa charge. Le chancelier y perdit charge et biens et dut se réfugier auprès du comte Ebal de Roucy.

Il ne put rentrer en possession de sa fortune que lorsqu'eût été entièrement exécutée la sentence de déposition portée par Grégoire VII contre Manassès, le 27 décembre 1080; ce qui ne se fit ni aussitôt ni sans mal. Le prélat simoniaque réussit à se maintenir encore un certain temps par la force sur le siège de Reims, d'où enfin ses propres diocésains finirent par le chasser. Le chapitre de Reims ne put procéder avant la fin de 1082 ou le début de 1083 à l'élection du successeur de Manassès, prescrite par Grégoire VII, puisque Elinald, évêque de Laon, se fit nommer administrateur du diocèse de Reims par Philippe Ier, roi de France, et en exerça les fonctions pendant deux années (Guibert, *De vita sua*, l. 1, cp. 11; l. 3, cp. 2).

Quand le chapitre métropolitain crut enfin pouvoir procéder à l'élection, et qu'il fut sur le point de nommer Bruno archevêque (Tit. 52, PL., 152, 570 A), celui-ci, qui avait fait en 1077 le vœu d'abandonner le siècle dès qu'il le pourrait (*Lettre à Raoul*, PL., 152, 422 C), quitta Reims avec quelques compagnons. Ensemble ils cherchèrent un lieu propre à la vie érémitique (Guigues I, *Vita S. Hugonis...*, PL., 153, 769). S. Robert, qu'ils allèrent très probablement consulter (Mabillon, *Ann. O. S. B.*, t. V, l. 66, n° 63 et 66), leur offrit de faire un essai dans un territoire appelé Sèche-Fontaine. Cette solitude, à deux lieues du vallon de Molesmes, plut à Pierre et à Lambert, qui s'y fixèrent et y édifièrent dans la suite une petite église, consacrée entre 1085 et 1090 par l'évêque de Langres en l'honneur de la T. S. Vierge et de S. Étienne (*1er Cart. de Molesmes*, p. 78, n° 142 de l'invent. des Cart. de Bourgogne; et surtout parchemin 17. H. 304, du début du XIIe siècle, conservés aux Archives de la Côte-d'Or).

Bruno ne dut pas trouver Sèche-Fontaine assez solitaire. (Les documents précités disent que « peu après » la donation de ce lieu à S. Robert et à ses moines, il y existait déjà une église et une petite colonie de frères.) Aussi, malgré les relations d'étroite amitié renouées ou nouvellement contractées avec les religieux de Molesmes (Tit. 40; PL., 152, 567), il alla chercher ailleurs.

En affirmant que saint Bruno aurait fait dès 1081 un essai de vie érémitique à Sèche-Fontaine, H. Löbbel (*Der Stifter des Carthäuser Ordens...*, Münster i. W., 1899) montre qu'il n'a connu que le texte de la p. 78 du Cart. de Molesmes, et encore, à travers une copie fautive reproduite par Mabillon *l. c.*, n° 66). Comme la plupart des biographes de S. Bruno, il semble ignorer l'existence d'un récit sur parchemin (430 × 332) des origines de Sèche-Fontaine (dont le récit du cartulaire ne semble être qu'une copie peu soignée et inachevée) où il n'est pas question d'un essai de vie érémitique fait par Bruno en ce lieu. On y lit simplement ceci :

« Anno dominice incarnationis MLXXXIo... Post aliquantulum vero temporis... Deinde pauco post tempore, duo clerici Petrus et Lambertus, qui cum magistro Brunone seculo renuntiaverant, et ei per aliquod tempus adheserant, in supra dicto loco ecclesiam domosque laude et consilio Molisnensis ecclesie edificaverunt ».

Tracy est resté à ce sujet sur une plus juste réserve (*Vie de Saint Bruno*, Paris, 1785, p. 27-32; il confond malheureusement les deux documents précités).

Au début de 1084, S. Bruno, avec les six compagnons qui lui restaient, se présenta à S. Hugues, évêque de Grenoble, et lui demanda un lieu parfaitement adapté à la vie érémitique, vainement cherché jusqu'alors. S. Hugues les conduisit dans un endroit

désert des montagnes de Chartreuse, qui lui avait été désigné dans un songe prophétique (Guigues I, *Vita S. Hugonis Gratianopol.*, cp. 3, n° 11, PL., 153, 769-770).

A la fin de 1089 ou au début de 1090 (cf. H. Löbbel, *o. c.*, p. 133-134), le pape Urbain II, désireux de profiter des conseils de son ancien maître, appelait à Rome Bruno « pro conciliis proxime celebrandis ». Inconsolables du départ de leur père, ses religieux ne tardèrent pas à l'y rejoindre, sous la conduite de Landuin de Lucques qu'il leur avait laissé pour supérieur.

Le pape, grand ami des moines, l'ayant été lui-même à Cluny, n'avait pas voulu ruiner l'œuvre commencée. Lorsqu'il s'aperçut qu'en enlevant le tuteur, il avait arraché la plante délicate qui n'avait pas encore eu le temps de s'enraciner, il tint à honneur de la replanter de sa propre main. Par son ordre, une partie des religieux reprit, avec Landuin, le chemin du Dauphiné, placés dorénavant, avec toutes les possessions, sous la protection spéciale du Siège apostolique. Mais voulant garder Bruno auprès de lui en Italie, il lui offrit d'abord le siège archiépiscopal de Reggio (1090). Bruno finit par obtenir du pape de profiter des pérégrinations de la cour pontificale dans le sud de la péninsule, pour y chercher, pour lui et les religieux restés avec lui, une solitude qui convint à leur vocation. Il la découvrit en Calabre, dans les états du comte Roger, au lieu appelé La Torre. Il y établit les siens, en leur donnant le Bx. Lanuin pour supérieur. Il s'y retira lui-même dès qu'il en eut la permission. On ne sait au juste l'époque.

Dès 1091, vers le mois de mars, par un bref écrit de Bénévent, Urbain II permettait à Bruno de fixer sa résidence, dans une solitude relative, aux Thermes de Dioclétien (Tromby, *Storia...*, t. 2, app. 1, p. LX; Pflugk-Hartung, *Acta pont. rom. inedita*, Stuttgart, 1884, t. 2, p. 148, n° 2182; Jaffé-Wattenbach, n° 5443). On croit communément que, tout en se réservant d'appeler Bruno près de sa personne quand il le jugerait utile, le pape lui accorda bientôt de rejoindre les siens dans leur solitude de Calabre. Quoi qu'il en soit de cette opinion, le passage d'Urbain II en France en 1095 libéra entièrement Bruno des soucis terrestres. Il put désormais vivre de Dieu seul et pour Dieu seul dans le désert de Ste-Marie de la Tour. C'est là qu'il mourut, âgé d'environ 70 ans, le 6 octobre 1101, entouré du Bx Lanuin et de 32 de ses fils.

2. Physionomie spirituelle. — Le trait le plus caractéristique de la physionomie spirituelle de S. Bruno, c'est *la simplicité*, entendue dans le sens d'unité et d'absence de complication dans une âme exclusivement éprise de Dieu. A un degré aigu, S. Bruno a éprouvé la nostalgie du divin; il a traversé le monde, allégé de tout ce qui encombre, allant droit au but, son seul désir fixé en Dieu.

Lorsqu'il était encore élève à Reims, le jeune Bruno avait composé une courte élégie *De contemptu mundi*. On y voit en germe les sentiments qui lui firent plus tard tout quitter, pour acheter la liberté de ne plus penser qu'à Dieu (PL., 152, 38 B).

Les éloges funèbres provenant des églises et des monastères — le rouleau de S. Bruno est particulièrement abondant — qui ont paru pour la première fois dans la Vie de S. Bruno éditée à Bâle vers 1515 (publiés à nouveau dans AS., 6 octobre, et PL., 152, 555-606; cf. L. Delisle, *Rouleaux des morts du IXe au XVe siècle*, Paris, 1866, p. 155-162) nous apprennent de façon diverse — car tout n'est pas d'égale valeur dans cette littérature édifiante — les impressions qu'avait faites sur l'âme de ses contemporains la personnalité de S. Bruno. On s'aperçoit très vite que ceux qui avaient connu de près Bruno avaient été surtout frappés par la simplicité de son regard spirituel, par l'unité de sa vie, son détachement complet, son mépris de tout le terrestre. Une des formules les plus heureuses est celle du titre 126 du monastère de Saint-Waast d'Arras : « Sic Pater, o Bruno, capis Unum, captus ab Uno ». (Cf. Titres 17, 52, 55, 61, 68, 135). Le moine Gaubert de Saint-Quentin de Beauvais, disait que Bruno « était le seul homme de son temps qui eût renoncé au monde » (Titre 81).

Il est regrettable qu'un récit, dont l'historicité est des plus contestées, ait malencontreusement retenu l'attention des biographes. C'est la fameuse histoire du défunt qui se redresse et s'accuse, et dont on fixerait la date en 1082. Le fait serait-il vrai, il est certain que le dessein de Bruno de rompre avec le siècle est antérieur de plusieurs années. Il remonte au vœu de 1077 (*Lettre à Raoul le Verd*, PL., 152, 422 C). Le sacrifice atteignit les sommets quand Bruno pour obéir au pape, dut quitter la Chartreuse.

La réponse de Dieu, claire, éclatante, nous pouvons la lire, elle aussi, dans l'âme du saint. A celui qui n'avait cherché Dieu que pour Dieu, il fut donné de goûter combien le Seigneur est suave. Le bonheur et la paix dont il est pénétré animent les deux lettres qui nous restent de lui.

La joie rayonnait sur son visage : « il avait toujours un visage de fête », écrivaient les religieux de Calabre, au lendemain de sa mort (PL., 152, 554 B).

Sur ses lèvres, un mot revenait sans cesse : « O Bonitas! », qu'on a appelé « l'alleluia du désert ». C'était la coutume des solitaires anciens d'avoir de ces mots pleins de sens, qui étaient comme la respiration de leurs âmes, et que continuellement ils redisaient. Bruno s'était habitué depuis longtemps à contempler les attributs de Dieu à travers sa bonté. On lit tout au début de son Commentaire sur l'Épître aux Romains : « Divinitas id est Bonitas » (PL., 153, 24 C). On aime à trouver cette habitude dans le fondateur d'un ordre, qui plusieurs siècles avant sainte Marguerite-Marie, se fera le propagateur de la dévotion du Sacré-Cœur (cf. *Mois du Sacré-Cœur par d'anciens auteurs chartreux*, par Dom Cyprien Boutrais, 3e édit., Toulouse, 1886).

3. Écrits. — Il nous reste de S. Bruno :

1° une élégie *De contemptu mundi*, publiée par Petreius, *Bibliotheca Carthusiana*. Écrite par le saint au temps de ses études, elle déplore l'aveuglement des hommes qui oublient les fins dernières, et exalte le bonheur de celui qui n'aspire qu'aux joies célestes.

2° Deux œuvres didactiques : *Expositio in omnes psalmos davidicos*, Paris, 1509; *Expositio in omnes Epistolas B. Pauli Apostoli*, Paris, 1509. Rééditées par Josse Badius, Paris, 1524; par Petreius, Cologne, 1611; Montreuil, 1891-1892; PL. 152 et 153.

Le premier de ces commentaires date très probablement de l'époque de l'enseignement de saint Bruno à Reims, où il s'était acquis une grande réputation comme commentateur du Psautier (Doctus psalmista, Tit. 107. — In psalterio... luculentissimus, Tit. 173). Le second commentaire semble n'avoir été composé — ou achevé — qu'en Calabre. On y trouve en effet (*Col.*, cp. 2, v. 5. PL., 153, 384 B) une

allusion à S. Nicolas qui semble n'avoir pu être faite qu'après 1087, date à laquelle ce saint commença à devenir très célèbre (Cf. Lettre de Bruno à Raoul, PL., 152, 423, C). Le long intervalle de temps qui sépare les dates de composition de ces deux œuvres semble suffire à expliquer les divergences de style et de pensée qu'on y trouve. Il ne semble pas qu'il soit nécessaire de recourir à l'hypothèse que suggère Landgraf (*Collectanea Franciscana*, t. VIII, fasc. 4, Assise, 1938).

3° Deux lettres, l'une à Raoul le Verd (vers 1097), pour lui rappeler l'obligation d'accomplir le vœu qu'ils avaient fait ensemble (1077) d'embrasser la vie religieuse (AS., 6 octobre, Commentarius praevius, n° 683-689; PL., 152, 420-423; *Rev. Bened.*, 1939, p. 264-270, éd. A. Wilmart). Tendre et affectueuse pour le prévôt de Reims, l'ami de toujours, elle nous livre les traits les plus caractéristiques et les plus authentiques de l'appel à la vie cartusienne. Raoul eut le courage, sinon de rejoindre en Calabre son saint ami, du moins de prendre l'habit au monastère de S.-Rémi, d'où il fut appelé bientôt (1106) au siège métropolitain de Reims.

Bruno avait écrit d'autres lettres à Raoul que nous ne possédons plus. D. Autore note art. *Chartreux*, col. 2278, dans le DTC., que dans le *Dictionnaire des Manuscrits* de Migne (t. II, col. 850) est signalée l'existence à Milan, à la Bibliothèque ambrosienne, de manuscrits renfermant : « Vita et epistolæ ad Radulfum ». En fait, c'est une faute d'impression de Montfaucon, reproduite par Migne qui a fait mettre le pluriel pour le singulier. Le catalogue le plus récent de la Bibliothèque de la Brera est également fautif. Il signale trois lettres de S. Bruno, dans un ms du XIVe siècle provenant de la chartreuse de Pavie. La seconde, seule, est de lui et c'est la lettre à Raoul que nous connaissons.

L'autre lettre est adressée aux Frères de Chartreuse (AS., 6 octobre, Commentarius praevius, n° 679-682; PL., 152, 418-419). Tromby la date du 8 septembre 1099; H. Löbbel, de 1100. Bruno très affectueusement dit à ses fils de la Grande-Chartreuse la joie que lui causent l'inflexible rigueur de leur discipline religieuse, l'obéissance des frères laïcs. Il aurait voulu retenir auprès de lui leur prieur Landuin à cause de ses[1] infirmités : mais celui-ci ne peut se passer d'eux. Il faudra qu'à son retour, ils lui viennent en aide et qu'au besoin ils l'obligent à prendre les soulagements nécessaires. « Il faut blâmer un confrère qui préfère sacrifier sa santé et sa vie plutôt que de diminuer quelque chose de la rigueur de l'observance. »

4° Une profession de foi. Comme nous l'apprend la lettre circulaire confiée au rolliger par les religieux de Calabre (PL., 152, 554), S. Bruno, sentant qu'il allait mourir, réunit ses fils autour de lui, et après leur avoir résumé sa vie, fit sa profession de foi. Le texte fut transcrit à la fin du martyrologe dont les religieux se servaient. C'est de ce volume retrouvé lors de la récupération de la maison de Calabre, au début du XVIe siècle, qu'a été pris le texte que donnent Surianus, *Vita sancti Brunonis*, Bruxelles, 1639, p. 254, et Mabillon, *Vetera Analecta*, t. 4, p. 400-401, Paris, 1685 (PL., 154, 571). Trois dogmes y sont particulièrement mis en relief : la T. S. Trinité, l'Eucharistie, la Virginité perpétuelle de Marie. La lettre circulaire ne cite intégralement que la partie relative à l'Eucharistie.

1. Le contexte semble indiquer qu'il s'agit des infirmités de Landuin et qu'il faut lire « infirmitates suas », avec Tromby et Le Couteulx; Surianus et les Bollandistes ont lu « infirmitates nostras » (PL., 152, 419 B).

Des sermons lui ont été attribués. Bruno a beaucoup prêché : « Multos sermones faciebat per regiones » (Tit. 166). Les *Opera omnia* publiées par Josse Badius renfermaient une série de sermons, d'après un manuscrit confié à l'imprimeur par le R. P. Bibauce et qui se trouve encore aux archives de la Grande Chartreuse, Petreius les réédite à Cologne, 1611, d'après d'autres manuscrits. En 1651, un moine du Mont-Cassin, Marchesi, les publie à nouveau, mais sous le nom de S. Bruno d'Asti évêque de Segni. La critique moderne a ratifié ce jugement. Migne a publié le sermon *De contemptu divitiarum* (PL., 153, 565-570) comme étant du fondateur de la Chartreuse : c'est le dernier des éditions de Badius et de Petreius. H. Löbbel plus sévère reconnait dans ce sermon le style de l'évêque de Segni (*o. c.*, p. 192-193).

Quant à la Préface de la Très Sainte Vierge que certains ont attribuée à S. Bruno, elle n'est ni de lui, ni d'Urbain II. Elle se trouve intégralement dans deux sacramentaires du IXe siècle, provenant l'un de Saint-Rémi de Reims et l'autre de Saint-Pierre de Corbie, où elle figure comme préface de l'Assomption, mais avec des longueurs que ne comporte plus la préface actuelle. Le rôle de saint Bruno a été tout au plus de la dégager de ce qui alourdissait sa rédaction ancienne et d'en conseiller la diffusion à Urbain II. C'est ainsi, semble-t-il, qu'il faut interpréter le témoignage d'Antoine Beuterius (rappelé par Surianus, *Vita sancti Brunonis*, p. 396) qui attribue la composition de la préface à un chartreux et sa diffusion à l'autorité d'Urbain II, au concile de Plaisance (Cf. D. Amand Degand, *Le culte marial dans la liturgie cartusienne*, ms. E. 2 de la Grande-Chartreuse).

II. — L'ORDRE CARTUSIEN.

1. *Physionomie propre.* — 2. *Esprit.* — 3. *Spiritualité.*

1. — PHYSIONOMIE PROPRE.

A. *Les moines chartreux.* — B. *Les convers.* — C. *Les moniales.*

A. LES MOINES CHARTREUX. — a. La vie solitaire cartusienne. — Des différentes formes de vie monastique qui existaient avant lui, Bruno ne s'attacha à aucune : ni à celle des ermites complètement indépendants, ni à celle des cénobites qui suivent en tout la vie commune, ni à celle des anachorètes, qui, avant de mener la vie solitaire, se forment d'abord dans un monastère. Il inaugura une quatrième façon de vivre au désert. La nouveauté consistait en ce qu'une part prédominante de vie solitaire s'y trouvait unie à un minimum suffisant de vie cénobitique pour faire bénéficier l'ermite chartreux des avantages les plus appréciés de la vie commune, sans nuire à sa solitude. Cet idéal où la vie cénobitique s'unit à la vie érémitique, non seulement sans lui porter essentiellement atteinte, mais encore pour en supprimer les dangers, a cet autre avantage qu'il n'oblige pas de passer par un monastère pour s'y former aux vertus nécessaires au solitaire. L'aspirant à la vie érémitique peut entrer directement au désert cartusien en quittant le monde, il y trouvera une formation complète, à la fois active — au sens ancien du mot — et contemplative, et les occasions utiles à l'exercice des vertus propres tant au cénobite qu'à l'ermite. C'est ce qui fait dire à Guillaume d'Ivrée, dans son traité : *De origine et veritate perfectae religionis*, écrit au début du XIVe siècle : « Parce que la vie érémitique... était la plus belle

portion de la religion chrétienne, étant celle qui paraissait approcher le plus près des cieux, la miséricordieuse bonté divine n'a pas permis qu'elle disparût de son Église, et son admirable Sagesse a tenu à la ressusciter, en lui donnant même une forme plus utile, plus convenable, plus parfaite qu'elle n'avait eue dans les premiers temps. Et c'est pourquoi la divine Miséricorde a choisi l'ordre cartusien, en qui, par qui, et sous [l'influence de] qui, tant la vie cénobitique que la vie érémitique ont été ramenées à leur pureté d'origine... La vie cartusienne, quoiqu'elle doive être jugée érémitique en raison de la place prépondérante et de la dignité plus grande de l'élément érémitique, est composée de vie solitaire et de vie commune. »

Nous préférons, pour caractériser la vie cartusienne, le terme de *vie érémitique* qui en désigne bien l'élément principal, à celui de *vie mixte* qui ne dit point la prédominance d'un élément sur l'autre. Les contemporains généralement ont appelé ermites les premiers habitants du désert de Chartreuse (Chorier, *Histoire générale de Dauphiné*, t. II, p. 16, Grenoble, 1672) et c'est ainsi qu'Innocent II les nomme dans l'approbation des *Coutumes* (1133).

En cela saint Bruno n'a été strictement ni un réformateur, ni un continuateur, il a été, pour une très grande part, créateur.

b. Influence du fondateur. — Une chose parait certaine, c'est que les 6 années que Bruno passa dans le petit ermitage de N.-D. de Casalibus, en Dauphiné, furent insuffisantes pour établir un modus vivendi définitif. On dut expérimenter, chercher la formule de vie érémitique qu'on désirait mener.

On peut considérer comme une expérimentation de ce genre l'habitation des cellules par deux moines; usage que saint Bruno autorisa avant 1090, mais que Landuin ne rétablit pas à son retour de Rome, ni Bruno en Calabre. Guigues I nous dit, en effet, dans son histoire de saint Hugues (PL., 153, 770, B) à propos d'une anecdote relative au séjour de Bruno à la Grande Chartreuse : « Bini quippe tunc per singulas inhabitabant cellas apud Magistrum Brunonem ». Le Couteulx y voit une nécessité née du petit nombre de cellules et de l'affluence des vocations. Quoi qu'il en soit, il y eut là en fait un essai d'acclimatation en Occident d'un usage traditionnel dans les laures d'Orient (Cf. D. Besse, *Moines d'Orient*, Paris, 1900, p. 26). On lit dans le *Dict. des Ordres religieux*, tiré d'Hélyot, art. *Chartreux* : « Ils logèrent d'abord deux à deux dans chaque cellule comme ils croyaient qu'en avaient usé les anciens solitaires d'Orient. » C'est à peu près ce qu'avait écrit Dom Blomevenna († 1536) dans le passage de sa Vie de saint Bruno cité par les Bollandistes (PL., 152, 287).

Bien qu'on ne voulût rien fixer de définitif sans l'avoir expérimenté, une certaine organisation religieuse existait dès cette époque. En effet, dans la charte de rétrocession datée du 15 octobre 1090, par laquelle Séguin rendait aux chartreux leurs possessions du Dauphiné il donne à Bruno le titre de prieur : « eisdem Fratribus, ut ibidem remanerent a Priore eorum Brunone plurimum confortatis,... donum quod nobis praedictus Bruno fecerat... reliqui ».

La ponctuation défectueuse introduite dans le texte de cette charte par plusieurs (v. g., PL., 152, 323) a fait croire que S. Bruno était allé à la Chaise-Dieu pour faire, en présence du chapitre de cette abbaye, la renonciation à ses possessions du Dauphiné. La meilleure ponctuation est celle des Bollandistes, qui reproduisent un texte revu par Dom Morkens sur l'original (A. S., 6 oct. Comm. praev., n° 530).

On constate également que dès l'année suivante, au lendemain de la nouvelle fondation de Calabre, après laquelle il dut retourner pour un temps encore à la cour pontificale, Bruno est considéré comme fondateur d'un institut nouveau. On lit, en effet, dans le bref (cité par Tromby, t. II, App. I, p. LX) que lui adressa Urbain II, de Bénévent, en 1091, la troisième année de son pontificat : « Cher fils Bruno, qui demeurez auprès de Notre Personne, travaillant à la préparation des conciles qui doivent être célébrés prochainement, vous Nous avez dit que, conformément aux exigences *de l'Institut que vous avez fondé*, vous ne devez habiter que dans les endroits solitaires et déserts, non dans les camps et les centres populeux. Voulant donc dans Notre paternelle sollicitude exaucer vos désirs... Nous concédons à votre Paternité... l'église et le titre de Saint-Cyriaque aux Thermes de Dioclétien... »

Dans un autre bref de la même année (conservé par Tutini, *Storia della Sacra Religione Certosina*, p. 12), où Urbain confirme l'élection faite par les Frères de Chartreuse, de Landuin comme prieur, et déclare approuver d'avance tout ce qu'il leur paraîtra utile de statuer, on lit cette adresse : « Urbain évêque, serviteur des serviteurs de Dieu, à Nos chers fils Bruno, Landuin et les autres frères, salut et bénédiction apostolique » (Jaffé-Wattenbach, n° 5444). Le bref étant adressé aux chartreux du Dauphiné, quelle raison avait Urbain II d'y saluer, en tout premier lieu, Bruno qui résidait alors à Rome, sinon qu'il le considérait comme le supérieur dont dépendait le prieur de l'ermitage de Chartreuse.

De leur côté Landuin et ses frères considéraient toujours Bruno comme leur supérieur. En effet, bien qu'Urbain II leur eût donné carte blanche pour rédiger des statuts nouveaux, ils ne firent aucune réglementation nouvelle sans prendre l'avis de leur saint fondateur. Non seulement ils le consultèrent par lettres, mais encore tant Hugues de Grenoble que Landuin se rendirent personnellement en Calabre pour visiter Bruno. C'est en y retournant pour la seconde fois en 1099 que le prieur de Chartreuse fut arrêté par les partisans de l'antipape Guibert. « Comme Landuin lit-on dans la chronique *Laudemus*, qui est probablement de la 2e moitié du XIIe siècle, se rendait près de Maître Bruno, qu'il reconnaissait toujours pour supérieur et prieur majeur de Chartreuse (al. des chartreux), comme on peut le conclure manifestement de certaines lettres de Maître Bruno[1], que l'on conserve actuellement à la maison de Chartreuse dans le volume dont il est parlé plus haut [le *Cartulaire* de la Grande Chartreuse], il tomba entre les mains du schismatique Guibert... ».

De ces entretiens ou de ces lettres il serait même sorti des ordonnances précises, concernant principalement l'avenir. Au nombre de 21, elles ont été publiées par Tromby, t. II, App. 2, p. LXXIV, sous le titre : *Ordinationes quae vulgo sub nomine S. Brunonis et Landuini circumferuntur*. Quoi qu'il en soit de leur

1. Cette précision est donnée par le ms. du Mont-Dieu cité par Le Couteulx... et la recension de la chronique *Quoniam* incluse dans le *Speculum Cartusianum*. Cf. Vilmart. *La Chronique des premiers Chartreux*, dans *Revue Mabillon*, mars 1926.

authenticité, un document certain de la fin de 1101 ou du début de 1102, nous en dit long sur ce dont la Grande-Chartreuse a été redevable à Bruno de 1084 à 1101. C'est l'éloge funèbre composé par les « Frères de Chartreuse » quand le rolliger vint leur faire connaître la mort du saint. Landuin était mort depuis près de deux ans et Pierre de Béthune était alors prieur de Chartreuse. « Et nous, Frères de Chartreuse, désolés plus misérablement que personne de la perte de notre très tendre Père Bruno, homme extrêmement illustre, que ferons-nous pour sa sainte et chère âme? Nous ne pouvons le définir. Le mérite de ses bienfaits envers nous dépasse tous nos moyens et capacités. C'est pourquoi, comme pour notre unique père et supérieur, nous prierons maintenant et sans jamais cesser, et comme des fils nous ferons pour son âme tout ce que la coutume s'est introduite chez nous de faire pour les défunts en fait de messes et d'exercices spirituels » (Tit. 12; PL., 152, 559).

L'influence de Bruno dans l'organisation progressive de la vie cartusienne en Dauphiné est donc plus importante qu'elle n'apparaît à première vue, puisqu'elle s'étend sur 17 années, de 1084 à 1101. Ce fait appuie la tradition constante de l'ordre selon laquelle Guigues I n'aurait fait, en 1127, que mettre par écrit les usages primitivement introduits, soit directement par saint Bruno lui-même, soit par Landuin sous sa direction. Guigues, du reste, semble bien le dire dans le prologue de ses *Coutumes :* c'est l'évêque de Grenoble, y est-il écrit, qui l'obligea à rédiger ce premier coutumier officiel de l'ermitage de Chartreuse. Il avoue avoir longtemps tardé, n'en voyant pas la nécessité et ne se reconnaissant ni le mérite, ni la capacité qu'exigeait un pareil travail. Du reste, « le titre (*Consuetudines Domus Cartusiae*) explique tout l'ouvrage. Guigues ne dit pas ce qu'il veut qu'on fasse; il met par écrit ce qui s'est pratiqué jusqu'alors. Il n'est donc point législateur, il est témoin, il constate; aussi la formule qui revient le plus souvent sous sa plume est : « hoc agere consuevimus ». Quel est donc le premier auteur des usages cartusiens? C'est saint Bruno lui-même » (*La Grande Chartreuse par un Chartreux*, Grenoble, 1930, p. 41).

Cette conclusion est de tout point conforme au témoignage d'un contemporain de Guigues, Guibert de Nogent († 1124), qui dans son *De vita sua* (l. I, cp. 11; PL., 156, 854-855), a donné une description détaillée des constructions et des usages de l'ermitage de N.-D. de Casalibus, tels qu'ils existaient plusieurs années avant la rédaction des *Coutumes*. Il y affirme explicitement que le modus vivendi des chartreux y était encore ce qu'il avait été au temps de Bruno. Suit une description du désert de Chartreuse, où rien ne manque des traits essentiels à l'ermitage cartusien. Quant au monastère (celui-là même que devait encore visiter saint Bernard en 1123, Odon, abbé de Saint-Rémi de Reims et le cardinal Haimeric, vers 1130, avant que la terrible avalanche de 1132 ne le détruisît) la description qu'il en donne montre qu'il ne différait aucunement de ceux qui s'édifièrent dans la suite. Tout dans cette description, reflète le genre de vie à la fois érémitique et cénobitique qui caractérise les chartreux. Après l'avalanche de 1132, Guigues ne fera que reconstruire sur un plan en tous points analogue le nouveau monastère, en le faisant toutefois bénéficier des avantages du nouvel emplacement : le lieu même où s'élève aujourd'hui la Grande Chartreuse. L'étendue plus grande dont il disposait lui permit d'édifier des cellules ayant chacune trois pièces : une chambre à coucher avec oratoire, une chambre de travail avec table et cheminée, et un atelier. Elles étaient séparées les unes des autres par un espace de 5 coudées.

Le témoignage de Guibert donne une grande valeur à ce qu'écrit dans sa *Disciplina Ordinis Cartusiensis*, p. 11, D. Le Masson, résumant ainsi la tradition de son ordre : « Les enseignements et les exemples du saint étaient pour les premiers disciples comme une règle vivante, qu'ils transmirent de la même façon à leurs successeurs. Nous ne doutons pas qu'elle n'ait été celle-là même que plus tard le R. P. D. Guigues mit par écrit; et nous croyons que rien ne se trouve dans les Coutumes de Guigues qu'il n'ait appris comme de la bouche de saint Bruno par ceux qui l'avaient vu et entendu. » Noter qu'à l'époque où Guigues publia les *Coutumes*, deux des premiers compagnons de saint Bruno, Hugues, dit le chapelain, et Étienne de Die vivaient encore à la Grande Chartreuse.

c. La législation des chartreux. Originalité. — Saint Étienne de Grandmont, en tête de sa Règle (PL., 204, 1135-1138) nous avertit que c'est à l'Évangile que les divers fondateurs sont venus puiser leurs enseignements. Saint Bruno a fait comme les autres. La première des 21 ordonnances qui auraient été composées par lui et Landuin est ainsi conçue :

« C'est le saint Évangile de Notre Seigneur Jésus Christ avec l'interprétation catholique des docteurs de l'Église qui tiendra lieu de règle à tous les chartreux; ce seront aussi les vivants exemples soit de vie monastique, donnés par les pères qui nous ont précédés dans la vie érémitique, soit l'observance (parfaite) des conseils évangéliques, donnés par les patriarches des ordres religieux. »

Guigues, par le prologue et le dernier chapitre des *Coutumes* nous apparaît tout imprégné de cet esprit. Parmi les causes qui lui ont fait remettre la composition de cet ouvrage, il donne en premier lieu celle-ci :

« C'est que nous croyions qu'à peu près tout ce que nous avons coutume de faire religieusement ici, était contenu soit dans les Épîtres du bienheureux Jérôme, soit dans la Règle du bienheureux Benoît, soit dans les autres écrits d'une autorité reconnue. »

Commentant dans sa *Disciplina Ord. Cart.* ces paroles de Guigues, D. Le Masson, qui résume encore sur ce point les traditions de son ordre, a écrit :

« On voit clairement par ce passage avec quelle liberté saint Bruno et ses successeurs ont agi lorsqu'ils durent se choisir et organiser une manière de vivre. Ils se sont laissé guider par l'esprit de prudence sans s'astreindre à aucune des règles ou constitutions particulières qui avaient été jadis composées pour régir les divers ordres monastiques tant de l'Orient que de l'Occident. Saint Bruno n'a rien choisi en fait de « modus vivendi » qui n'ait été loué par saint Jérôme, saint Benoît et d'autres dans leurs écrits, mais il n'a pas voulu s'obliger par là à observer leurs règles. Il s'est contenté seulement d'y butiner, afin d'en composer, comme une abeille spirituelle, du miel et une cire bien à lui » (*Disciplina*, p. 55; PL., 152, 298).

C'est cette interprétation des paroles de Guigues qui a la préférence des Bollandistes (PL., 152, 298 D). Elle est du reste confirmée par les témoignages de saint Antonin et de l'auteur du *Prologue des Constitutions Ca-*

maldules : « Post Benedictum, écrit le premier, omnes monachi Occidentis militant sub Regula beati Benedicti et ipsum habent in patrem, exceptis Cartusiensibus qui habent speciales suas Constitutiones. » P. 2, t. 15, cp. 14 (cité par Le Couteulx, *Ann.*, t. I, p. 37). « Hanc igitur (Regulam S. Benedicti) omnes monachi Occidentis pro fundamento tenent, exceptis Cartusiensibus » (*Prolog. Constit. Camald.*).

Guillaume d'Ivrée, écrivant contre ceux qui disent que l'ordre cartusien n'a pas de règle, déclare d'abord que les *Statuta* sont tirés en partie de la Règle de saint Benoît, des lettres de saint Jérôme, des conférences ou des Vies des Pères du désert, des ouvrages de Cassien, et des autres Pères de l'Église. Il nous indique encore la raison pour laquelle les chartreux ne pouvaient adopter telle quelle aucune des règles préexistantes, à savoir le mélange spécial de vie solitaire et de vie commune qui compose leur vie... « Il a donc fallu de toute nécessité, puisque aucun institut ne ressemblait au leur, qu'ils composassent pour leur usage une règle spéciale » (*De origine et veritate perfectae religionis*, cité par Le Couteulx, *Ann.*, t. I, p. 38).

Saint Bruno s'est donc sans aucun doute inspiré de la Règle de saint Benoît, mais il n'y a pris que ce qui convenait à des solitaires. C'est à peu près ce dont convient Mabillon lui-même, comme l'ont noté les Bollandistes (PL., 152, 301 D). On lit, en effet, dans les *Annales O. S. B.*, lib. 66, n° 65, qu'il pense que Bruno « a adopté pour lui et les siens la Règle de saint Benoît, *autant du moins* que le permettait leur genre de vie anachorétique ».

d. La liturgie et le culte privé. — La liturgie des premiers chartreux marque un retour complet, radical, à la simplicité monastique primitive. Du temps de saint Bruno la tendance à diminuer le temps consacré à la prière individuelle au profit de la prière acquittée conventuellement, s'était considérablement augmentée : oraisons à tous les autels de l'église trois fois par jour, récitation supplémentaire de nombreux psaumes matin et soir, etc... Tout cela fut résolument laissé de côté par les ermites de Chartreuse. Tout en empruntant beaucoup à la structure extérieure de l'office bénédictin, et dans une mesure moindre à l'office lyonnais, ils veillèrent à conserver à leur culte extérieur une grande simplicité. La récitation de l'office eut comme de juste la place d'honneur dans l'organisation de la vie cartusienne, mais sa célébration, son esprit restèrent en harmonie avec la tradition première. Comme tout autre acte du culte extérieur, l'office reste essentiellement ordonné au culte intérieur, à l'oraison intime (Cf. S. Thomas, 1ª-2ªe, q. 101, a. 2, c). En montrant que tout en Chartreuse est ordonné à la contemplation, Hagen de Indagine (*De perfectione et exercitiis Cart. Ord.*, l. 1, cp. 19 et seq.) s'est placé à une perspective plus juste que son confrère Matthias Mittner qui veut à tort que la fin du chartreux soit la perfection du culte divin (*Tract. de indiv. et unicè uno puncto Instit. Cart.*, *Bibl. Asc.* de Pez, t. 9, p. 623).

En conséquence, les premiers chartreux, non contents de dégager la liturgie de toutes les adjonctions adventices qui l'avaient envahie : prières surajoutées, séquences, tropaires, etc., ne conservèrent, des textes liturgiques eux-mêmes, que ceux qui étaient tirés de la sainte Écriture.

Guigues, en particulier, fit preuve en cela d'une intransigeance bienfaisante sur plus d'un point. Elle nous est connue par un prologue mis par lui en tête d'un antiphonaire, prologue où nous lisons : « Quedam de antiphonario auferenda seu abbrevianda putavimus, que scilicet ex parte maxima aut superflua erant aut incongruenter composita, vel interposita, vel aposita, aut prave auctoritatis aut ambigue aut nullius aut levitatis aut imperitie aut mendacitatis criminis rea... » (Texte du manuscrit 3 de la Bibliothèque de Loches, folio 9, qui provient de la chartreuse du Liget et qui date du XIVe s.). Guigues n'admet ni l'*Ave Maria*, ni le *Salve*, pas même dans l'Office *de Beata*, lequel n'était point encore obligatoire, ni le *Te Deum*, ni le *Benedicamus Domino*, ni les hymnes, etc. « Les hymnes n'étaient pas considérées par les premiers chartreux comme faisant partie du recueil liturgique authentique. Elles ne s'introduisirent dans notre liturgie que peu à peu à partir du XIIe siècle jusqu'à la fin du XVIe, époque à laquelle notre hymnaire fut à peu près constitué tel que nous l'avons aujourd'hui » (D. Amand Degand, *Le culte marial...*, p. 68).

A la différence des ordres cénobitiques qui font de la célébration de l'office une œuvre toujours commune, les chartreux ont toujours récité une partie notable de l'office en cellule (*Coutumes* de Guigues, cp. 29, n° 6; PL., 153, 635-760). Ainsi, même sur la question liturgique, qui est cependant le point où ils ont le plus fidèlement suivi saint Benoît, les chartreux sont restés attachés à la tradition ancienne.

Autre point où se marque la spiritualité du désert : « Nous chantons rarement la messe, car notre but premier, notre soin principal, c'est la solitude et le silence; nous ne mettons, dans notre discipline régulière, rien au-dessus du silence, de la solitude et du repos de la cellule » (*Coutumes*, ch. 14, n° 5). Pierre le Vénérable qui justifie cette pratique, empruntée selon lui aux anciens ermites (PL., 152, 295 C) par la fin de la vie cartusienne, a cependant exagéré la sévérité des premiers chartreux en affirmant que ceux-ci ne célébraient conventuellement que les jours de fête de chapitre. En fait les messes conventuelles étaient plus fréquentes (Voir *Coutumes*, ch. 3 à 9 et 14).

Dans le même esprit on avait décidé, aux premiers temps de l'ordre, de ne jamais célébrer deux messes conventuelles le même jour. En cas de concurrence d'une fête avec la célébration du dimanche ou d'une vigile, l'office était de la fête, l'unique messe était celle du dimanche ou de la vigile. Avant de prendre l'usage de deux messes conventuelles, les chartreux adoptèrent un moyen terme : après la messe du temps, ils entendaient la lecture des textes liturgiques propres à la messe de la fête, pour ne rien perdre des belles prières du missel qui complètent si parfaitement celles du bréviaire. Cette messe sans canon ni consécration, qu'ils appelaient « nudum officium », et qui était pratiquée bien avant le XIIe siècle dans nombre de pays sous les noms de « missa ficta », « missa nautica », « missa sicca », restera durant quatre siècles en usage dans l'ordre et ne sera définitivement supprimée qu'en 1572 par le R. P. Dom Bernard Carasse (Cf. Le Couteulx, *Ann.*, t. II, p. 365).

Pour ce qui concerne la célébration *quotidienne* de la messe conventuelle, c'est dans les *Antiqua statuta* de 1259 qu'on trouve la première ordonnance qui la prescrit. D. Jancelin avait déjà introduit (vers 1222) la coutume de célébrer tous les samedis libres de l'Avent une véritable messe votive de la Sainte Vierge, qui

empruntait beaucoup à celle du IVe dimanche de l'Avent. Les *Antiqua statuta* établirent qu'en principe, le lundi on chanterait la messe dite « des bienfaiteurs », le jeudi, la messe votive du Saint-Esprit, le vendredi, celle de la Sainte Croix, le samedi, la messe votive de la Sainte Vierge; que le mardi et le mercredi on célébrerait « in conventu pro vivis aut defunctis » (*Antiqua statuta*, p. 1, cp. 43, n° 69 à 72). Ces dévotions conventuelles intra-liturgiques, seront les seules, ou à peu près, qui figureront dans les Statuts cartusiens. Les chartreux ont toujours réagi contre la multiplication des dévotions extérieures extra-liturgiques. Ils ont gardé de même une attitude de réserve à l'égard des dévotions privées : aucune pratique n'est imposée par l'ordre en dehors de l'office « de Beatâ » que chaque moine doit réciter tous les jours en cellule.

Quant au calendrier, les chartreux ont toujours veillé à lui conserver sa sobriété primitive. Celle-ci nous est connue par le témoignage de Pierre le Vénérable, contemporain de Guigues, qui a donné la liste fort réduite des fêtes où les chartreux chantaient entièrement l'office à l'église (PL., 152, 295). C'est dire que l'ordre cartusien n'a jamais adopté le calendrier bénédictin. Il faut reconnaître toutefois que le calendrier cartusien n'a pu traverser huit siècles sans se charger d'un certain nombre de fêtes nouvelles. Toutefois, au cours des dernières années, Rome a nettement favorisé un retour souhaité depuis longtemps dans l'ordre à la sobriété liturgique traditionnelle. L'occasion en a été la révision de tous les calendriers des ordres religieux ordonnée par Pie X. Malgré certaines tentatives faites alors en dehors de l'ordre, pour leur faire adopter le calendrier bénédictin, les chartreux ont pu non seulement conserver celui qu'ils avaient en propre, mais encore, aucune des fêtes instituées depuis environ un siècle, ne leur a été imposée; bien plus, par la suppression ou la réduction du rite de célébration de 27 fêtes, leur calendrier a été beaucoup rapproché de sa simplicité primitive, — ce qui sauvegarde notablement les droits de la solitude. D'après un calendrier du milieu du XIIe siècle conservé à la Grande-Chartreuse, on constate qu'en dehors des dimanches il n'y avait alors que 36 fêtes où l'office canonial était intégralement récité au chœur. La nouvelle édition de l'Ordinaire cartusien, publiée en 1932, en porte 39 de cette catégorie. La différence n'est pas grande. Elle est plus considérable pour les fêtes de 12 leçons simples et 3 leçons, mais c'est sans préjudice pour la solitude, puisque les fêtes de ce rite n'entraînent pas de sorties de cellule plus nombreuses, ni plus de temps de présence à l'église que les jours fériaux ordinaires.

A la sobriété des textes liturgiques et du calendrier il y aurait lieu d'ajouter ici la rustique simplicité, voulue et jalousement conservée, dans les cérémonies liturgiques.

Jamais, par exemple, les chartreux ne célèbrent de messes conventuelles avec diacre et sous-diacre, à la manière du rite romain. Même aux plus grandes solennités, le célébrant n'est servi que par un diacre. Jamais non plus les religieux ne revêtent d'habit de chœur spécial. Ils sont vêtus à l'église comme partout ailleurs. C'est une règle qui leur est propre.

Enfin le chant, comme la prière liturgique qu'il exprime, est empreint de cette sobriété qui convient à des réunions de solitaires. Guigues s'est exprimé là-dessus très nettement dans le prologue cité plus haut, et l'on trouverait des affirmations du même genre dans les *Libri experientiarum* de Dominique de Trèves (XVe siècle) (*Liber 2*, p. 134, copie ms. de la Grande Chartreuse).

En vue de favoriser la dévotion et le recueillement, les chartreux ont toujours proscrit l'accompagnement d'orgue ou d'autres instruments de musique, et banni du chant lui-même ce qui pourrait flatter l'oreille au détriment de la vraie dévotion (*Antiqua statuta*, Ire p., cp. 39, n° 1).

Les chartreux chantent donc et psalmodient simplement, « viva voce et rotunda », mais en faisant de bonnes pauses et en recherchant avec un soin tout particulier l'ensemble et l'uniformité. Ce chant grave et sans beaucoup d'ornement n'en donne pas moins à ceux qui l'écoutent « une forte impression de sentiment religieux » (*Vie de St Bruno*, par un religieux de la Grande Chartreuse, Montreuil, 1898, p. 280). Notre-Seigneur avait révélé à sainte Brigitte qu'il voulait que le chant de ses religieuses fût aussi simple que celui des chartreux (*Revelationes*... P. 2, cp. 5). Sur cet esprit de simplicité avec lequel les chartreux s'acquittent de l'office choral, on peut voir encore Pierre le Vénérable, PL., 189, 945 B, et, tout récemment, E. Baumann (*Les Chartreux*, Paris, 1928, p. 132).

e. Le gouvernement de l'ordre. — Pleinement constitué en 1151, l'ordre a grandi selon les traditions et l'esprit de ses origines, sous l'autorité vivante et vigilante de ses chapitres généraux et de ses ministres généraux.

1° *Les chapitres généraux.* Institué précisément pour maintenir les traditions primitives, — qu'elles soient écrites ou orales, — le chapitre général est investi de l'autorité suprême : pouvoir législatif, exécutif, judiciaire, coercitif (*Statuta*, p. Ia, cap. 24, n° 8). Son autorité est donc très grande, mais seulement « ad conservandum, non ad destruendum », comme le prouve ce texte qui ne fait que résumer sur ce point les *Statuts* de l'ordre (P. Ia, cp. 22, nos 24 et 25).

« Si le définitoire jugeait opportun de diminuer, ne serait-ce qu'en un seul point, l'ancienne rigueur et l'austérité de la règle, il faudrait alors l'assentiment de tous les définiteurs sans exception et le consentement de la majorité des religieux de la Grande Chartreuse ; il serait en outre nécessaire que cet adoucissement apporté aux Statuts fût accepté par deux autres chapitres consécutifs » (*La Grande Chartreuse par un Chartreux*, 1930, p. 337).

Les ordonnances des chapitres généraux, dès lors qu'elles ont été confirmées par le chapitre suivant, ont force de loi. Elles se sont agrégées successivement au texte primitif des *Coutumes*. On eut ainsi, en 1259, un premier recueil composé des *Coutumes* et d'un faisceau d'ordonnances choisies; on lui donna le nom d'*Anciens statuts*. En 1368 et en 1509, deux compilations d'ordonnances nouvelles vinrent s'y ajouter par manière d'appendices. En 1582 on fit une refonte de tous ces textes : ce fut la *Nova collectio*, qui eut cinq éditions : Paris, 1582; La Correrie, 1681; Rome, 1688 (approuvée *in forma specifica* par le pape Innocent XI, Bulle *Injunctum Nobis* du 27 mars 1688); La Correrie, 1736; Montreuil, 1879. Quant aux *Coutumes*, aux *Antiqua statuta* et aux deux compilations de 1368 et 1509, ils ont été réunis en un seul volume qui parut à Bâle en 1510.

La refonte de 1582 était du reste devenue nécessaire par suite des décrets portés par le concile de Trente.

En 1924, l'obligation de mettre les Statuts cartusiens

en harmonie avec le nouveau Code de 1918 a donné occasion à une nouvelle refonte qui porte le nom de *Statuta Ordinis Cartusiensis*. Le pape Pie XI a tenu personnellement à donner à ces Statuts une approbation *in forma specifica* (Bulle *Umbratilem* du 8 juillet 1924). Tout comme au début de l'ordre, les chartreux ont donc continué à régler leurs observances par voie de coutume, n'admettant rien qui ne fût d'abord éprouvé et sanctionné par l'expérience.

Les adaptations diverses n'ont d'ailleurs porté le plus souvent que sur des détails très accessoires : la vie du chartreux, complètement éloignée du monde extérieur, se tient au-dessus des contingences, et, dans ses grandes lignes, reste toujours la même.

Grâce à ces interventions régulières des chapitres généraux, l'ordre a réussi à sauvegarder ses traditions et son esprit, et par un privilège unique dans l'histoire des grands ordres religieux, « singulari quadam praerogativa » (Cf. Bulle *Injunctum nobis* du 27 mars 1688), on peut dire de lui : « Cartusia numquam reformata, quia numquam deformata ».

2° *Les ministres généraux*. L'action des ministres généraux de l'ordre prolonge d'ailleurs celle du chapitre général. L'office de ministre général a toujours appartenu au prieur de la Grande Chartreuse. Dans les débuts il était appelé le « Grand Dom », mais depuis le XIVe siècle, il n'a d'autre titre que celui de « Révérend Père », tous les autres religieux de l'ordre ayant celui de « Vénérables Pères ». Il est élu par la communauté de Chartreuse. C'est un cas unique dans l'Église qu'une simple maison puisse ainsi, en élisant son propre supérieur, choisir le ministre général qui régira l'ordre entier. Le pouvoir du ministre général n'est pas absolu; c'est, pour employer la terminologie du nouveau Code, un pouvoir ordinaire *vicarial*, qui ne lui permet d'intervenir « super annum » que dans les cas qui ne pourraient pas attendre le prochain chapitre (*Statuta*, p. I^a^, cp. 22, n° 50). Seul, le chapitre général n'est responsable de ses actes que devant le Saint-Siège : le Révérend Père, ministre de l'ordre et du chapitre général est responsable de son administration devant le « définitoire ». Ses ordonnances cessent d'avoir force de loi si elles ne sont pas confirmées par le chapitre suivant.

Durant la session du chapitre général, qui doit toujours être réuni à la Grande Chartreuse, le Révérend Père Général doit, comme tout autre prieur, dans la première séance publique, demander d'être absous de sa charge. Prosterné à terre devant tous les supérieurs venus au chapitre et la communauté de Chartreuse il dit : « Peto misericordiam et absolutionem a prioratu Cartusiae »; à quoi l'un des définiteurs répond : « Deliberabitur, Reverende Pater ». Le R. P. n'est donc pas proprement élu à vie, ni « ad tempus »; il reste en charge tant qu'il plaît au chapitre général de lui refuser « miséricorde ». S'il est maintenu en charge, le R.P. ne peut pas agir comme Général pendant que dure le chapitre : il n'est que membre du définitoire qu'il préside de droit. Toutefois dans tous les votes il jouit, depuis 1281, d'une double voix qui lui a été accordée « ad rigorem Ordinis conservandum ».

Le Révérend Père ne sort jamais des limites du désert de Chartreuse (*Coutumes*, cp. 15, n° 4). Les *Antiqua statuta* (P. 2^a^, cp. 4, n° 5, et cp. 6, n° 30) tirent argument de cette prescription pour prouver aux autres prieurs de l'ordre combien leurs sorties doivent être rares et toujours excusées par la nécessité; D. Le Couteulx voyait dans cette loi le véritable rempart de l'esprit de solitude et de simplicité qui caractérise les chartreux.

Jamais les prieurs de Chartreuse n'ont porté le titre d'abbé. Il leur fut cependant offert à deux reprises : le pape Urbain V voulut le donner au R. P. Dom Guillaume Raynaldi, et Benoît XIII, au R. P. Dom Antoine Montgeffond. Mais aucun des deux pontifes ne réussit à faire accepter au prieur de Chartreuse une dignité qu'il regardait comme incompatible avec l'esprit de l'ordre. Cette sévérité a permis aux chartreux d'échapper à la « commende ».

B. LES CONVERS ET LES DONNÉS. — Des six premiers compagnons de Bruno, quatre étaient clercs, deux étaient laïcs : André et Guérin. Le même esprit les avait tous poussés au désert, mais bientôt les nécessités pratiques de la vie en commun partagèrent les tâches au mieux des aptitudes et surtout de la formation antérieure, et l'on ne tarda pas à distinguer, au sein de la petite communauté, religieux de chœur et frères convers. André et Guérin devinrent ainsi les précurseurs de cette belle phalange de « frères-laïcs » qui, d'après le témoignage de l'histoire cartusienne, attirèrent par leur sainteté tant de bénédictions sur l'ordre et lui rendirent d'immenses services par leur travail et leur dévouement.

La vie extérieure des frères est une vie de travail : ils sont au service des moines et assurent les tâches matérielles (*Statuta*, p. I^a^, cp. 1, n° 2 et cp. 18, n° 1). Leurs cellules et leurs « obédiences » sont installées comme dépendances immédiates du monastère, de telle sorte cependant que la paix et la solitude du cloître soient sauvegardées; et même, dans les débuts, pour ne pas nuire au silence et au recueillement du monastère, ils menaient la vie régulière dans une maison assez éloignée appelée « maison d'en bas » (*Coutumes*, ch. 15, n° 3; *Disciplina*, p. 75), et plus tard (fin du XVe siècle) « Correrie ».

Cette séparation n'empêche pas que les frères fassent partie de la même famille religieuse que les pères, et que leur vocation, malgré une part plus grande de vie commune (ils ont en commun la prière du matin et du soir, une demi-heure d'oraison et la messe), soit une vocation de solitaires contemplatifs.

Dans la mesure où ils n'en sont pas empêchés par le travail manuel, les frères assistent aux offices et se conforment à la vie des moines. Leur office se compose d'un nombre déterminé de *Pater* et d'*Ave* correspondant à chacune des heures canoniales. Ils récitent aussi chaque jour, sous la même forme, l'office « de Beata ».

En plus des frères-convers, qui sont profès de l'ordre au même titre que les religieux de chœur, il existe chez les chartreux une catégorie de frères-lais, appelés « donnés ». Le donné ne se lie point par des vœux, mais, par l'acte signé de sa « donation », il s'engage à servir Dieu fidèlement dans l'ordre, en observant la règle, et sans être rétribué pour son travail.

Depuis le chapitre général de 1636, l'entrée au noviciat des convers doit être nécessairement précédée de cinq années passées dans l'état de donné. Après ces cinq années, le frère peut demeurer toute sa vie dans l'état de donné, s'il le désire ou s'il n'est pas jugé apte à prononcer les vœux de religion.

C. LES MONIALES CHARTREUSES. — Il manquerait à la physionomie spirituelle de l'ordre cartusien un de ses traits caractéristiques si nous omettions de parler ici des moniales chartreuses.

a. Origine. — Vers 1145, une abbaye de césarines fondée en 610 à Prébayon près d'Orange par une fille spirituelle de Ste Radegonde, la Bienheureuse Germollie, et transportée dans la suite près de là à St-André de Ramières, demanda au Bienheureux Jean d'Espagne, religieux de la chartreuse de Montrieux, de leur donner de nouvelles constitutions inspirées des *Coutumes* de Guigues. La Règle de S. Césaire avait d'ailleurs plusieurs points communs avec la Règle des chartreux, et le changement, inspiré par le désir d'un renouveau de vie spirituelle, se fit sans grandes difficultés. Le sacrifice le plus considérable qui fut alors demandé aux césarines fut sans doute celui de la dignité abbatiale. Mais pour le reste la transition fut facile. La clôture conventuelle était déjà très stricte. Le régime alimentaire devint un peu plus sévère. Pour l'habit, les religieuses ajoutèrent à leur robe de laine blanche le scapulaire de même couleur. Enfin elles conservèrent le lever matinal vers 2 heures, car l'usage du sommeil interrompu n'apparaît chez les chartreux qu'au XVIe siècle.

b. Double consécration virginale et diaconissale. — Il nous faut aussi signaler ici plus spécialement deux particularités qui distinguaient les césarines et que l'on retrouve encore chez les moniales chartreuses.

1° Les césarines étaient à peu près les seules au XIIe siècle à avoir conservé la consécration diaconissale qui d'ailleurs n'était plus alors qu'un vestige de l'ancien diaconissat, tel qu'il fleurissait aux Ve et VIe siècles : le rite ne comportait aucune imposition des mains de l'évêque, et la consécration ne conférait que des privilèges fort restreints. Mais ces privilèges, les filles de S. Bruno en jouissent encore aujourd'hui. Les principaux sont les suivants : aux messes conventuelles, une religieuse consacrée chante l'épître, sans prendre pour cela le manipule. C'est là sa seule immixtion dans les cérémonies du Saint Sacrifice. A matines, s'il n'y a pas de religieux pour présider l'office, une religieuse consacrée chante l'évangile, et pour cela prend l'étole. Il en est de même de celle qui le Jeudi Saint, chante l'évangile du Mandatum.

2° La consécration virginale exige chez les moniales chartreuses des conditions sévères qui n'admettent aucune dispense et qu'on ne retrouve pas ailleurs. Disons d'un mot que « l'intégrité a toujours été une condition absolument nécessaire et comme la matière principale de la consécration » (Dom Le Masson, *Directions et sujets de méditations*... édition de Montreuil, p. 229).

Les insignes de cette consécration sont le voile, l'anneau et la couronne virginale ; celles du diaconissat restreint : le manipule, l'étole et la croix. Les religieuses ne portent les ornements complets de leur consécration diaconissale que le jour de leur sacre, au jubilé de leur cinquantième année de profession et au jour de leurs funérailles.

c. Converses chartreuses. — A l'exemple de ce qui existe pour les moines, il y a des converses et des « données » chartreuses dont le but est de décharger les moniales des soins matériels. Les étapes qui conduisent à la profession sont de même nature et de même durée pour les deux sexes.

2. — L'ESPRIT CARTUSIEN

L'esprit d'un ordre religieux, dans le sens le plus profond du mot, c'est l'Esprit-Saint en tant qu'il y manifeste sa présence par un ensemble de dons, de vertus infuses, d'influences actuelles en rapport avec ce qu'il attend de cet ordre en particulier. (Cf. D. I. Le Masson, *Disciplina*, Montreuil, 1894, lib. 1, cp. 4, p. 12).

Dans un sens dérivé, l'esprit des fils de S. Bruno sera l'orientation spirituelle prise par les âmes cartusiennes les plus dociles à l'action du Saint-Esprit qui agit en elles pour les faire penser, vouloir et agir en conformité avec la *fin* que poursuit l'ordre et avec le *rôle* spécial que ce dernier doit remplir dans le corps mystique.

A. FIN DE L'ORDRE DES CHARTREUX. — La fin de l'ordre cartusien a toujours été celle des grands ordres contemplatifs aux premiers temps de leur existence : glorifier Dieu par une vie entièrement et uniquement consacrée à le contempler et à l'aimer, vivre de Dieu et pour lui (cf. D. C. Butler, *Le Monachisme bénédictin*, Paris, 1924, p. 30). Mathias Mittner (profès de la chartreuse de Ratisbonne, † 1632) au tome I de ses *Opuscula*, p. 105, fait sienne une étymologie du mot « moine » donnée par Denys l'Aréopagite (*Eccles. Hierarch.*, cp. 10) : « Si les religieux dès le début furent appelés moines, ce fut uniquement afin de désigner l'unité que la discipline religieuse tend à réaliser avec Dieu. » Quelle que soit la valeur de cette étymologie, elle s'harmonise au mieux avec l'idéal cartusien.

On se fait donc chartreux dans le but unique où jadis on se faisait moine. Rien de plus net, à ce sujet, que la bulle *Umbratilem vitam* du 8 juillet 1924, où Pie XI rappelle l'antique simplicité de but des moines contemplatifs, et où il insiste sur l'importance qu'il y a pour l'Église à ce qu'elle ne manque jamais d'intercesseurs dégagés de tout ministère extérieur et exempts de tout autre souci que celui de la prière (AAS., 1924, p. 385 et svv.). C'est ce qui ressort également des lignes du prologue de la *Nova collectio* de 1581, reproduites textuellement dans les *Statuts* de 1924, qui soulignent l'obligation qu'ont les chartreux de s'appliquer à la recherche et à la possession de Dieu dans l'homme intérieur, pour parvenir à la perfection de la charité, fin de leur profession, comme de toute vie monastique ici-bas.

Ce qui distingue alors les chartreux des autres ordres contemplatifs, c'est, semble-t-il, l'ordonnance plus exclusive, plus absolue, à ce qui est la fin dernière et obligée de la vie monastique ; toute autre fin secondaire étant exclue, la vie du chartreux doit tendre tout entière, avec le moins d'écart possible, vers cet unique but : l'union à Dieu dans la charité.

B. RÔLE OFFICIELLEMENT RECONNU PAR L'ÉGLISE — Nous voulons parler ici de l'utilité que l'Eglise espère retirer de l'ordre des chartreux pour la fécondité de son activité apostolique. Nous appelons cela un rôle et non pas une fin secondaire, parce qu'une fin est toujours, plus ou moins, quelque chose qu'on ne doit pas perdre de vue et vers quoi on oriente directement la vie ou l'activité. Or nous verrons que ce n'est pas sous ce jour que se présente nécessairement l'apostolat silencieux et caché des chartreux.

Ce rôle a été officiellement reconnu par l'Église. Qu'il suffise de rapporter les paroles des souverains pontifes Martin V et Pie XI. « Une petite source, devenue un fleuve d'une plénitude débordante et un centre de lumière, dit Martin V (24 sept. 1420), tel est assurément l'ordre illustre des chartreux... On peut bien l'appeler une source puisqu'il en possède les différentes propriétés. A l'instar d'une source qui arrose les jardins, il féconde les autres ordres et instituts religieux... » (*Bull. Rom.*, Augustae Taurinorum, 1859, t. 4, p. 695-696). Et Pie XI dans son Encyclique sur les missions : « Veillez (Vénérables Frères), à ce que cette forme plus austère de vie contemplative s'introduise et se répande toujours plus dans les pays de missions... Vous serez vous-mêmes étonnés de voir combien abondantes seront les grâces célestes que ces solitaires attireront sur vous et sur vos travaux. » (AAS., 1926, 78-79; cf. également, Bulle *Umbratilem vitam*. AAS., 1924, p. 389).

Ce rôle, que les chartreux, et du reste tous les contemplatifs, sont appelés à jouer dans la distribution « des eaux de la grâce », fait penser à ces hauteurs boisées qui attirent sur elles l'abondance des eaux célestes qu'elles retiennent dans leur sol et dont s'alimentent les cours d'eau souterrains qui iront au loin porter la fécondité. Il évoque également ces sommets couverts de neiges perpétuelles, qui deviennent pour les plaines et les vallées, des réservoirs toujours pleins.

Une autre comparaison, tirée de la vie du corps mystique, fera comprendre d'une façon plus précise et plus complète, le rôle des chartreux dans l'Église. Dans un travail intitulé *Quelle est la fin de l'Ordre des Chartreux?* et resté manuscrit, dom François de Sales Pollien écrivait en 1894 :

« Ne faut-il pas attribuer à la prodigieuse multiplication des anciens moines, l'expansion non moins prodigieuse du christianisme à travers le monde païen? S'il s'est répandu dans l'Eglise une si abondante sève de vie divine, d'où venait-elle, sinon de ces organes puissants qui sont [comme] les artères du corps de l'Église. Il n'y a donc rien d'étonnant à voir germer tout d'abord les ordres qui, plus rapprochés du cœur de Dieu, puisent plus immédiatement la vie à la source divine, et qui jettent tout le sang divin à travers les autres membres »... (Ms des Archives de la Grande Chartreuse, p. 27).

« Quand l'âme est ainsi élevée jusqu'à Dieu..., l'homme est plein de la vie de Dieu et peut la communiquer abondamment à tous ceux qui sont au-dessous de lui... Les âmes qui sont montées à ces hauteurs et qui s'y maintiennent ont, en réalité, une double influence sur celles qui sont plus bas. D'abord, nous l'avons vu, elles puisent à la source divine et font circuler les torrents de la vie divine. Ensuite elles attirent vers les hauteurs cette multitude d'âmes, que le poids de la nature entraîne sans cesse vers les profondeurs... De la perfection et de l'élévation des ordres contemplatifs, dépend donc la perfection et l'élévation de toute la société chrétienne. Quand vraiment ces ordres vivent à la hauteur où ils doivent vivre, on sent circuler dans le grand corps mystique du Christ, une plénitude de vie qui s'affirme au dehors, par une expansion merveilleuse » (p. 28).

C. COMMENT LES CHARTREUX REMPLISSENT-ILS CE RÔLE? — C'est en *s'exilant en Dieu* que le chartreux espère surtout travailler au salut des âmes et aider surnaturellement l'Église. Au-dessus du ministère de prière et de pénitence que l'Église lui confie, comme à tous les contemplatifs, et auquel ses Statuts font une place importante [1], il compte surtout atteindre les âmes à travers l'union divine, qui est à la fois le foyer unique de convergence de son activité et le centre de rayonnement surnaturel de sa vie. Son vrai ministère, c'est le ministère de l'union divine. Pour s'y livrer plus pleinement, il oubliera même volontiers ceux auxquels il désire se rendre utile : résolu, pour leur plus grand avantage, à ne plus penser qu'à Dieu. Cette attitude est légitime : rien de plus surnaturellement fécond, en effet, qu'une vie étroitement unie à Dieu.

a. La fécondité surnaturelle de la virginité spirituelle. — Ce serait sortir des limites de cet article que de citer ici les textes de l'Écriture sainte (*Gen.* 18, 32; *Jér.* 5, 1; *Jo.* 12, 25 et 15, 5, etc...) et ceux de la tradition (voir en particulier S. Jean de la Croix, *Cantique spirituel*, annotation sur la strophe 29e, et Sainte Thérèse de Lisieux, *Histoire d'une âme*, ch. 11 en entier, et *Poésie*, « Jésus, mon bien-aimé », 1re partie, V, *ibid.*, 18e édit., p. 343), montrant clairement la foi de l'Église dans la fécondité de l'âme spirituellement vierge. On se bornera donc à citer quelques témoignages empruntés aux écrivains chartreux. Denys le chartreux : « Celui qui est vierge... obtient à un grand nombre d'autres la grâce de la conversion, et ainsi il devient par une heureuse fécondité, mère de nombreux fils spirituels » (*De laudabili vita virginum*, art. 12, *Opera omnia*, t. 38, p. 175 A). Du même on peut voir aussi *De laude et commendatione vitae solitariae*, art. 31, t. 38, p. 370. Lansperge, parlant des religieux qui se séparent entièrement des hommes : « Leur oraison et leur vie pure sont choses si agréables à Dieu, que parfois par leur repos et leur union étroite avec Lui... ils produisent plus de fruits dans les âmes que d'autres par leurs travaux. » (*De vera religione et monasteriis*, ch. 15, *Opera omnia*, t. 4, p. 19 et 20).

Cette fécondité de la vie solitaire, que n'ignoraient pas les anciens moines d'Égypte, est une doctrine toujours chère au chartreux. Elle a été exposée dernièrement dans deux petites brochures que l'on peut trouver à Saint-Hugh's Charterhouse, Partridge Green, Sussex, Angleterre. L'une de 130 pages est intitulée : *La vie contemplative, son rôle apostolique.* Elle a eu onze éditions de 1897 à 1932. L'autre, plus courte, *Le contemplatif, son rôle dans la vie et les combats de l'Église*, parut en 1917.

b. Le ministère public de l'union divine. — « Je dis bien : le ministère. Car... si les fonctions actives demandent des organes actifs, les fonctions contemplatives demandent aussi des organes contemplatifs. Et ces organes et leurs fonctions, je les appelle le mi-

1. En général les chartreux n'aiment pas à particulariser leurs intentions. Chargés officiellement de puiser en Dieu une surabondance de vie dont doit bénéficier le corps mystique du Christ tout entier, ils aiment à laisser Dieu lui-même appliquer comme il le veut les fruits de leur intercession. Ayant le « monde entier pour paroisse », ils préfèrent s'en tenir à cette manière de faire plus simple et tout aussi efficace. Aussi, à part les prières qu'ils récitent chaque nuit à l'oratoire privé pour la Terre Sainte, depuis le temps des Croisades, n'ont-ils d'autre usage qui leur soit propre que celui d'insérer, avant l'oraison de chaque heure canoniale, une série d'invocations, de forme litanique, en rapport avec les besoins les plus généraux du peuple chrétien (besoins auxquels se rapportent également plusieurs oraisons récitées chaque jour, à la messe conventuelle, à la suite de celles que la liturgie rend obligatoires).

nistère de l'union divine » (*La vie contemplative, son rôle apostolique*, par un religieux chartreux, Montreuil-sur-Mer, 1897, p. 14). De ce ministère, l'ordre cartusien est spécialement chargé. C'est pourquoi la vie du chartreux est, comme on l'a dit plus haut, tout entière ordonnée à l'union à Dieu dans la charité. De cette ordonnance exclusive à l'union avec Dieu, Dom Le Masson a pu tirer cette définition du chartreux : « Un vrai solitaire qui tend à l'union aussi parfaite que possible avec Dieu, par une complète séparation des vanités du siècle, l'absence de tout souci des choses temporelles, ainsi que par l'abnégation de sa volonté et de son jugement » (*Disciplina*, lib. 1, cp. 4, édit. de Montreuil, p. 16 et 19).

« Dieu donc, Dieu cherché par la voie la plus directe, voilà l'unique occupation d'un chartreux dans sa cellule, voilà et la fin et la raison de son existence » (*La Grande Chartreuse par un Chartreux*, Grenoble, 1930, p. 379).

D. NOTE CARACTÉRISTIQUE DE L'ESPRIT CARTUSIEN. — Avec raison de nombreux auteurs ont affirmé que l'ordre cartusien était fondé sur la pénitence, la pauvreté, l'humilité, l'obéissance... Ces vertus sont en effet la base obligatoire et nécessaire de la vie du chartreux, comme de toute vie religieuse; mais c'est l'esprit de virginité et de simplicité qui domine, oriente et couronne toute sa vie et en est la caractéristique principale.

a. Esprit de virginité. — Nous donnons ici au terme virginité spirituelle le sens d'union intime avec Dieu et de séparation de tout ce qui peut distraire de lui. Ce terme qui peut paraître nouveau exprime une chose vieille comme le christianisme, que les Pères et Docteurs de l'Église appelaient « castitas, virginitas mentis » et que Cassien nommait « puritas cordis ».

L'expression, sous la forme de « virginitas mentis », se trouve chez les Pères de l'Eglise qui l'ont employée dans le sens « d'intégrité de la foi informée par la charité » (S. Augustin, *In Joan.*, tract. 13, cp. 3, v. 22-29; *Serm. 341*, cp. 4; Origène, *In Lev.*, hom. 12; S. Jérôme, *In Matt.*, 25, v. 1 et sv.). Pour saint Thomas, qui l'appelle « chasteté spirituelle », c'est la vertu par laquelle l'homme trouve son plaisir à l'union spirituelle avec Dieu ($2^a\,2^{ae}$, q. 151, a. 2, c). Un des traités de Denys le Chartreux (*De laudabili vita virginum*, t. 38) est en partie consacré à décrire les obligations, les prérogatives et les fruits spirituels de cette « virginitas mentis » qui doit briller avec un éclat tout particulier dans ceux qui ont voué pour toujours l'autre virginité « virginitas corporis » (*O. c.*, p. 172 A, D'; 174 A, sv. — Cf. également de Denys le Chartreux, *In 2 ad Cor.*, c. 2, et sur la virginité spirituelle considérée comme le complément indispensable de la virginité du corps, ce qui est déjà l'enseignement de S. Paul, Athénagore, *Legat. pro christian.*, n° 3; Hermas. *Past.*, l. 2, Mand. 4, n° 4; S. Jean Chrysostome, *In Hebr.*, hom. 28; Fleury, *Mœurs des chrétiens*, n° 26, etc.).

On peut encore identifier la virginité spirituelle avec la « puritas cordis » dont il est si souvent question dans les ouvrages de Cassien et qui tient une si grande place dans l'ascèse monastique, en particulier dans les écrits spirituels de Denys de Rickel. Ce dernier la décrit ainsi dans son *Cordiale sive praecordiale* : « La pureté du cœur est comme la perfection formelle et la fin intrinsèque [par opposition à la fin « objective, qui est Dieu »] qui permet à l'âme de s'unir et d'adhérer à Dieu, de trouver en Lui, bien immense et éternel, son repos et son contentement, séparée de tout et fixée dans l'Unique » (t. 40, p. 450 A').

La « puritas cordis » de Cassien et la « virginitas mentis » des Pères de l'Église ne sont au fond que deux expressions différentes pour désigner une seule et même chose composée de deux éléments corrélatifs : union à Dieu et détachement du créé. La pureté de cœur met surtout l'accent sur l'élément négatif, le détachement; la virginité met plus en évidence l'élément positif, l'union à Dieu. C'est la principale raison pour laquelle nous avons préféré l'expression virginité spirituelle. Elle nous a paru aussi plus riche, en raison de l'idée de plénitude et d'intégrité qu'elle inclut et évoque spontanément. Enfin puisqu'il s'agit principalement ici de caractériser un esprit et non un état spirituel, on a préféré l'expression : esprit de virginité comme la plus propre à synthétiser ce qu'on appelle couramment : esprit de simplicité, esprit d'amour, esprit d'union à Dieu, comme aussi : esprit de détachement ou — selon l'expression chère à Dom Le Masson — esprit de solitude.

Ainsi défini, l'esprit de virginité convient éminemment au contemplatif (Cassien, *Col.* 10, cp. 6).

D. Blomevenna souligne le lien qui rattache sur ce point les chartreux aux Pères du désert : « A la façon des anciens moines d'Égypte, écrit-il, [les premiers chartreux] se livraient en cellule au silence, à la lecture, à l'oraison, à la pureté de cœur et à la contemplation... » (PL., 152, 288 A). C'est à juste titre que la pureté de cœur se trouve nommée ici immédiatement avant la contemplation, puisque c'est à elle principalement qu'a été promise la vision de Dieu : « Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt. »

Il suffit de relire, après la lettre de saint Bruno à Raoul le Verd, le dernier chapitre *De commendatione solitariae vitae* des *Coutumes* de Guigues Ier, le *De quadripertito exercitio cellae* d'Adam Scot, certains traités de Denys de Rickel et enfin le chapitre *De spiritu cartusiensis instituti* de la *Disciplina* de Dom Le Masson (lib. 1, cp. 4; spécialement les nos 14 à 34), pour se rendre compte que les chartreux sont restés fidèles à cet esprit de virginité. C'est lui qui veut que tout, en Chartreuse, soit ordonné à l'oraison intime, à l'union de Dieu vécue intérieurement d'une façon à la fois très simple et presque ininterrompue. C'est encore lui qui porte le chartreux à se garder de tout contact moralement évitable avec le monde, de toute relation inutile (intraclaustrale) avec ses frères; à vivre aussi loin que possible du créé; à s'oublier enfin lui-même, pour que son cœur, détaché de tout, libre de tout, puisse adhérer uniquement à Dieu.

L'esprit de virginité ne va pas sans l'esprit de simplicité.

b. Esprit de simplicité. — Dieu est vierge parce qu'il est simple. Si les âmes étaient plus simples, elles seraient aussi plus vierges. Les deux choses sont, pour ainsi dire, inséparables, comme elles le sont en Dieu. Voilà pourquoi l'esprit de virginité suppose nécessairement l'esprit de simplicité, dont l'objet principal est de « réduire tout à l'Un, qui est Dieu » (sainte Jeanne de Chantal).

Pour acquérir cette virginité, rien de mieux que d'imiter la simplicité divine. Par la simplicité dont il jouit comme acte pur, Dieu est essentiellement distinct et dégagé de tout le créé. De plus, ses opérations « ad extra », sa vie extérieure en quelque sorte de créateur et ordonnateur de toute chose, ne lui font pas perdre un atome de sa vie trinitaire, qu'on pourrait appeler sa vie intérieure. Ce n'est pas tout, cette simplicité d'ordre entitatif entraîne avec elle une simplicité

correspondante d'ordre intellectuel et affectif, que peut et que doit imiter l'âme qui veut devenir vierge :

— Simplicité de l'intelligence divine qui fait que Dieu n'a qu'une idée pour se représenter toutes choses. Cette idée n'est autre que sa très simple essence par laquelle il se connaît lui-même, et connaît tout le créé.

— Simplicité des vouloirs, qu'on ne saurait non plus multiplier en Dieu : l'acte de volonté par lequel Dieu s'aime, et veut être ce qu'il est, contient éminemment tous ses autres vouloirs, dont le terme ne peut être qu'une imitation, une participation de sa bonté.

Dans la mesure où une âme verra tout en Dieu et aimera tout en lui, dans cette même mesure elle deviendra simple et vierge.

La virginité spirituelle est donc au terme d'une double simplification intellectuelle et affective qui peut facilement se ramener à la triple mise en solitude de l'esprit, du cœur et de l'âme, longuement décrites par D. Le Masson dans la *Disciplina*, lib. 1, cp. 4, sec. 1, et qui pourrait se résumer ainsi : quand on aime Dieu, quand on aime Jésus-Christ, on ne pense qu'à Lui, et tout est là; tout, non seulement le détachement des créatures, mais encore et surtout l'oubli de soi, sans lequel il n'y a ni solitude, ni simplicité intérieures, ni virginité d'esprit.

A cet esprit de simplification intérieure se ramène donc sans peine l'esprit de solitude. On peut en dire autant de celui de silence. Il est bien certain, en effet, que le silence cartusien ne saurait aucunement se limiter à ne parler qu'autant qu'il est nécessaire; il doit devenir l'état d'une âme éprise de Dieu, à qui le monde et tout ce qui passe « ne disent plus rien », qui ne comprend plus que Dieu, mais qui le trouve partout et à qui tout parle de Lui. Ce silence, cette solitude imitent le silence et la solitude divine incomparablement mieux que l'absence de paroles ou l'isolement complet, car en Dieu il y a Verbe, et il y a société de trois Personnes. Quel mélange idéal de vie solitaire et de vie commune, offert à la contemplation et à l'imitation des chartreux!

Mais l'esprit de simplicité n'est pas seulement nécessaire au chartreux pour parvenir à la virginité de l'esprit et du cœur, il doit encore présider à l'organisation et à tout le détail de sa vie extérieure. A ce point de vue, la simplicité est la forme sous laquelle la virginité entre en composition avec les réalités de la vie; elle a pour rôle d'assurer l'harmonie entre les tendances toutes spirituelles de la virginité et les conditions humaines, souvent matérielles, de l'existence.

Sur le terrain pratique, l'esprit de simplicité écartera donc tout ce qui est complication, inutilité; tout ce qui est factice et de pure convention ou de mise en scène; tout ce qui est extraordinaire et exagéré. Il sera dans la vie du chartreux un élément d'unité et de mesure, d'équilibre et d'harmonie, de sincérité et de droiture, etc. Il prendra souvent la forme du *bon sens* et de la sage rusticité qui convient à l'habitant du désert.

Par ce qui précède, on peut se rendre compte, combien ce serait matérialiser les choses que se borner à dire de la « simplicité cartusienne » qu'elle doit aller jusqu'à la rusticité. Cela correspondrait à dire de l'échelle de la vision de Jacob, qu'elle allait jusqu'à terre! Elle y touchait bien par en bas, mais par l'autre extrémité elle allait jusqu'au ciel. Ainsi en est-il de la simplicité du chartreux : elle va de la rusticité jusqu'à la virginité spirituelle, informant tous les actes de sa vie extérieure et intérieure.

La simplicité, on le voit, n'est pas pour les fils de S. Bruno quelque chose d'accidentel, comme serait une simple tradition de famille reposant sur l'exemple ou la volonté arbitraire du fondateur. Elle a pour base l'unité de fin qui tient à l'essence même de leur vie exclusivement contemplative : « contemplativa vero (vita), simplex est, ad solum videndum principium anhelat, videlicet ipsum qui ait : Ego sum Principium, qui et loquor vobis » (S. Grég., *In Ezech.*, lib. 2, Hom. 22ª). Une vie aussi simple quant au but demande une simplicité correspondante dans les moyens.

C'est pourquoi D. Le Masson fait de la simplicité une partie essentielle de l'esprit de son ordre : « La simplicité intérieure et extérieure est (encore), écrit-il (*Direction...* p. x), une (autre) partie essentielle de l'esprit de notre institut..: » Le Couteulx, mieux encore, veut qu'elle soit non seulement une partie, mais la totalité de son esprit; « cet esprit de simplicité, en quoi consiste toute l'essence de notre profession », lit-on dans une lettre écrite par lui en 1702 et qu'il envoya en 1704 au successeur de Dom Innocent.

c. *Conséquence pratique de la simplicité :* **L'esprit d'effacement.** — Les chartreux ont toujours eu soin de se garder d'un certain esprit qui consisterait à vouloir surpasser les autres en austérité.

Pour que cet esprit de rivalité ne pût entrer en Chartreuse, saint Bruno et après lui Guigues I ont prudemment statué que personne ne se singulariserait en rien, et ne pratiquerait, sans la permission du prieur, d'autres austérités que celles qui sont d'usage commun.

Parlant de l'esprit cartusien, D. Le Masson a fort bien montré comment tous les usages de l'ordre ne tendent qu'à tenir les chartreux cachés « non seulement aux yeux du monde, qui ne les voit pas, mais mesme aux yeux les uns des autres » :

« Il (Le Seigneur) veut que ces paroles du Psalmiste s'accomplissent dans nous à la lettre : Toute la gloire de cette fille du Roy (il parle des âmes saintes) vient du dedans. C'est ce dedans du cœur qui doit animer le dehors, et qui ne paroît qu'aux yeux de Dieu : car il est le seul qui connoît le fond des cœurs; et c'est pour cette raison que nos premiers Pères ont proscrit d'entr'eux tout ce qui ressent la singularité, et nous ont enseigné à le fuir comme une chose opposée à l'esprit de notre Institut.

« C'est de quoy nous trouvons de beaux témoignages de paroles et d'exemples dans les premières Règles de l'Ordre, ramassées et composées par notre R. Père Guigues, où non seulement on deffend tout ce qui outrepasseroit la Règle, et s'entreprendroit arbitrairement, mais mesmes on réduit dans les bornes de l'usage commun des choses qu'on pourroit en croire exceptées. Il s'y trouve un exemple remarquable de cecy au chapitre 54 où il est parlé des soulagements en récréation et en nourriture qu'on doit donner aux Frères les jours de saignées qui étoient ordonnées quatre fois l'année en ce temps-là. Il y est donc dit, que le cas arrivant que quelque Frère ne soit point saigné, il ne laisse point de prendre les mesmes soulagemens que les autres, et s'il en fait difficulté, comme disant qu'il n'en a pas besoin, le mot latin porte *compellitur*, cela veut dire qu'on le contraint de faire comme les autres.

« Dans un endroit il est dit, que les Frères doivent rendre au dépensier le plat de leur pitance, de peur, dit le texte,

que quelqu'un n'entreprenne de faire quelque abstinence singulière qui ne luy soit point permise. Cela suffit pour vous faire connoître quel est l'esprit de l'Ordre à l'égard des singularitez... » (*Direction et sujets de méditations...* p. VI et VII.)

Un usage, en particulier, montre bien à quel point on tient, en Chartreuse, à fermer toutes les voies à l'amour-propre : c'est celui de ne mettre sur la tombe des religieux défunts (exception faite pour les Généraux), qu'une croix de bois, sans nom. Il suffit que celui dont le corps repose là soit connu de Dieu, puisqu'il n'a vécu que pour lui seul. Des austérités qu'il a ajoutées à la règle et pratiquées avec la permission des supérieurs, des faveurs célestes qu'il a reçues de Dieu en récompense de sa fidélité, rien ne sera publié, pas même dans l'intérieur du monastère. Le plus qu'on fera s'il est mort après une vie édifiante, voire même avec une réputation de sainteté, ce sera d'ajouter les mots « laudabiliter vixit » à la formule ordinaire qui, en plus de la date de sa mort, indique les charges remplies dans l'ordre par le religieux défunt. Il n'y a d'exceptions, et encore sont-elles fort rares, que pour quelques prieurs de Chartreuse, ministres généraux de l'ordre. Le chapitre général qui a suivi la mort de quelques-uns d'entre eux, a ajouté trois ou quatre lignes d'éloges. On ne s'est même pas toujours donné la peine de composer des formules nouvelles. Pour les RR. PP. Dom Juste Perrot (1643) et Dom Innocent le Masson (1703) on s'est contenté de répéter celle qu'avaient composée les définiteurs de 1633 pour le R. P. Dom Bruno d'Affringues : « habens per totum Ordinem, cui sapienter, mansuete, benigne et vere paterne (tot) annis præfuit, triplicem monachatum, etc... ». L'éloge du R. P. Dom Jean Pégon, composé par le définitoire de 1676, est un des rares qui sortent de la sobriété habituelle; encore tient-il tout entier dans une seule phrase de 7 lignes.

Pour la même raison un bon nombre d'auteurs chartreux ont publié leurs écrits sous le voile de l'anonymat. C'est seulement à notre époque que l'on découvre que des œuvres célèbres, comme l'*Échelle du Cloître*, le *De Quadripertito exercitio cellae*, etc... attribuées à S. Bernard ou à d'autres, eurent en réalité tel ou tel fils de saint Bruno pour auteur.

De là encore le refus opposé aux papes par les prieurs de Chartreuse d'accepter la dignité d'abbé ou la pourpre cardinalice. Celle-ci fut offerte en vain aux Généraux Dom Jean Birelle († 1361), Dom Elizaire de Grimoard de Grisac († 1367), Dom Guillaume Raynaldi († 1402), et Dom François Maresme († 1463); au prieur de la chartreuse de Florence, Dom Nicolas de Cortone († 1459).

C'est ce même esprit d'effacement qui porte l'ordre à ne pas se préoccuper de faire canoniser ses saints. La plupart de ceux qui l'ont été le doivent surtout à des initiatives étrangères. L'approbation du culte de saint Bruno, que les chartreux n'ont demandée au souverain pontife que 413 ans après la mort de leur fondateur, ne leur a coûté qu'une audience du pape Léon X. La requête des chartreux, présentée au nom du chapitre général par le cardinal de Pavie, protecteur de l'ordre, et les quatre prieurs des chartreuses de Bologne, Mantoue, Naples et Rome, fut exaucée séance tenante; et par un « oraculum vivae vocis », le pape permit à l'ordre, qui comptait alors plus de 200 maisons, de célébrer chaque année la solennité du Bienheureux Bruno, et également de faire chaque jour mémoire de lui dans l'Office. En 1622, à la prière du procureur général des chartreux, la Sacrée Congrégation des Rites décrétait que l'office et la messe de saint Bruno prendraient place dans la liturgie romaine sous le rite semi-double, et que les fidèles pouvaient célébrer sa fête le 6 octobre (Décret confirmé par Grégoire XV le 17 février 1623). Enfin, le 14 mars 1674, à la demande de la reine d'Espagne, le pape Clément X élevait la fête au rite double, et la rendait obligatoire dans toute l'Église.

Cet esprit d'effacement est allé plus d'une fois jusqu'à interdire aux morts de faire des miracles.

Sous le priorat du R. P. D. Jancelin (1180-1223), un religieux décédé à la Grande-Chartreuse multipliait les prodiges au point que sa tombe menaçait de devenir un lieu de pèlerinage. Le Révérend Père se rendit au cimetière et défendit au défunt de faire des miracles. Ils cessèrent aussitôt. Ce mort obéissant que le chroniqueur de la Grande-Chartreuse ne nomme pas, serait le prédécesseur immédiat de Dom Jancelin, le R. P. Dom Guigues II, surnommé l'Angélique (Cf. Le Couteulx, *Ann.*, t. I, p. 131).

Plus tard, pour faire cesser le concours des fidèles qui accouraient en foule sur la tombe d'un frère convers, le Bienheureux Guillaume de Fenoglio († 1200), on fit transférer son corps, du lieu trop accessible au public où il avait été enterré, dans le cimetière intérieur de la Chartreuse.

De même, lorsque les miracles obtenus sur la tombe du Bienheureux Dom Pierre Petroni y attirèrent une foule énorme de fidèles, le prieur avec la communauté se rendit au tombeau et commanda au mort de cesser de faire des miracles « de peur, dit-il en s'adressant au défunt, que la célébrité humaine ne trouble chez nous l'exercice de la discipline cartusienne que tu as tant aimée » (Cf. *Ephemerides*, t. II, p. 265).

Avec un tel esprit, on comprend la remarque de Dom Pierre Dorland, reprise par Benoît XIV, selon laquelle l'Ordre cartusien aime mieux faire des saints que de les manifester au monde.

d. *Un fruit traditionnel de la virginité spirituelle :* **la joie.** — La joie spirituelle a été comme un mot d'ordre donné par le pape Urbain II aux premiers compagnons de S. Bruno peu après leur retour à la Chartreuse du Dauphiné. Voici un extrait de ce premier document pontifical adressé aux chartreux, et conservé par Tutini dans la *Storia della Sacra Religione Certosina*, p. 12 :

« Urbain Evêque, serviteur des serviteurs de Dieu, à ses chers Fils Bruno, Landuin et autres frères, salut et bénédiction apostolique. Il est écrit : La joie et l'allégresse sont ses compagnes, elles habitent avec lui dans sa tente; on trouve chez lui l'action de grâce et les chants de louange. Vous donc très chers [Fils], que le Seigneur a appelés à habiter le lieu qu'il vous a préparé sur la montagne de Chartreuse, au diocèse de Grenoble, vivez-y remplis de joie et d'allégresse par la contemplation des choses célestes pour pouvoir sans interruption tenir vos cœurs élevés vers Dieu, et jouir du Seigneur... Donné à Bénévent, l'an 1091. Indic. XIV ».

On peut affirmer que les chartreux, à commencer par leur fondateur, ont été fidèles à réaliser ce programme. Saint Bruno était joyeux et entendait que tous ceux sur lesquels il avait quelque influence le fussent également : nous en trouvons le témoignage dans le titre 149e recueilli par le rolliger dans le monas-

tère de Sainte-Marie de Pontlevoi (diocèse de Blois) : « Esse suos laetos, laetus et ipse cupit » ; mais surtout dans l'éloge funèbre tracé par le Bienheureux Lanuin et les fils que S. Bruno laissait en Calabre : « Semper erat festo vultu ». Quant au désir qu'avait saint Bruno de voir les siens joyeux comme lui, on en a une preuve dans la lettre qu'il écrivit sur la fin de sa vie aux chartreux du Dauphiné pour épancher avec eux sa joie et les exhorter à la joie (*Vie de S. Bruno*, 1898, p. 437-438 et PL., 152, 418).

Dom Jean-Juste Lansperge († 1532) voulait que ses religieux fussent joyeux, et que la joie parût sur leur visage. Il écrit à un jeune religieux : « Maturum te exhibeas; vultum tamen floridum, amicabilem atque serenum ad omnes habeas » (Lettre 10. *Op. omn.*, t. 4, p. 107). Hors de la cellule, en communauté, il recommande d'éviter de se montrer trop expansif, mais en cellule il conseille de s'exercer à la joie par de saints cantiques : « In cella ac solitudine expedit eremicolam ad spiritualem se laetitiam exercere... deirco etiam spiritualibus canticis hymnisque et psalmis, pro recreatione ac animi devotione in solitudine uti bonum est... » (*ibid.*, p. 533).

Cette joie a souvent frappé les étrangers qui visitent les chartreux :

« Ce que je n'oublierai jamais, écrit Ducis après la visite qu'il fit à la Grande Chartreuse en octobre 1785, c'est le contentement céleste qui est visiblement peint sur le visage de ces religieux. Le monde n'a pas l'idée de cette paix; c'est une autre terre, une autre nature. On la sent, on ne la définit pas cette paix qui vous gagne. J'ai vu le rire et l'ingénuité de l'enfance sur les lèvres du vieillard, la gravité et le recueillement de l'âme dans les traits de la jeunesse... » (Cf. *La Grande Chartreuse par un chartreux*, Grenoble, 1882, p. 427).

C'est ce qui avait également frappé D. Martène lorsqu'il vint à la Grande Chartreuse le 15 août 1708 : « Ce qu'il y a de plus admirable, dit-il, c'est que l'horreur d'une si vaste solitude n'ôte point la joie aux religieux qui l'habitent » (*Voyage littéraire...*, Paris, 1717, p. 251). — L'auteur de *La Grande Chartreuse par un chartreux*, après avoir rapporté ces deux témoignages, ajoute cette explication : « Les chartreux ont toujours été ennemis d'une certaine raideur, un peu de commande, qui n'a rien de commun avec cette simplicité qui est le vrai esprit de S. Bruno ». *Op. cit.*, p. 428.

E. INFLUENCE DES CHAPITRES GÉNÉRAUX SUR LA CONSERVATION DE L'ESPRIT CARTUSIEN.— a. Influence négative. — Elle s'est exercée principalement par des ordonnances destinées à combattre tout ce qui était de nature à altérer l'esprit de l'ordre et à modifier sa physionomie propre. Voici quelques exemples des plus caractéristiques de cette influence préservatrice, et l'une des principales raisons qui l'ont motivée.

Pour divers motifs des religieux appartenant à d'autres ordres ont revêtu l'habit des fils de S. Bruno. Certains d'entre eux malheureusement n'avaient vu dans la vie cartusienne qu'un cadre extérieur d'existence leur permettant de continuer à tendre vers la perfection tout en gardant l'esprit de l'ordre auquel ils avaient appartenu. N'ayant pas compris que leur mentalité devait nécessairement être transformée et renouvelée en fonction de l'esprit particulier de l'ordre cartusien, ils ont bien vécu en Chartreuse, mais non pas en chartreux. Leur expérience antérieure des choses monastiques, loin de les aider, les a desservis : trop portés à en faire état dans leurs jugements et pour leur conduite, ils n'ont pas pu s'adapter aux conditions très spéciales de la vie cartusienne.

En conséquence, les chapitres généraux ont été amenés à prendre des mesures parfois sévères pour que l'esprit de l'ordre ne fût pas mis en péril par des réceptions trop hâtives ou l'octroi imprudent de certaines fonctions à des sujets venus d'autres ordres.

Il y a une autre raison à cette sévérité : celle de couper court aux troubles de conscience et aux tentations d'instabilité chez les religieux des autres ordres. Elle est exprimée dans la 11e ordonnance du chapitre général de 1156 : « Nous ordonnons aussi de ne plus recevoir aucun religieux appartenant à la congrégation des cisterciens ou à celle des prémontrés, *propter ipsorum reverentiam et pacem* » (PL., 153, 1130).

De même, Dom Le Couteulx dans les *Annales*, après avoir rappelé l'ordonnance de 1309 statuant que les religieux mendiants déjà reçus dans l'ordre — « et vix de cetero recipiendi » — n'auraient pas de charge, ajoute : « Cette ordonnance est très religieusement observée actuellement, *ut unusquisque in vocatione sua perseveret.* » (*Annales*, ad ann. 1309, t. 5, p. 24). Le Couteulx écrivait cela à la fin du XVIIe siècle.

Ce n'était certes pas manque de sympathie pour ces ordres. Comme le montre, en ce qui concerne les dominicains, ce qu'ont écrit Gérard de Frachet (*Vitae Patrum*. P. Ia, c. 11, I), Thierry d'Apolda (*Vita S. Dominici*, lib. 1, c. 12), S. Antonin (P. 3a, *hist.*, tit. 23, c. 13) qui témoignent qu'au cours de leurs tournées de prédication les dominicains de passage étaient reçus par les chartreux « sicut angeli Dei », « cum omni amore et reverentia ».

Pour ce qui regarde les cisterciens et l'estime singulière en laquelle les tenait Guigues Ier, voir PL., 153, 583 C. D.

Quant aux franciscains, ce furent leurs supérieurs majeurs, qui, en 1526, pour les préserver du péril d'instabilité, prirent l'initiative de demander aux chartreux de se montrer plus difficiles à les accepter. Cette démarche motiva de la part du chapitre cartusien de cette année-là une ordonnance défendant de recevoir des religieux appartenant à quelque ordre que ce fût sans une autorisation écrite du chapitre général.

C'est ainsi qu'en 1261, le chapitre général déclare qu'on ne peut conférer, à moins d'une dispense du S. Siège, des charges importantes (*obedientiae cum cura*) aux religieux venus de l'ordre franciscain ou dominicain.

Quant aux charges moins importantes (*obedientiae sine cura*) il défend de les accorder aux mêmes religieux, ou à ceux qui ont fait profession dans l'ordre cistercien, sans une dispense du chapitre général (Voir PL., 153, 1133, n° 4). Le chapitre de 1309, plus rigide, veut qu'on se montre très difficile pour la réception des religieux mendiants et défend purement et simplement de donner aucune charge à ceux qui ont déjà été reçus. (*Annales* de Le Couteulx, t. 5, p. 24.)

Le chapitre de 1368 qui publia les *Statuta nova*, y incorpora un texte qui diffère peu de celui des deux ordonnances précédentes : « Les profès dans l'ordre des mendiants ne peuvent avoir une charge dans notre ordre, sans dispense du Souverain Pontife ; les profès dans l'ordre cistercien ou un ordre semblable (in ordine Cisterciensium et consimilium), ne peu-

vent en avoir sans dispense du chapitre général ». L'expression « et consimilium » qui pouvait prêter à confusion, reçut en 1509 un sens plus précis, le chapitre général ayant déclaré que par ce mot on devait entendre « tous les moines qui militent sous la Règle de S. Benoît comme sont les clunisiens, les célestins, les prémontrés, les grandmontains et autres semblables ». Cette réglementation, nécessaire pour les raisons que nous avons dites, tomba en 1581 par suite de sa non insertion dans la *Nouvelle collection des Statuts*. Mais elle fut jugée de nouveau nécessaire et rétablie par le chapitre de 1589, qui défendit « d'admettre à l'avenir à la prise d'habit tout religieux de quelque ordre que ce soit, à moins qu'il ne fasse un acte explicite de renonciation à toute charge de l'ordre ». La raison de cette sévérité encore accrue dans la suite, est donnée par Dom Le Masson dans sa *Disciplina*, p. 276. Tout en reconnaissant qu'autrefois, des religieux venus d'autres ordres réussirent assez souvent à faire d'excellents chartreux, il affirme que l'expérience faite de son temps prouve que ces « transitus » doivent être désormais très rarement acceptés. « Étant donné, ajoute-t-il, l'évolution qui s'est faite dans ces ordres, il est plus que jamais difficile à ceux qui en sortent d'abandonner les habitudes et la mentalité déjà prises, pour adopter la manière de vivre cartusienne. Tant d'espoirs déçus dans ce genre d'expérience ont obligé à fermer notre porte avec l'intention de ne jamais la rouvrir » (*loc. cit.*).

Il est à noter, du reste, que les religieux qui passaient dans l'ordre cartusien n'y faisaient alors qu'un an de noviciat. Les nouvelles dispositions du droit favorisant maintenant beaucoup le passage des autres religieux à la famille cartusienne, le chapitre général de 1922 a rendu rigoureusement obligatoire — sans aucune dispense possible — la seconde année de noviciat prévue comme facultative par le *Codex Juris Canonici* (can. 634).

b. Influence positive. — Elle s'est exercée directement ou indirectement par des ordonnances ou des dispositions destinées à conserver intact l'esprit de simplicité et de virginité.

On peut citer comme exemple ce qui se passa sous le gouvernement du R. P. Dom Guillaume Raynaldi (1367-1402), lorsque le pape Urbain V fit connaître au ministre général des chartreux, et au chapitre général, qu'il venait de modérer la règle primitive sur quatre points, et exigeait que l'ordre acceptât ces mitigations. Le pape qui était neveu du R. P. D. Élisaire de Grimoard, mort prieur de Chartreuse en 1367, et portait une affection toute particulière aux chartreux, voulait : 1° que le prieur de la Grande Chartreuse portât la mitre et la crosse, puisqu'il était supérieur général et que la chose se pratiquait ainsi à Cluny; 2° que les chartreux disent chaque jour l'office au chœur comme dans les autres ordres; 3° qu'à l'imitation de tous les religieux ils prissent au moins une fois par jour leur repas en commun; 4° qu'en cas de maladie ou d'infirmité on leur servît en particulier de la viande comme il est marqué dans la règle de S. Benoît (Dorlandus, *Chronicon cartusiense*, lib. IV, cp. 24, p. 248). Les membres du chapitre général décidèrent de supplier le souverain pontife de ne pas les forcer d'accepter ces innovations. Ils choisirent comme ambassadeur près du pape, Dom Jean de la Neuville, prieur d'Avignon, ancien collègue d'Urbain V dans plusieurs légations, avant son entrée en Chartreuse. Dom Jean dit au pape : « S'il faut chanter tout l'office au chœur, notre solitude disparaît en grande partie, car nous serons sans cesse hors de nos cellules, allant, venant dans le cloître, et la solitude, c'est notre vie, notre but par excellence; au milieu de ce va-et-vient, qu'il sera difficile de méditer, de contempler, et cependant la contemplation, n'est-ce point ce qui nous distingue des autres religieux? » Il fit un égal plaidoyer relativement aux trois autres points, et le pape, profondément humble, ne craignit point de se déjuger. Se tournant vers les cardinaux qui l'entouraient, il leur dit : « Laissons les chartreux à leur antique simplicité ».

On peut citer d'autres exemples : C'est ainsi que le chapitre de 1462 combat la tendance de certains prieurs à multiplier les oraisons de dévotion qu'il est permis de dire à la messe, pour la raison que les chartreux doivent s'appliquer plutôt à l'oraison intérieure qu'à l'oraison vocale. En 1519, il est fait cette recommandation qui concerne la chartreuse de Paris : « Pour que les moines puissent s'appliquer avec plus de perfection et de ferveur à l'oraison, aux lectures et autres exercices de piété et de dévotion, nous voulons et ordonnons que dans les colloques communs on évite de traiter des affaires de la maison, qui ne requièrent pas l'avis de la communauté. » En 1542, une ordonnance concernant la province d'Allemagne reprend sévèrement ceux qui prennent sur le temps des exercices spirituels pour étudier le grec et même l'hébreu : « qu'ils s'étudient plutôt, dit le texte, à pratiquer de pieux exercices ayant pour objet la vie de Jésus-Christ,... et à se perfectionner par là dans la vie intérieure, comme le requiert notre vocation ». Le chapitre de 1597 réduisit le nombre des solennités, pour permettre aux religieux d'avoir plus de solitude, et de pouvoir s'appliquer davantage à la contemplation dans le secret de la cellule. Même chose en 1877, 1907 et 1917.

Citons encore quelques-uns des actes des chapitres généraux de date relativement récente :

Pour favoriser le recueillement en éloignant les sujets de distraction, le chapitre de 1859, dans sa 6e ordonnance, défend aux religieux du cloître, y compris le vicaire du prieur, la lecture de « tout journal traitant directement ou indirectement de questions politiques, comme étant contraire à l'esprit de l'ordre »... Il estime « pouvoir tolérer la lecture des périodiques qui traitent de sujets de piété ou d'autres choses n'ayant pas caractère politique, mais il demande que leur nombre soit restreint et, s'il le faut, fixé par les visiteurs ».

Toujours en vue de favoriser l'union à Dieu, le chapitre de 1891 rappelle qu'il ne convient pas d'écrire ni de recevoir beaucoup de lettres, et fait observer, combien les rapports épistolaires inutiles sont contraires à l'esprit de l'ordre (cf. Dom Le Masson, dans une note annexée au n° 60 du chap. 22 de l'édition des Statuts de 1681). Pour cette même raison la 2e admonition du chap. de 1696 avait invité les membres de l'ordre à s'abstenir de lettres de souhaits aux supérieurs majeurs à l'occasion de Noël, du 1er de l'an, de Pâques etc... et invitait le procureur général et les autres supérieurs à ne pas répondre à de semblables lettres, s'ils en recevaient.

L'esprit de l'ordre n'a pas varié sur ce point : on n'écrit pas aux supérieurs, pas même au R. Père, uniquement pour leur offrir des vœux. De plus, si dans beaucoup d'instituts il existe l'usage très louable de s'abstenir le plus possible d'écrire en Carême, parfois même durant l'Avent, en Chartreuse, pour ce qui est du commerce épistolaire, on peut dire, suivant l'expression d'un général de l'ordre, que « c'est le Carême toute l'année ». Quant au contenu des lettres, le chapitre de 1891 insiste pour qu'il y soit question « de rebus non transeuntibus et de regno Dei » et non pas des choses du monde et des événements contemporains. L'usage, du reste, est de n'écrire jamais le premier, sauf à son père et à sa mère (Réponse du R. P. Dom Anselme, 1886).

La 2e ordonnance de 1897, complétant la défense portée en 1422, de confesser des femmes, interdit à toute personne de l'ordre de les diriger spirituellement même par lettres, mère et sœurs non exceptées.

Nous avons parlé des « dispositiones » des chapitres généraux, qui, comme leurs ordonnances, ont concouru à conserver à l'ordre son esprit. Dans cette catégorie d'actes rentrent par exemple certains déplacements de religieux, pour le motif, parfois non exprimé, qu'ils se livraient, auprès des personnes séculières, à un apostolat qui, s'il était fructueux, n'en était pas moins contraire à l'esprit de l'ordre et à ses Statuts. Parmi ces déplacements, le plus célèbre peut-être, est celui du vicaire de Paris, Dom Richard Beaucousin. Ce qu'on lui reprochait, ce n'était pas de faire beaucoup de bien aux âmes par les nombreux opuscules qu'il éditait et répandait dans la société pieuse de Paris, ni de diriger Bérulle et d'autres fils spirituels : c'était d'attirer trop de monde de l'un et l'autre sexe à la chartreuse de Paris, et surtout de confesser des femmes. C'est pour cette dernière raison que le R. P. Dom Bruno d'Affringues refusa le transfert de son corps à Paris. Dans ce cas et d'autres semblables, ce que le chapitre a voulu empêcher, ce n'est pas le bien des âmes largement procuré, mais la manière peu conforme aux Statuts de l'ordre, avec laquelle il était accompli. Ce qui le prouve c'est que Lansperge, prieur des chartreux de Cologne, qui fit, lui aussi, un bien considérable par le rayonnement de ses écrits et l'influence discrète qu'il eut sur une nombreuse élite, fut loué par le chapitre de 1540, précisément pour avoir su se rendre utile à l'ordre et à l'Église par sa vertu et ses travaux. Trois ans auparavant le chapitre avait également fait cet éloge de Dom Pierre Couturier (Sutor) : « Ejus eruditio Ordini nostro, imo et toti mundo multum contulit ».

3. — LA SPIRITUALITÉ CARTUSIENNE

A. QUE FAUT-IL ENTENDRE PAR « SPIRITUALITÉ CARTUSIENNE » ? — Par spiritualité cartusienne, on ne saurait entendre une méthode uniforme qui serait imposée officiellement à tous les chartreux comme la seule capable de les conduire à l'union à Dieu. Pleine liberté est laissée à chacun de tendre à Dieu, sous le contrôle des supérieurs, par le chemin qui est pour lui le mieux adapté et le plus direct.

Avant Dom Le Masson, l'opinion reçue dans l'ordre était que les novices eux-mêmes ne devaient pas être astreints à une formation et à une réglementation uniformes : ils étaient confiés à des maitres différents et formés suivant des méthodes appropriées. On lit dans le *Directoire* composé par Dom René Hensé au début du XVIIe siècle, p. 14 : « Pour le temps précieux qui s'étend depuis le retour des messes jusqu'au dîner, il faut que les novices s'appliquent à l'employer fidèlement et utilement suivant la méthode que chacun d'eux se sera prescrite du consentement et suivant les conseils de son maitre. En effet, il n'est pas bon que tous [les novices] soient astreints à une manière de faire uniforme, tout ne convenant pas à tous ». Sans doute la carte du chapitre général de 1594 porte qu'à l'avenir tous les novices d'une maison devront n'avoir qu'un seul Père maitre et que tous les Pères maitres auront à suivre une méthode unique. Mais, chose que l'auteur de la *Grande Chartreuse par un chartreux* semble avoir ignorée, cette double décision a été annulée par le chapitre de 1595. Le Père maitre unique n'a été imposé à l'ordre qu'en 1688, et par le S. Siège. Le directoire unique pour tous les novices et jeunes profès ne date que du généralat de Dom Le Masson.

En un sens, on peut donc dire que les chartreux n'ont pas de spiritualité à eux. C'est ce que répondait en 1934 un chartreux à un membre d'une congrégation romaine qui avait posé cette question : « Existe-t-il une école cartusienne de spiritualité? » — « Notre spiritualité n'a d'autre caractéristique que la simplicité. Toutes les écoles et toutes les méthodes de spiritualité ont droit de cité chez nous, pourvu qu'elles nous conduisent droit au but, c'est-à-dire, à l'union à Dieu... Notre existence solitaire et notre fin toute spirituelle nous permettent d'unir cette unité parfaite de but et cette liberté individuelle dans les moyens » (Réponse publiée dans RAM, oct. 1936, p. 378, article de l'abbé Jacques-Paul Martin, *La doctrine spirituelle de Dom Innocent Le Masson*).

On trouvera la même idée développée, à propos de la vie monastique en général, dans la préface composée en 1895 par le cardinal Gasquet pour la réimpression de la traduction anglaise des *Moines d'Occident* de Montalembert (Cité par Dom C. Butler, *Le Monachisme bénédictin*, p. 30).

On ne peut pourtant nier que par l'effet même de l'homogénéité d'esprit qui préside à l'économie de la vie cartusienne, il ne se soit créé au cours des siècles, au sein de l'ordre de S. Bruno, comme une tradition touchant la manière, soit de comprendre la contemplation et la vie contemplative, soit d'envisager la vie spirituelle et de résoudre pratiquement les divers problèmes qui s'y rattachent; c'est ce qui permet, jusqu'à un certain point, de parler de spiritualité cartusienne et d'en marquer les caractères généraux.

B. MANIÈRE TRADITIONNELLE D'ENVISAGER EN CHARTREUSE LA CONTEMPLATION ET LA VIE CONTEMPLATIVE. — La fin de l'ordre cartusien, a-t-on dit plus haut, c'est l'union à Dieu dans la contemplation. On voit dès lors l'intérêt qu'il y a, pour quiconque veut se faire une idée précise de la spiritualité cartusienne, de connaître la manière la plus traditionnelle d'entendre en Chartreuse la contemplation et la vie contemplative. Pour cela il suffit d'interroger Denys de Rickel († 1471), surnommé le Docteur extatique. Ce qu'il a écrit dans divers ouvrages sur ces questions (spécialement dans les traités suivants : *De meditatione*, *De contemplatione*, *De vita et fine solitarii*,

De laude et commendatione vitae solitariae, De profectu spirituali, De perfectione caritatis dialogus, De fonte lucis ac semitis vitae... etc.), non seulement résume tout ce qu'ont enseigné les maîtres les plus célèbres : Denys l'Aréopagite, Cassien, auquel il a voué, ainsi que son ordre, une grande admiration, S. Bernard, S. Thomas d'Aquin, Hugues et Richard de S.-Victor, S. Bonaventure, Gerson, Ruysbroek, etc., mais encore contient, enrichi du fruit d'expériences personnelles, le résumé des opinions des écrivains chartreux des trois premiers siècles de l'ordre.

C'est ainsi que dans le *De contemplatione,* Denys cite et discute les opinions exposées par Hugues de Balma dans son *De triplici via*[1], analyse les deux derniers traités qui composent le *De contemplatione* de Guigues du Pont et résume les conseils donnés dans le *Monachale exhortatorium* de Henri de Kalkar (Cf. *op. cit.*, lib. 3, art. 14 et 15; lib. 2, art. 11; lib. 1, art. 21. *Op. omn.*, t. 41, p. 271 A-274 A'; 252 D'-253 D'; 158; Edition de Tournai, 1913). Il montre également qu'il connaît la *Scala claustralium* et la *Lettre d'or* attribuées par lui à S. Bernard (*Ibid.*, 237 A; t. 38, 420 A et seq.). C'est donc à bon droit qu'il est resté, dans son ordre, l'auteur le plus consulté en matière de théologie ascétique et mystique[2]. En le prenant pour guide, nous sommes assurés de rencontrer les points de vue traditionnels de l'ordre, bien que ceux-ci restent indépendants de certaines opinions personnelles de Denys.

Pas plus, en effet, qu'il ne s'est attaché à aucune école de spiritualité, l'ordre cartusien ne s'est lié aux idées particulières de ses membres. Il emprunte à ses écrivains dans la mesure où il reconnaît en eux des témoins de sa tradition et de son esprit, sans s'inféoder à aucune théorie, ni à aucune méthode personnelle.

a. La contemplation dans la tradition cartusienne. — **1) Nature de la contemplation.** — Denys le Chartreux, parlant de la contemplation au sens propre, c'est-à-dire, en tant que distincte de la simple « cogitatio » et de la méditation, la définit « une connaissance de Dieu et des choses de Dieu, affectueuse, prompte et vraie : *contemplatio proprie sumpta est superessentialis Divinitatis et eorum quae referuntur ad eam, affectuosa, prompta atque sincera cognitio* » (*De contemplatione* : lib. 1, art. 3; *Op. omn.*, t. 41, p. 137 D').

« Une connaissance... ». Ces mots sont larges à dessein. Ils permettent de comprendre dans leur extension, depuis la simple pensée de foi qui se repose sur Dieu ou ses mystères, jusqu'à la vision du face à face.

« Affectueuse... » C'est ici la différence spécifique. Denys tient essentiellement à ce mot. Connaissance et amour sont en effet pour lui et pour la tradition cartusienne, les deux éléments qui intègrent toute véritable contemplation, qu'elle soit acquise ou infuse. « La contemplation, écrit Denys, a pour objet premier et principal la Divinité dont la connaissance doit être la fin de toute science et de tout savoir. Or, la connaissance de Dieu, si elle n'est pas informée par la charité et parée de l'ornement des vertus, demeure froide et stérile. Il est donc nécessaire que cette connaissance soit affectueuse, pour mériter le nom de contemplation » (*De contemplatione,* lib. 1, a. 3 : t. 41, p. 138 B, C). Plus loin, il précise en disant que si « la contemplation est formellement et essentiellement l'acte de l'intelligence, elle est par l'élément affectif qui la complète et l'informe — quoad suum complementum formativum — chose de la volonté. (p. 141 D'; 270 A'). A propos de contemplation mystique il insiste encore : « La contemplation ne mérite pas, à proprement parler, d'être appelée contemplation, à moins que la partie affective de l'âme n'y prenne part » (*De perfectione caritatis dialogus :* t. 41, p. 400 B').

De quelle nature devra être cet élément affectif? Denys veut que ce soit uniquement l'amour de charité. C'est pourquoi il refuse d'appeler contemplation les spéculations théologiques des grands philosophes comme Platon ou Aristote, et celles des théologiens qui se perdent en de sublimes considérations sur Dieu et les mystères divins, mais ne sont pas en état de grâce. « La contemplation ne peut être « informe », dit-il, puisqu'elle est une connaissance affectueuse et savoureuse des choses divines, inséparable de la charité » (*De fonte lucis ac semitis vitae,* art. 10 : t. 41, p. 107 B'). Et il montre qu'une connaissance savoureuse présuppose nécessairement autre chose qu'une simple intuition de l'objet, elle exige une certaine « convenance et connaturalité avec lui » en vertu de laquelle on ne sait pas seulement spéculativement ce qu'il est, on le goûte d'une façon expérimentale. Autre chose est la connaissance théorique que le médecin a de telle maladie, autre chose celle qu'en a le malade. Or, quand il s'agit de Dieu, il n'existe pas, dans l'ordre actuel, de complète conformité et connaturalité avec Lui en dehors de la charité. En somme, pour Denys et pour l'ensemble des écrivains de son ordre qui ont écrit sur la contemplation, celle-ci n'est pas seulement une connaissance, elle est une « sagesse », c'est-à-dire, une science amoureuse de son objet : elle ne se contente pas de le définir, elle le goûte : « Unde sapientia quasi sapida scientia dicitur » (*De contemplatione,* lib. 1, art. 2; t. 41, p. 137 A', B').

Denys dit enfin que la contemplation est « une connaissance prompte et pure — « prompta atque sincera cognitio ». Prompte, en vertu de la charité (t. 40, p. 480 D, A'); pure, c'est-à-dire « exempte d'erreur, de passion et de faute » (t. 41, p. 107 C' : 137 B'; 161 C, D).

1. Le R. P. Dom Thomasson de Gournay, O. S. B. († 1928), a montré que Hugues de Balma n'est autre que ce Hugues de Dorche (Hugo de Dorchiis) dont Le Couteulx dit dans ses *Annales* (t. I, p. 214) qu'il appartient à la famille de Balma dont un des membres (Ponce de Balma) avait fondé la Chartreuse de Meyriat (1116), et qu'il devint prieur de cette maison à la fin du XIIIe siècle (*Le Culte privé de Marie chez les chartreux.* App., p. XVI). Sur l'estime singulière qu'avait Denys pour cet auteur, voir t. 41, 274 D; sur les quelques exagérations d'expression qu'il reproche à l'épilogue (quaestio unica) du *De triplici via,* voir t. 41, 271 A et seq. — Dans plusieurs passages du *De contemplatione* (lib. I, art. 21, 24, 25, 44), Denys reproduit certaines parties du traité de Hugues dont il adopte le plan et résume la pensée.

2. Le pape Léon XIII, dans une lettre écrite le 1er avril 1896 au R. P. Dom Michel Baglin, prieur de Chartreuse et ministre général de l'ordre, a loué « l'admirable expérience ascétique de Denys ». Le grand mérite ascétique de cet écrivain chartreux a été également reconnu par des auteurs comme : Alvarez de Paz (*De vita spirit.*, lib. II. P. IV, cp. 32), Louis de Grenade; S. Fr. de Sales (*Introd. à la vie dév.*, p. II, cp. 17), S. Alphonse, etc... et plus près de nous, par le Card. Manning (*The internal mission of the H. Ghost.* Dédic., XI), le R. P. Meynard, O. P. (*Traité de la vie intérieure,* II, p. 68, 76), etc...

2) Différents genres de contemplation. — La véritable contemplation étant ainsi définie, Denys la divise en deux genres bien différents. Au premier genre appartiennent les contemplations spéculatives-affirmatives, soit acquises, soit infuses; au second, les contemplations expérimentales, proprement mystiques.

Hugues de Balma, dans sa *Mystica theologia*, et Guigues du Pont († 1297), prieur du Mont-Dieu de 1290 à 1296, dans le *De contemplatione* qu'il composa lorsqu'il était encore simple moine à la Grande Chartreuse, avaient adopté cette même division. Denys s'inspire de ses prédécesseurs, mais sans servilité aucune; par delà, il va rejoindre Denys l'Aréopagite (*Myst. theol.*, cp. 1, 2, 4, 5; cf. Denys de Rickel, *De contempl.*, lib. 3, art. 4; t. 41, p. 259 C).

PREMIER GENRE DE CONTEMPLATION : SPÉCULATIVE-AFFIRMATIVE. — Les diverses contemplations qui appartiennent à ce premier genre comportent essentiellement une connaissance spéculative et positive de Dieu ou des choses divines. Elles consistent principalement dans un regard de l'intelligence en vertu duquel la volonté s'échauffe, les affections jaillissent; et l'âme, au moins dans sa partie supérieure, trouve un certain contentement, parfois même une joie spirituelle très grande, à saisir ainsi les réalités divines. Ce qui caractérise ce genre de contemplation, c'est ce rapport d'antériorité (au moins de nature) et de causalité objective qui unit la connaissance intellectuelle aux divers mouvements de la partie affective.

Espèces. D'après ce que l'intelligence voit et contemple, Denys divise cette contemplation en cinq espèces qui correspondent aux cinq objets suivants : Dieu dans la Trinité de ses Personnes, Dieu dans la simplicité de sa nature et ses attributs, la Sainte Humanité du Fils de Dieu et ses mystères, « surtout sa Passion » (Dans cette 3e espèce rentre *la contemplation de la T. S. Vierge* et de ses mystères, dont il est souvent question dans les œuvres de Denys, t. 36, p. 19 C' et seq.; t. 38, p. 309 A; t. 41, p. 202 B), Dieu dans l'œuvre de sanctification et de glorification de ses élus ou dans le gouvernement du monde, enfin Dieu dans l'univers (*De contempl.*, lib. 1, de l'art. 26 à l'art. 71; t. 41, p. 165 à 229).

Modes. Suivant la façon dont l'intelligence est mise en possession de l'objet qui la captive, la contemplation peut être soit acquise (active), soit infuse (passive). Les auteurs cartusiens ont généralement admis la contemplation acquise (voir par exemple Dom Mathias Mittner, † 1632 : *Opuscula*, t. 1, p. 108, La Correrie, 1897) et en conséquence insistent sur les moyens à mettre en œuvre pour y atteindre. C'est d'elle que Denys a surtout parlé dans la première moitié de son *De Contemplatione*. Dans l'article 12 du 1er livre de ce traité, il la distingue de la contemplation infuse :

« Bien que la vie contemplative consiste principalement dans un seul acte (d'intelligence)... cependant de nombreux actes concourent à [la production de] cet acte principal... mais ceci ne concerne que les contemplations auxquelles on parvient par la méditation et l'effort de la raison; cela n'a pas lieu dans les contemplations plus élevées qui sont « infusées » par le Ciel, où l'Esprit-Saint éclaire d'en-haut, où Dieu touche et illumine surnaturellement l'esprit par l'onction [de sa grâce] » (t. 41, p. 146 A').

Denys n'est pas dans son ordre le premier tenant de la contemplation acquise. Sans savoir, semble-t-il, que Hugues de Balma était un de ses confrères, il le loue d'avoir enseigné, lui aussi, que « tant l'intelligence que la volonté peuvent atteindre Dieu de deux façons : soit en partant d'en-bas, c'est-à-dire de la considération de la bonté et de la beauté des créatures pour *s'élever* progressivement jusqu'à la *contemplation* et l'amour du créateur; soit en commençant par en-haut sous l'action immédiate de l'Esprit-Saint éclairant d'en-haut surnaturellement l'intelligence et touchant le cœur par une motion directe » (t. 41, p. 274 D).

Degrés. Ils concernent proprement la contemplation de Dieu et correspondent aux différents degrés de charité (et de sagesse). Contemplation, charité (et sagesse) sont en effet choses connexes et augmentent proportionnellement (*De contempl.*, lib. 1, art. 44 : t. 41, p. 186 C). La charité se divisant en charité des commençants, charité des progressants et charité des parfaits, il y aura également trois degrés de contemplation ainsi décrits par Denys (*ibid.*, 186 A' et sv.) :

Le 1er degré « consiste à penser affectueusement de Dieu qu'Il est le souverain Bien, l'Être premier; que le devoir principal et dernier est de s'unir à Lui seul, et que tout doit être ordonné en vue de Lui... » Ce degré convient à tous les baptisés. Le 2e degré consiste dans une connaissance affectueuse de Dieu et des choses de Dieu allant jusqu'à détacher l'âme de tout le terrestre et du sensible : cette âme voit si clairement que Dieu est préférable à tout, qu'elle est dans la disposition de tout quitter pour Lui, et de renverser les obstacles qui l'empêchent de s'unir plus intimement à Lui dans la contemplation. C'est le degré qui convient à ceux qui, « écoutant les conseils de la divine sagesse, abandonnent le monde pour se retirer dans les monastères, afin d'y jouir d'une plus haute contemplation ». Ceci indique quels sont pour Denys la disposition normale et le signe le plus authentique d'une vocation contemplative. Le 3e degré est celui des âmes entièrement pacifiées et purifiées, des âmes héroïquement vertueuses, pour qui Dieu est tout et le reste rien, qui ne veulent plus et ne peuvent plus penser à autre chose qu'à Dieu ou à ce qui se rapporte à Lui, ni goûter autre chose que Lui. C'est proprement le degré des âmes spirituellement vierges, celui que doit chercher à atteindre tout chartreux soucieux de répondre pleinement à la grâce de sa vocation.

Rôle de la charité. Selon Denys, la charité a un triple rôle à jouer dans ce genre de contemplation : « Elle en est le ressort, la perfection et le couronnement » (*De contempl.*, lib. 1, art. 22 : t. 41, p. 160 A).

La charité, « ressort » de la contemplation... Il ne faut pas entendre seulement par là que la charité doit être le motif formel pour lequel le chartreux doit tendre à la contemplation et s'y disposer par la lecture, la méditation, la prière (*cf. Scala claustralium*, cp. 2, 10, 12, PL., 184, 475 et sq.) et la pureté de cœur, encore que rien ne soit plus souhaitable (*Cordiale* : t. 40, 453 B'). Ce terme veut signifier surtout que la charité est un poids qui entraîne l'âme à penser à Dieu et aux choses de Dieu; qu'elle est génératrice de contemplation. C'est la loi psychologique de tout amour d'entraîner le regard vers l'objet aimé. S. Augustin a

formulé cette loi, lorqu'il a écrit : « *ubi amor, ibi oculus* : là où va l'amour, là iront les regards ». Ce mot a fait fortune en Chartreuse; on le trouve assez souvent chez les auteurs spirituels de l'ordre. Adam Scot, par exemple, dans son *De quadripertito exercitio cellae* ne manque pas de le citer. Il ajoute même : « là où le cœur n'est pas, le regard ne se porte pas » (PL., 198, 286, A). En un autre endroit il écrit : « Le regard s'étend aussi loin que va l'amour. » Denys qui cite souvent ce même mot, le commente à la fin de l'article 6 de son *De profectu spirituali*, où il traite *De saluberrima assuefactione elevandi propriam mentem ad Deum in omni loco et tempore, quantum possibile est.* « L'amour, y dit-il, est une force qui tend à unir l'amant à l'objet aimé et qui excite le cœur aimant à se souvenir fréquemment de ce qu'il aime. Et plus on aime ardemment un objet, plus fréquemment on y pense. C'est pourquoi le Sauveur a dit : Où est votre trésor, là est votre cœur. S. Augustin témoigne également : Où est (l'objet de) l'amour, là est l'œil » (t. 40, p. 480 D). Denys a raison d'appliquer ce principe surtout à la contemplation prise dans le sens d'oraison affective moralement continuelle. Vouloir atteindre celle-ci ou s'y maintenir par un effort intellectuel soutenu serait une grosse indiscrétion en Chartreuse. Un tel procédé ne tarderait pas à mettre « l'esprit hors de combat ». Mieux encore que les petites industries dont on peut s'aider pour prendre l'habitude de penser à Dieu, l'amour rend facile l'union habituelle avec Dieu (cf. t. 40, p. 480 A', et *De oratione*, art. 40, t. 41, p. 65 C).

La charité, « forme » de la contemplation. Par là, il faut entendre, non seulement que la charité est le principe qui doit ordonner à Dieu tous les actes contemplatifs afin de les rendre surnaturellement vertueux et méritoires, mais encore qu'elle a pour objet d'« enflammer et de vivifier » les actes de l'intelligence (t. 41, p. 138 D), pour leur donner ce caractère de connaissance amoureuse et savoureuse de Dieu que doit avoir toute contemplation pour mériter son nom.

La charité, « consommation » de la contemplation. Par là, Denys, pleinement d'accord avec les traditions de son ordre, indique clairement que l'augmentation actuelle et habituelle de la charité doit être le terme immédiat et le fruit de toute contemplation, quel que soit son objet. (*Cordiale*, art. 7; t. 40, p. 453 B'). Pour mieux arriver à cette fin qui est d'aimer Dieu ardemment, Denys conseille de faire coïncider le « finis operis » avec le « finis operantis » en choisissant de préférence pour objet de contemplation ce qui est le plus capable d'enflammer le cœur, d'amour pour Dieu. Il donne à ce sujet de précieuses indications, en particulier dans le traité *De fructuosa temporis deductione*, au chapitre XIII, qui a pour titre : *De modis ac viis et practica proficiendi in sincerissimo Dei amore* (t. 40, p. 70).

On voit par tout ce qui précède, que, malgré le qualificatif de spéculatif donné à ce premier genre de contemplation, l'amour y occupe toujours une place nécessaire et de plus en plus marquée. Il apparaît également que dans ce même genre rentrent, non seulement l'oraison affective au sens que lui donne actuellement la théologie spirituelle, mais encore l'oraison de simple regard ou oraison de simplicité (Bossuet), celle de recueillement (Ste Thérèse), la contemplation acquise (Carmes) et les contemplations infuses qui consistent dans une vision intellectuelle, positive et distincte, et qui se font par affirmation. Cette contemplation spéculative doit conduire l'âme à un degré d'amour assez fervent pour la préparer à un nouveau mode plus parfait de connaissance qui est propre au second genre de contemplation.

SECOND GENRE DE CONTEMPLATION : « AMOUREUSE ET MYSTIQUE » (t. 41, p. 112 B). — Le second genre de contemplation comprend ce que la théologie mystique nomme contemplation infuse par voie de négation (cf. Tanquerey, *Précis...*, 6e édit., nos 1398, 1399), et plus particulièrement ce qu'on appelle oraison des goûts divins (Ste Thérèse), quiétude suave, union pleine. Denys rattache un peu artificiellement cette contemplation à celle que l'Aréopagite nomme « cognitio Dei per viam ablationis seu negationis » (*Mystica theologia*, cp. 2. Voir Denys le Chart., t. 41, p. 258 D', 259 C, 166 A). Avec plus de raison il l'assimile à ce que l'auteur des Noms Divins appelle sagesse et qu'il définit ainsi : « Divinissima Dei cognitio per ignorantiam cognita, secundum unitionem quae est supra mentem... » (t. 41, p. 256 A'). Il la reconnait également, soit dans le 7e degré de contemplation que note S. Bonaventure dans son *Itinerarium mentis in Deum*, et qu'il appelle : « excessus mentalis et mysticus in quo requies intellectui datur » (*ibid.*, p. 245 B'), soit dans le 10e degré de contemplation que Guigues du Pont nomme : « obumbratio divinae caliginis in cubiculo cordis » (*ibid.*, p. 253 C) où l'âme « touche Dieu, le sent, l'entend, le goûte, en respire le parfum; le voit, non par la claire vision de l'intelligence, mais par la saisie obscure d'une docte ignorance » (RAM., juil. 1929, p. 278, art. du R. P. Grausem).

Caractère propre. Ce qui caractérise surtout ce genre de contemplation, c'est une certaine antériorité des phénomènes d'ordre expérimental et affectif, sur l'élément strictement intellectuel; car l'idée très haute de la transcendance divine que l'intelligence acquiert dans ce second genre de contemplation, présuppose, dans la partie affective de l'âme, une expérimentation du divin par voie d'amour. « ...En matière de théologie mystique, les affections, écrit Denys, préviennent à un certain point de vue l'intelligence, car ici le goût précède, le regard suit » (*De perf. carit. dial.*, art. 41, t. 41, p. 400 A). Plus loin, après avoir rappelé que la vraie contemplation ne s'arrête pas à l'intelligence, mais atteint la partie affective, il ajoute au sujet de la contemplation mystique dont nous parlons : « parfois, il arrive que la contemplation est prévenue par [les intuitions d'ordre expérimental de] la partie affective, et l'intelligence suit » (t 41, p. 402 D). Ailleurs, dans un passage où il cherche à montrer que ce genre de contemplation est plus « parfait », plus « vrai » et surtout plus « pénétrant » que l'autre, il dit encore : « cette contemplation se fait par une très pure et très fervente ardeur de charité divine[1] qui entre et pénètre là où la connaissance [seule] ne saurait aller; et une fois profondément et très subtilement entré, l'amour introduit à son tour la connaissance et unit l'esprit à Dieu d'une façon très étroite et aussi intime qu'il peut

1. Avec raison Denys distingue deux actes d'amour : celui dont il parle ici, qui conditionne l'expérimentation du divin et précède la contemplation mystique née de cette expérience, et un autre plus ardent que le premier, qui est le fruit de cette contemplation mystique elle-même (t. 41, 271 C et 274 C).

se faire en cette vie » (t. 41, p. 259 D′). Pour éviter de donner aux textes cités ici une fausse interprétation, il faut avoir présent à l'esprit qu'il y a deux sortes de connaissance, l'une, qui s'acquiert par voie d'abstraction au moyen de la lecture, de la méditation, ou est donnée par des « espèces intelligibles » infuses, l'autre, d'ordre expérimental où, par l'intelligence remplissant le rôle de conscience intellectuelle, l'âme prend conscience non de voir Dieu, mais de Le goûter. La première connaissance mène à l'amour, la seconde le suppose. Hugues de Balma a parfaitement fait cette distinction, trop peu remarquée de ceux qui l'accusent un peu légèrement, à notre avis, d'anti-intellectualisme, et il fait remarquer que la seconde connaissance (celle qui suit le mouvement de l'amour), est plus sûre et plus certaine que la première : elle est analogue à la connaissance que possède de la saveur d'un fruit, celui qui le mange (*quaestio unica*, ad II^um^). Denys distingue également une connaissance spéculative et une connaissance d'ordre affectif qu'il appelle expérimentale (t. 41, p. 120 A′, 400 B′ C′) : l'une, « simplex et imperfecta » qui précède l'expérience, l'autre, plus parfaite, qui la suit : « necesse est enim ut apprehensio aliqua simplex praecedat [amoris affectum]... Gustus (quoque) et amor actualis cognitionem, *antequam ipsa fiat perfecta*, ut praecedat necesse est » (t. 41, 273 A).

Une autre caractéristique de ce genre de contemplation, c'est que son *objet* est plus restreint que celui de la contemplation spéculative. Il ne s'étend pas aux anges, aux saints, aux merveilles du monde de la grâce et de la gloire, etc..., il est limité à Dieu, à sa présence dans l'âme actuellement et quasi-expérimentalement saisie. C'est Lui dont l'âme « sent » la présence, Lui qu'elle goûte, Lui dont la transcendance se manifeste et pour qui elle s'enflamme d'amour.

Causes dispositives prochaines. Tout en affirmant, d'une part, que ce genre de contemplation dépend du Saint-Esprit comme de sa cause principale et que sans l'aide de ses grâces il est impossible d'y atteindre (t. 41, 151 B, 261 B), et, d'autre part, que Dieu peut accorder cette contemplation à l'improviste, à qui Il veut et quand Il veut (t. 35, p. 274 B; t. 36, p. 440 C; t. 38, p. 380 D′; t. 41, p. 112 C, A′, B′, 115 A, 267 B′), même à une âme actuellement distraite de Lui, Denys assure que le plus souvent, semblable contemplation sera la récompense et le couronnement du laborieux travail fait pour s'y disposer (t. 38, p. 541 A′). En conséquence, il indique certaines industries à employer (t. 41, p. 130 B, 159 B′, 162 B, 261 B); il énumère les conditions extrinsèques et les causes dispositives dont dépend la contemplation mystique (*ibid.*, et 406 D′), afin que parfaitement instruite, l'âme puisse mettre tout en œuvre pour s'y préparer et y atteindre le plus tôt possible avec l'aide de la grâce. Au premier rang de ces conditions ou dispositions Denys met l'amour fervent, unitif, parfait, allant jusqu'à l'entier oubli de soi (t. 41, p. 261 B, et 113, A′ B′).

Ce rôle de principe virtuel de connaissance que joue l'amour fervent dans ce genre de contemplation, a toujours été reconnu dans l'ordre cartusien. « La vraie charité connaît Dieu », écrivait déjà Guigues dans le Recueil de ses pensées (cf. D. A. Wilmart, *Le Recueil des pensées du Bienheureux Guigues*, Paris, 1936, p. 82, n° 83); mais c'est surtout la *Lettre d'or*, écrite vers 1145 aux frères de la Chartreuse du Mont-Dieu, par Guillaume de S.-Thierry qui a développé et fait pénétrer cette doctrine dans la spiritualité cartusienne. « La substance de l'Être divin, y est-il dit, voilà ce qui échappe à toute représentation, à toute pensée, si ce n'est dans la mesure où l'âme mérite d'y atteindre par le sens lumineux de l'amour » (PL., 184, 353. Cf. E. Gilson, *La Théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, App. v, § 5 : La charité comme connaissance, p. 226 et sv.).

Les affirmations de l'auteur de cette lettre au sujet de la connaissance de Dieu possible par voie d'amour pouvaient donner occasion à des interprétations outrées. Denys, qu'il ait vu ou non le danger, s'est tenu en ce point sur une sage réserve. Ainsi, quand (t. 41, p. 113 B′) il rapporte le sentiment des Docteurs qui affirment que la connaissance mystique se fait par un très fervent amour de Dieu, il a soin de faire suivre leur affirmation d'une interprétation qui écarte tout danger d'exagération. Selon lui, la charité fervente remplit ce rôle en créant dans l'âme une disposition immédiate et parfaite à ce genre de contemplation, en ouvrant spirituellement l'âme aux influences de Celui qu'elle aime et en la rendant par là même « capable » du divin (cf. t. 41, p. 274 B′).

Comment l'amour fervent ouvre-t-il dans l'âme du contemplatif de semblables « capacités du divin »? Il le fait surtout de deux façons :

1° En vidant l'âme de tout amour-propre. En effet, tant qu'on est plein de soi-même, tant qu'on vit « occupé » de soi et de ses intérêts, il y a peu ou point de place pour Dieu et ses faveurs (t. 41, p. 113 C′, D′). L'amour parfait — que pour cette raison Denys appelle extatique — a l'heureux effet de transporter l'âme et ses intérêts en Celui qu'elle aime, en Dieu :

« Dicitur autem amor ecstaticus ab ecstasi, quia non sinit mentem amantem aliud cogitare nisi quod diligit, nec sinit amantem esse sui ipsius, sed amati » (t. 41, p. 276 B′). Et ailleurs : « S. Dionysio contestante, divinus amor ecstasim facit... caritas in amatum transponit amantem. Propter quod asserit Augustinus, quod anima verius est ubi amat, quam ubi animat. Et Christus in Evangelio : Ubi (inquit) thesaurus tuus (id est res quam praecipue diligis), ibi est et cor tuum » (t. 41, p. 117 A, B).

Cet amour extatique qui suppose une « entière sortie de soi » : « suiipsius plena transcensio » est pour Denys le vestibule de la contemplation mystique, le suprême degré d'ascension après lequel il ne reste plus à l'âme « qu'à entrer dans le nuage comme Moyse » (t. 41, p. 268 C′, D′).

2° En créant entre Dieu et l'âme une certaine ressemblance par connaturalité (t. 41, p. 137 A). Sans celle-ci l'âme peut connaître Dieu d'une façon théorique et spéculative, mais non d'une manière pratique et quasi-expérimentale, comme le requiert le second genre de contemplation, en tant qu' « exercice suprême du don de sagesse » (t. 41, p. 265 B′).

Conclusion. — En somme, qu'il s'agisse de contemplation acquise ou infuse, de contemplation spéculative ou expérimentale, tout ce qu'enseigne la mystique pratique de Denys peut se résumer en ceci : le grand secret pour bien contempler, c'est de beaucoup aimer.

Restons-en à cette conclusion. Le reste, description et analyse des degrés de la contemplation mystique, étude des effets qu'elle peut produire, demeure

question d'école et n'intéresse pas directement la spiritualité cartusienne. C'est l'affaire du chartreux, en tant que prêtre, d'étudier et de connaître ces choses. Ce qui lui importe uniquement comme religieux contemplatif, c'est de savoir quelle voie peut le conduire le plus directement et le plus sûrement à la contemplation et le disposer le plus parfaitement à en atteindre les plus hauts degrés. Nous avons entendu Denys, le plus célèbre et le plus autorisé des auteurs spirituels de l'ordre, dire que c'est l'amour de Dieu, surtout l'amour unitif, « extatique », c'est-à-dire celui qui fait oublier le « moi » et rend l'âme spirituellement vierge.

b. La vie contemplative dans la tradition cartusienne. — Ici encore, nous prenons Denys pour guide, en faisant toutefois remarquer que dans son *De contemplatione* le sujet de la vie contemplative ne se trouve pas spécialement traité du point de vue cartusien, cet ouvrage n'étant guère qu'une synthèse de ce qu'ont écrit sur la question les maîtres les plus traditionnels : saint Grégoire, saint Thomas, etc...

Pour trouver la manière proprement cartusienne de considérer la vie contemplative, il faut consulter les traités où le Docteur extatique parle de la vie solitaire, en particulier le *De vita et fine solitarii* et le *De laude et commendatione vitae solitariae* (t. 38, p. 265 à 382). C'est sous un titre à peu près semblable, *De commendatione solitariae vitae*, que Guigues Ier avait déjà fait l'éloge de la vie cartusienne dans le chapitre 80 et dernier de ses *Coutumes* (PL., 153, 755-756).

1) Notion générale de la vie contemplative. — Denys met une insistance marquée (t. 33, 238 A ; t. 34, 279 D', 282 C, 321 D' ; t. 40, 441 B', 523 C') à rattacher la vie contemplative à son archétype, à sa cause exemplaire, qui est Dieu. C'est jusque là qu'il nous fait remonter chaque fois qu'il veut en faire comprendre la nature, la sublimité et l'obligation. Qu'il se place au seul point de vue de la nature divine ou qu'il considère en Dieu la Trinité des Personnes, la vie de Dieu lui apparaît comme étant essentiellement une vie contemplative. « La vie et l'opération de Dieu, écrit-il, est amoureuse contemplation et contemplative dilection de Lui-même (t. 38, p. 406 B' ; t. 38, p. 276 C'). Il en va de même de la vie trinitaire, qui consiste en des « processions » par manière de conception intellectuelle et d'aspiration amoureuse : « Le Père éternel, en se contemplant très clairement, profère, engendre en son sein un Verbe, un concept en lequel Il s'exprime Lui-même ; et le Père et le Verbe, qui est son Fils unique, en s'aimant avec une complaisance infinie, produisent ensemble un Amour éternel, incréé, infini, qui est l'Esprit du Père et du Fils » (t. 38, p. 327 C'). Dieu est donc le premier, le plus grand et en un sens le seul contemplatif. Il l'est infiniment et nécessairement. C'est pourquoi « la véritable et suprême perfection de l'esprit humain et finalement de toute intelligence créée n'est absolument rien autre que l'imitation de la vie de Dieu, de l'intelligence incréée et éternelle... Et cette imitation n'est et ne peut être autre chose que la contemplation affectueuse et continuelle de Dieu et des choses divines » (t. 38, p. 271 D, 286 A). C'est en contemplant et en aimant Dieu que nous nous rendons semblables à Lui. C'est pourquoi les contemplatifs sont appelés divins » (t. 38, 406 A)... « ils imitent en effet en quelque façon les opérations propres de la nature divine » (t. 38, p. 394 C ; t. 40, p. 441 A'.) « L'âme qui s'adonne à la contemplation du divin devient participante de la vie divine » (t. 33, p. 238 B ; t. 38, p. 270 D). C'est à cette perfection qu'est particulièrement ordonnée la vie solitaire (t. 38, p. 285 D', 286 A, 332 D). D'où ce principe souvent rappelé par Denys, que plus on contemplera Dieu purement et amoureusement sur cette terre, plus on restaurera en soi sa divine image et plus on communiera à sa vie, à sa perfection et à sa béatitude (t. 40, p. 407 C', 141 D' ; t. 38, p. 406 B').

Dans son ouvrage déjà cité, *La vie contemplative...*, Dom Fr. de Sales Pollien a exposé d'une façon suggestive la manière dont la vie contemplative est comprise en Chartreuse ; elle correspond bien à l'idée que s'en faisait Denys :

« L'état contemplatif [autrement dit : la vie contemplative] est un genre de vie qui fixe et occupe en Dieu l'œil, le cœur et les mains de l'homme : l'œil afin de le voir, le cœur afin de l'aimer, les mains afin de le servir.

« Le contemplatif s'occupe exclusivement et se nourrit de Dieu. Autant que le permettent les conditions du voyage terrestre, il se dégage des autres occupations et des autres soucis. Son esprit se concentre dans la considération des mystères divins... Rien ne le repose, rien ne le contente que ce qui lui parle de Dieu et lui révèle Dieu ; dans le miroir des choses et l'énigme des événements, il veut voir le reflet de ce qu'il espère contempler face à face dans le grand jour de l'éternité. (Cf. *1 Cor.*, 13, 12.) Son cœur aussi se concentre sur l'unique objet des affections éternelles... Et toutes ses forces d'action... toutes les ressources de sa voix et de ses mains... il les réserve pour Dieu, pour son culte, pour son service... » (ch. II).

2) Part d'activité que comporte la vie contemplative cartusienne. — Pour mieux se rendre compte du caractère absolu de la vie contemplative du chartreux, il est bon d'examiner les genres d'activité que comporte légitimement la vie cartusienne et ceux qu'elle a toujours exclus.

1° La vie contemplative cartusienne doit nécessairement en tout temps faire une part — très large au début — au travail de l'acquisition et de la pratique des vertus chrétiennes, surtout de celles qui sont propres au solitaire. Dans le langage ancien on appelait cela « vie active ». — « Activa vita propria est novitiorum », a écrit Alvarez de Paz (*De perf. vitae spirit.*, t. 1, lib. 2, cp. 13).

2° Elle inclut non moins obligatoirement l'exercice de toutes les vertus propres à la vie commune, puisque le chartreux est cénobite à ses heures. A ce point de vue on peut dire, en adoptant le langage de Cassien, pour qui vie active est synonyme de vie cénobitique (cf. RAM, 1935, p. 252 et svv.), que la vie cartusienne est faite d'un mélange de vie active et de vie contemplative (Cf. Le Couteulx *Annales*, t. 1, p. 15 et 33).

3° Elle n'exclut point une certaine part d'activité corporelle. Les solitaires d'Egypte avaient pour principe de se maintenir toujours occupés, en dehors du temps de la réfection et de la prière en commun, à quelque ouvrage manuel. Leur but était de reposer l'esprit, et d'éviter l'oisiveté ; il n'était nullement de gagner leur vie (Cassien, *Inst.*, lib. 10, cp. 24 ; cf. encore le témoignage de S. Yves de Chartres, cité par Adam Scot dans son *De quadripertito exercitio cellae*, PL., 153, 882 D'). Un but identique est assigné en Chartreuse au travail manuel, et, à l'exemple encore des solitaires (Cassien, *Col. 24*), c'est en cellule que les chartreux se livrent à ce genre d'activité. « Habent quippe sin-

guli (Brunonis sequaces) cellulas per gyrum claustri proprias, écrit Guibert de Nogent, in quibus operantur, dormiunt ac vescuntur » (PL., 156, 854 C'). Même témoignage dans Pierre le Vénérable (PL., 189, 945 A). Ce travail, qui a aussi pour avantage d'entretenir discrètement la santé physique (cf. Adam Scot, *De quadripertito...*, cp. 36; PL., 153, 880-884; D. Jean Hagen, *De exercitiis...* l. 1, cp. 20; l. 3, cp. ult., sectio 3ª, nos 12 à 16 p. 589 de l'édit. de Montreuil), pouvait être parfois assez rude (fente et sciage du bois); mais il consistait, pour une large part (cf. Adam Scot, PL., 153, 881-883), dans la copie des manuscrits. Dans la suite, ce furent la menuiserie, la reliure, le tour, la peinture, etc.

4° La vie contemplative du chartreux n'exclut aucunement l'activité intellectuelle pourvu qu'elle soit discrète et en harmonie avec sa qualité de moine-prêtre. On peut, pour tout ce qui regarde les études en Chartreuse, consulter l'exposé très complet de D. Stanislas Autore DTC., art. *Chartreux*, col. 2300 à 2310. Toutefois, le passage où il est dit (col. 2309) que « Actuellement (1905), les étudiants [chartreux] sont tenus à une année de philosophie et à trois ans de théologie dogmatico-morale », n'est plus exact, le chapitre général de 1907 ayant statué depuis, que si l'évêque diocésain laisse aux prieurs le soin de l'examen des ordinands, ces derniers auront à se conformer pour le programme d'examen à celui du vicariat de Rome, et qu'à l'avenir le cours de philosophie devra être de deux années et celui de théologie dogmatico-morale, de quatre ans. (Ces dispositions relatives à la durée des études ont été incorporées au texte des *Statuts* inséré dans la Bulle *Umbratilem*, en 1924.)

5° Enfin la vie contemplative cartusienne n'exclut pas une certaine part d'activité apostolique s'exerçant par des écrits destinés à la publication. Prétendre que sous prétexte de vie cachée et exclusivement ordonnée à la contemplation, les chartreux doivent s'interdire tout apostolat par la plume, serait une exagération. Ce serait également l'injuste condamnation de ceux d'entre eux qui ont écrit avec profit pour l'Église (cf. D. Le Masson, *Disciplina*, lib. 1, cp. 8, p. 98). Ce serait en particulier condamner le zèle d'écrivains tels que D. Sutor († 1537) et D. Lansperge († 1539), que les chapitres généraux n'ont pas hésité à louer. « Ejus eruditio Ordini nostro imo et toti mundo multum contulit », fut-il dit dans la carte du chapitre de 1538 qui publiait l' « obiit » de Sutor. « Suis scriptis et sanctae vitae exemplis Ecclesiam Dei et Ordinem nostrum valde adjuvit », disait la carte du chapitre de 1540, au sujet de Lansperge.

Il est vrai qu'il y a loin de ces éloges si brefs — les seuls de ce genre qu'ait relevés D. Autore dans les cartes des chapitres généraux — à un encouragement à écrire, à un appel destiné à susciter des imitateurs à Sutor et à Lansperge. Aussi D. Le Masson fait-il justement observer dans sa *Disciplina* (ibid.), que dans l'ordre cartusien « il faut agir en cette matière avec une grande prudence, de peur que la démangeaison d'écrire et d'éditer des ouvrages ne soit une occasion de vaine gloire, ou bien que le manque de savoir et de pratique qui est souvent le fait de ceux que la vie solitaire rend étrangers à la vie littéraire, n'amène à publier des ouvrages imparfaits, mal présentés ». D. Le Masson parle d'or, il aurait pu lui-même écrire un peu moins.

Son successeur immédiat, le R. P. D. Antoine de Mongeffond (1703-1731) renchérissant encore sur le texte de la *Disciplina*, écrivait aux chartreux réfugiés en Hollande, dans une lettre imprimée qui fut largement répandue en France, à Rome et dans les Pays-Bas :« Nous ne sommes pas établis pour enseigner les fidèles, mais pour les édifier. Une humble foy, le silence, la prière, la pénitence, voilà essentiellement notre partage... »

C'est donc en parfaite conformité d'esprit avec la pratique traditionnelle de l'ordre, que le chapitre général de 1906 a rédigé l'admonition suivante :

« Que tous les moines s'adonnent soigneusement à l'étude de la théologie, de l'Écriture sainte et autres matières qui sont en rapport avec notre genre de vie. Nous les avertissons toutefois : 1° qu'ils se gardent des nouveautés, de la critique trop poussée, d'un commerce épistolaire trop fréquent et du désir d'éditer leurs travaux; 2° que l'étude ne serve de prétexte ni aux supérieurs pour négliger les devoirs de leur charge, ni aux inférieurs pour se relâcher dans la pratique du silence et de la Règle ».

Et le chapitre de 1908 :

« Que nos moines s'adonnent avec soin et aussi avec discrétion aux études qui conviennent à des chartreux, non par démangeaison d'apprendre [du nouveau] et d'éditer des livres, mais parce que la lecture nous offre une nourriture substantielle. »

Il faut ajouter que le silence et la solitude s'accordent mal avec la nécessité où se trouve actuellement celui qui veut écrire, de faire de nombreuses lectures et d'entretenir des relations, au moins épistolaires, avec des érudits ou de grandes bibliothèques.

Enfin et par-dessus tout, ce qui a toujours retenu les chartreux de se livrer à ce genre d'apostolat, c'est la crainte d'oublier leur devoir d'état essentiel, qui est de s'occuper de Dieu aussi exclusivement que possible (Sutor, *De vita cartusiana.*, l. 2, cp. 8). En règle générale, un chartreux ne peut écrire et publier sans préjudice pour sa vie contemplative. Un théologien de mérite le faisait remarquer en 1927, en annotant certains points de la bulle *Umbratilem* : « Si le religieux s'applique à la prière et à l'étude, non pas principalement pour la contemplation elle-même mais en vue d'une œuvre de vie active, pour être capable d'enseigner et de prêcher, son application à la contemplation se ramène alors à la vie active parce qu'elle se propose principalement une action extérieure » (Abbé Charles Journet, dans VS., oct. 1927, p. [53]).

En résumé, à moins d'un ordre de son supérieur ou d'une invitation pressante, et dûment contrôlée, de la grâce, il ne convient pas que le chartreux écrive dans un but d'apostolat.

6° La vie contemplative des chartreux a toujours exclu les autres genres d'activité apostolique : prédication (*Statuta nova* de 1368, P. 2ª, cp. 10, n° 4; *Statuta* de 1924, P. 2ª, cp. 3, n° 27), confession des séculiers (*Nova collectio*, 1581, P. 2ª, cp. 7, n° 20. Cf. *Ant. Stat.* de 1259, P. 2ª, cp. 11, n° 14), administration des sacrements (*Statuta*, 1924, P. 1ª, cp. 7, n° 15), direction spirituelle par lettres... (2e ordonnance de 1897).

On voit que la conception cartusienne de la vie contemplative, si l'on en juge par ce qu'a écrit D. C. Butler, *Le Monachisme bénédictin*, p. 99, 105 et 106, se rapproche davantage de la conception de Cassien que de celle de S. Benoît. Cette parenté se trouve confirmée par le jugement si net de la Bulle *Umbratilem* (AAS., 15 oct. 1924, p. 383).

3) Nature et importance du rôle que doit jouer la contemplation dans la vie du chartreux. — Si l'on distingue les degrés supérieurs de contemplation rarement atteints, des degrés moins élevés auxquels la grande majorité peut prétendre moyennant la grâce que Dieu ne refuse pas d'ordinaire aux contemplatifs (cf. v. g. D. Sutor, *De vita cartusiana*, l. 1, c. 10, distinguant une contemplation « sublime » et une contemplation « non sublime »), on peut dire que la contemplation a un double rôle à jouer dans la vie contemplative cartusienne.

Dans ses degrés supérieurs, elle constitue une *fin* à laquelle le chartreux est obligé de tendre, un point d'orientation et un principe d'unité pour sa vie. Dans ses degrés immédiatement réalisables, elle doit, selon la mesure de grâces de chacun, informer toute la vie spirituelle.

1° *La contemplation fin obligatoire de la vie cartusienne.*

Dom Jean Hagen de Indagine a consacré plusieurs chapitres de son *De perfectione et exercitiis Sacri Ordinis Cartusiensis* (Lyon, 1643) à montrer comment la contemplation — celle-là même que Sutor appelait « sublime » — est le point de convergence de tous les exercices spirituels et corporels du chartreux. Travail manuel, abstinences, jeûnes réguliers, choix des aliments, pauvreté, nombre restreint des moines, veilles (lib. 1, cp. 20), solitude, décharge des soins matériels confiés aux convers (cp. 21, 22), cilice, simplicité du vêtement , etc... (cf. cp. 23 et 24), tout cela n'a qu'un but :

« Permettre aux chartreux de parvenir, par la solitude corporelle et la solitude de l'esprit et du cœur qui en est le fruit, *ad suavitatem psalmorum, et studia lectionum, in quibus interiorem inveniant Dei dulcedinem, ad fervores orationum, ad subtilitates meditationum, ad baptismata lachrymarum et compunctionum, et excessus contemplationum et similia exercitia per quae charitas augetur et crescit*... Et c'est parce que la contemplation est le plus élevé et le meilleur parmi ces exercices que, nommant la partie la plus noble pour le tout, on dit que l'ordre cartusien a été institué en vue de la contemplation, comme on dit que d'autres, en raison de la fin la plus noble qu'ils poursuivent, sont institués soit en vue de la prédication, soit pour combattre, etc. » (cp. 25 in fine. — Voir également Sutor, *o. c.*, lib. 1, c. 10, p. 207).

Le chartreux doit donc se proposer positivement d'atteindre cette fin. C'est pour lui un devoir strict. L'ordre y oblige ses profès (Hagen, *o. c.*, l. 1, cp. 1 et 25; Denys, *op. omn.*, t. 41, p. 149 A; Sutor, *De vita cart.*, l. 1, c. 10, édit. de Cologne, 1609, p. 207). Et si Dieu lui refuse cette grâce de la contemplation sublime, ses efforts ne resteront pas sans fruits : Dieu le récompensera autrement (Sutor, *De vita cartusiana*, l. 1, cp. 10, p. 207). D'ailleurs en pratiquant la contemplation à ses degrés inférieurs, le chartreux, en toute hypothèse, reste fidèle à sa vocation et à son premier devoir d'état. « Exercere ergo te debes per hunc modum ad contemplationem quia si Religiosus es, inquit Cancellarius Parisiensis, teneris tendere ad quietem contemplationis, etiamsi vix in fine comprehenderes hanc quietem, quia hoc exigit status tuus. Ad militem spectat defendere miseros; ad rusticum laborare; ad te, contemplationi vacare » (Nicolas Kempf († 1497), *Alphabetum divinis amoris*).

Voici pour finir un important témoignage tiré du traité manuscrit intitulé *Exhortation à la pratique des vertus* attribué parfois au R. P. Dom Jérôme Marchant († 1594), mais qui est certainement l'œuvre du R. P. Dom Bruno d'Affringues, ministre général de 1600 à 1631 (Ms. conservé à la Bibl. de Grenoble, n° 422). L'allusion au « 9e livre de l'Amour de Dieu de Mr de Sales » faite par l'auteur, recule la composition de ce traité jusqu'à l'année 1616 au plus tôt. Après avoir expliqué que selon Denys de Rickel « toute la perfection essentielle consiste en l'union à Dieu en la contemplation, à adhérer à Luy, à Le gouster avec une certaine saveur expérimentale qui se peut mieux sentir qu'expliquer », il ajoute :

« Ce but sacré de la contemplation est, en vérité, l'unique fin et l'unique but de nostre Ordre. Car absolument nous ne devons vivre que pour gouster combien Dieu est suave... Par où l'on peut, sans difficulté, conjecturer et conclure que nostre fin est la plus grande et la plus sublime de toutes celles que l'on puisse se prescrire (d'où vient que toutes sortes de Religieux peuvent passer chez nous), et que s'il est vray que l'Eglise militante a quelques rapports avec la triomphante, en telle sorte que l'on compare les Ordres religieux aux Ordres des Anges, l'on peut et l'on doibt comparer ceux des Religieux qui ont soin du salut du prochain aux Anges qui sont occupés et envoyés, comme dit l'Apôtre, in ministerium propter eos qui hereditatem capiunt salutis. Mais ceux qui sont occupés immédiatement à la contemplation peuvent, ce me semble, être comparés à ces Séraphins dont le partage et toute l'occupation est d'aymer et d'admirer Dieu. Admirantes enim jugiter diligunt, dit saint Augustin, et diligentes jugiter admirantur, ut inextinguibiliter per admirationem ardeat dilectio, et suaviter ac fortiter in dilectione ferveat admiratio. Or, comme il n'y en a point entre tous les Religieux qui doivent plus vaquer à cela que les Chartreux (car enfin ce n'est que pour ceste cause que l'on nous oste le soin du vivre et des habits), il s'ensuit qu'il n'y en a point qui doivent ressembler de plus près à ces bienheureux Séraphins et que l'on puisse appeler avec plus de subjet le Séraphins de l'Eglise militante ». (*Prologue.*)

2° *La contemplation, âme de la vie cartusienne.*

La contemplation, prise ici dans son acception la plus large, doit encore, selon la mesure de la grâce donnée à chacun, *informer* toute l'existence du chartreux pour en faire une vie non seulement contemplative en intention, mais contemplative en fait, comme devrait l'être, selon le chancelier Gerson, toute vie simplement chrétienne (cf. D. Monnoyeur, VS., mai 1930, p. [49] et sv). Le R. P. D. J.-B. Mortaize (1831-1863), le principal restaurateur de l'esprit de l'ordre après la Révolution, a pu définir la vie cartusienne : « Une vie d'oraison dans la solitude », c'est-à-dire une vie animée par la pensée habituelle, amoureuse de Dieu, du Christ et de ses mystères.

Déjà Adam Scot dans son *De quadripertito exercitio cellae*, voulait que la méditation, entendue dans un sens assez large pour inclure les premiers degrés de contemplation [1], ne fût pas seulement un des quatre

1. Voir *o. c.*, cp. 18. Adam y partage toutes les oraisons en deux groupes : la « simplex meditatio », dont il décrit 8 modes suivant les divers effets qu'elle produit dans l'âme, et l' « excessus mentis in Deum », qu'il appelle « excellens contemplatio » (PL., 153, 831 C). C'est avec une largeur de sens au moins égale, que le même terme méditation est pris par d'autres auteurs cartusiens : le R. P. Grausem, S. J., l'a noté à propos du *De contemplatione* de Guigues du Pont (RAM., 1929, p. 277, note 35). On peut en dire autant de Denys de Rickel dans son traité *De meditatione* (*Op. omn.*, t. 41, p. 69 et seq.).

exercices du chartreux, mais l'âme des trois autres, c'est-à-dire de la lecture, de la prière et du travail manuel (cp. 15; PL., 153, 827A).

Denys n'est donc que le témoin de la tradition lorsqu'il écrit : « Le principal travail du solitaire, est de se maintenir dans une union aussi actuelle et aussi continue que possible avec Dieu,... de telle sorte que le souvenir de Dieu lui soit tellement fortement et amoureusement imprimé dans le cœur, qu'en aucune occupation, aucun lieu, aucun temps, il ne L'oublie, mais que toujours, qu'il mange, qu'il boive ou fasse autre chose, son esprit soit dirigé vers Dieu » (t. 38, p. 394 A; cf. également p. 370 A et t. 41, p. 146 D')

C'est dès le noviciat que le chartreux doit s'appliquer à vivre dans l'ambiance du Christ et de ses mystères. Denys dans le traité *De fructuosa deductione temporis*, qui n'est autre chose qu'un directoire des novices, le premier en date et « le modèle du genre » (*La Grande Chartreuse par un chartreux*, édit. 1930, p. 319, n. 1), exhorte ses jeunes confrères à « apprendre à élever leur esprit vers le Créateur partout où ils se trouvent » (t. 40, p. 70 A). Même idée dans le *De profectu spirituali*[1], t. 40, p. 479 A', D; voir également t. 37, p. 592 A et sq.; t. 38, 346 A'). Cette pratique doit devenir de plus en plus coutumière aux novices (t. 40, p. 70 A); l'habitude aplanit bien vite les difficultés (t. 40, 480 ABC; voir également t. 41, p. 65 A', 66 A). Ce qui aide encore au recueillement, c'est avec la prière pour obtenir la grâce (t. 40, p. 479 D'), l'humilité (t. 41, 382 C'), et surtout l'amour qui est la force unitive par excellence (t. 40, 480 D et sq.; cf. S. Thomas 2ª 2ªe, q. 179, art. 1, et R.P. Mennessier, O. P., VS., 10 mai 1936, p. [76]-[79]; Mgr Gay (sermon pour l'Avent, p. 335) a donné de cet amour contemplatif cette description qui a été reprise par l'Auteur des *Méditations cartusiennes* (Parkminster, 1923, t. 3, p. 427).

« L'amour, c'est la pensée fréquente, le souvenir incessant, c'est la communauté des joies, des intérêts, de la vie; c'est le dévouement sans calcul; c'est le besoin ardent de la présence; c'est l'union en toutes choses : une union qui ne se trouve jamais suffisante et qui entend aller en croissant toujours, jusqu'à ce qu'elle soit devenue l'unité. »

Le R. P. D. Bruno d'Affringues, dans le traité déjà cité, *Exhortation à la pratique des vertus*, après avoir expliqué que pour rendre nos actions agréables à Dieu il fallait que chacune d'elles renfermât l'*or* de la charité et la *myrrhe* de la mortification, ajoute : « ...il faut que pendant le cours de nos actions nos cœurs et nos esprits se fondent et liquéfient devant Dieu comme l'*encens* sur les charbons, par des oraisons jaculatoires affectueuses... enfin par une vue continuelle sur lui ». Et plus loin, il rappelle que l'exercice par excellence du chartreux c'est de « le regarder toujours (Dieu) en l'aymant, et cela tant fixement que nous le pouvons, chacun selon sa petite capacité », et « tout faire servir de planche et de pont pour passer à Dieu ». Notons ici que cette pratique des oraisons jaculatoires, sur laquelle il insiste encore dans un autre passage, a toujours été très recommandée en Chartreuse (cf. *Coutumes*, cp. 29, n° 3; *Statuta antiqua*, P 1ª, cp. 41, n° 19; *Disciplina*, p. 102; *Directoire* de 1676, ch. 10). Le R. P. D. Anselme-Marie Bruniaux (1879-1892), dans la *Lettre sur la direction* qu'il adressa en juillet 1882 à tous les prieurs de l'ordre, écrivait : « On exige de nous peu d'oraison en forme, par contre on demande une oraison presque continuelle, c'est-à-dire que tous nos exercices doivent être animés d'esprit intérieur ». « Vivre avec Dieu dans une respectueuse familiarité et union habituelle », tel est également le but rappelé aux novices par le R. P. D. Charles dans la lettre d'approbation qui figure en tête de l'édition de 1874 du *Directoire* de D. Le Masson. Tous ces textes montrent bien la continuité de la tradition dans l'ordre des chartreux.

Pour conclure, voici ce qu'on lit dans l'*Explication littérale et ascétique des Règles cartusiennes*, vulgairement appelée *Commentaire de Montalègre* (12 vol. polycopiés, édités ad usum Ordinis de 1904 à 1922, œuvre de D. Fortunat Oudin († 1923), prieur de Montalègre, aidé de D. Louis-Marie Baudin († 1926), l'auteur des *Méditations cartusiennes*) : « En résumé, nous voudrions qu'avant sa grande profession, chaque membre du noviciat eût été instruit sérieusement de l'excellence de la contemplation, des moyens d'y parvenir, des écueils à y éviter; eût pris l'habitude de la regarder comme une part spéciale destinée à notre ordre, et se fût exercé peu à peu à en faire les actes qui sont à sa portée » (*o. c.*, t. 1. 1re Part., *Explication du Directoire des Novices*, p. 128).

1. Bien que les traités de Denys n'aient pas tous été originairement destinés à ses frères en religion, ils ont été à partir du début du XVIe siècle recommandés aux novices chartreux et répandus dans l'ordre. En 1533, dans une lettre de direction (lettre 11e. *Op. omn.*, t. IV, p. 111) Lansperge recommande à un novice chartreux, Godefroy, de lire *Dionysii Cartusiensis Scala, Heptalogus et in tomis nonnulla inserta opuscula valde utilia.* Les chartreux de Cologne ont édité à part en 1534 les opuscules de Denys traitant de la théologie mystique (*Exhortationes novitiorum. De professione monastica. De fructuosa deductione temporis... De mortificatione vivifica. De profectu spirituali*) qui ont été réédités à Montreuil sous le titre *Scalae religiosorum pentateuchus.* Montreuil a réédité de même en 1897, *Opuscula aliquot* (*De instabilitate cordis. De modo psallendi. De meditatione. De contemplatione*). Ces deux ouvrages dont la lecture est recommandée par le chapitre général de 1897 sont dans toutes les cellules.

I. Le fondateur. — Parmi les Vies de saint Bruno, il faut citer celles de D. Laurent Surius, dans la *Vita Sanctorum*, t. IV, Cologne, 1570, au 6 octobre; celle du P. Corneille De Bie, *AS.*, 6 octobre 1770 (reproduite PL., 152) : celle de D. Tromby, *Storia critica-chronologica e diplomatica del patriarca S. Brunone e del suo ordine cartusiano*, Napoli, 10 vol., 1773-1779 : celle de P. de Tracy, Paris, 1785; de l'abbé Lefebvre, Paris, 1883; d'un religieux de la Grande Chartreuse, Montreuil, 1898. — H. Löbbel, *Der Stifter des Carthäuser ordens, Der heilige Bruno aus Köln*, Münster i. W., 1899. — A. Landgraf, *Probleme des Schrifttums Brunos des Kartaüsers*, dans *Collectanea Franciscana*, t. 8, 1938, Fasc. 4, Assisii.

II. L'ordre cartusien. — A. Wilmart, *La chronique des premiers chartreux* dans *Revue Mabillon*, mars 1926, p. 77-142. — Guigues I, *Consuetudines*, PL., 153; *Lettre à un aspirant à la vie cartusienne*, éd. Wilmart, dans RAM., oct. 1933. — D. François Ganneron, *Les Antiquités de la Chartreuse du Mont-Dieu*, publiées par Paul Laurent, Paris, 1893. — Tutini, *Storia manoscritta della Sacra Religione Certosina*, conservée à la Biblioth. de S. Angelo à Nido de Naples. — Henri de Kalkar, *Ortus et Decursus Ordinis Cartusiensis*, composé en 1398; édit. par Wermeer, Wageningen, 1929. — Jean Hagen de Indagine, *De perfectione et exercitiis Sacri Ord. Cartusiensis*, Cologne, 1609, Lyon, 1643. — Pierre Couturier (Sutor), *De vita cartusiana*, Cologne, 1609. — R. P. Dom Innocent le Masson, *Directoire des novices*, édition de 1874; *Disciplina Ordinis Cartusiensis*, Paris, Dezallier, 1703 : rééditée à Montreuil en 1894, ce n'est autre

chose que le 1er volume des Annales imprimé à la Correrie en 1687; *Direction et sujets de méditations pour les retraites à l'usage des Moniales chartreuses,* Correrie, 1691, Montreuil, 1890. L'auteur y reproduit avec plus de clarté et plus d'ordre la plus grande partie de ce qu'il avait écrit quatre ans auparavant sur l'esprit cartusien dans la *Disciplina.* Tout ce que renfermait la *Disciplina* concernant proprement l'esprit cartusien a été réuni et mis en ordre par un prieur de la chartreuse de Buxheim qui l'a fait imprimer sous le titre *Spiritus Cartusiensis* a Rev. in Christo Patre Dno Innocentio Le Masson... dilucidatus, nunc vero ad commodiorem Alumnorum usum... digestus... », Ottoburæ, 1754. — Charles Le Couteulx : *Annales Ordinis Cartusiensis,* Montreuil, 1887, 8 vol. — Léon Le Vasseur, *Ephemerides Ordinis Cartusiensis,* Montreuil, 1890, 5 vol. — *Acta Cap. Generalium Ord. Cartus.* Ms. de la Gde Chartreuse. — Charles-Joseph Morotius, *Theatrum chronologicum Sacri Ordinis Cartusiensis,* Turin, 1681, 1 vol. — P. Dorland, *Chronicon cartusiense,* éd. Petreius, Cologne, 1608. — R. P. Pierre-François Chifflet S. J., *Manuale Solitariorum ex veterum Patrum Cartusianorum cellis depromptum,* Dijon, 1657. — D. Cyprien Boutrais, *La Grande Chartreuse par un Chartreux,* 7e édition, Grenoble, 1930; *Lansperge le Chartreux et la dévotion au Sacré-Cœur,* Grenoble, 1878; *Semaine du Sacré-Cœur de Jésus par le T. R. P. Innocent Le Masson avec un Mois du Sacré-Cœur et des prières par d'anciens chartreux,* Toulouse, 1886. — D. François de Sales Pollien, *Quelle est la fin de l'Ordre des Chartreux?* Ms. Archives de la Gde Chartreuse; *La vie contemplative, son rôle apostolique.* 11e édition française. Chartreuse de Parkminster (Sussex, Angleterre), 1932; *Elévations sur la formule de profession,* ms.; *Le Contemplatif, son rôle dans la vie et les combats de l'Église,* Parkminster, 1917 (Extrait de la brochure : *Le Chartreux,* par Dom J.-B. Mottini, Tournai, 1903, Parkminster, 1927). — D. Thomasson de Gournay († 1928), *Le culte marial dans la vie privée du Chartreux.* Ouvrage ms. qu'il composa pour le Congrès marial de Rome de 1904, alors qu'il était jeune profès à la Chartreuse de Parkminster. — D. Louis-Marie Baudin, *Méditations cartusiennes,* 3 vol., in-12, Parkminster, 1923. (Voir surtout 3e vol. : Retraite cartusienne de 8 jours). — Emile Baumann : *Les Chartreux,* Abbeville, 1928. En général, les us et coutumes cartusiennes y sont décrits avec exactitude. — *Les Moniales Chartreuses.* Travail ms. achevé en 1936, (Gde Chartreuse). — D. A. Mougel, *Denys le Chartreux, sa vie, son rôle,* Montreuil, 1896. — D. S. Autore : Article *Chartreux,* dans DTC. Art. *Denys le Chartreux,* ibid. — D. Amand Degand : Art. *Chartreux,* dans DACL. — Innocent XI : Bulle *Injunctum Nobis,* mars 1688, et tous les documents antérieurement émanés du Siège Apostolique en faveur des Chartreux. (Denys de Rickel en donne une série d'extraits dans son *De Praeconio sive laude Ordinis Cartusiensis,* t. 38, p. 422 et seq.). — Pie XI : Bulle *Umbratilem,* 8 juillet 1924. (AAS., t. XVI, p. 383). Traduction française : Polyglotte Vaticane, Rome, 1924; traduction anglaise avec le texte latin, Burns Oates et W., London, 1933. — M. Heimbücher, *Die Orden und Kongregationem der katholischen Kirche,* 3 Auflage, Paderborn, 1933, t. I, p. 376-391.

III. — TRAVAUX DES CHARTREUX SUR LA SPIRITUALITÉ.

I. — CHARTREUX COPISTES, IMPRIMEURS OU TRADUCTEURS DE LIVRES SPIRITUELS

a. Chartreux copistes. — Avant la diffusion de l'imprimerie, c'est-à-dire jusqu'à 1500, tout chartreux est copiste, enlumineur, décorateur ou relieur de livres : « ... Nous voulons, écrit Guigues Ier, que les livres qui sont la nourriture éternelle de nos âmes soient conservés avec la plus grande précaution et confectionnés avec la plus grande application, afin que ne pouvant prêcher par les lèvres la parole de Dieu, nous la prêchions par les mains... » (*Coutumes,* ch. 28, nos 3 et 4.) Dès 1104, Guibert de Nogent admirait la richesse de la bibliothèque de la Grande Chartreuse (*De vita sua,* l. I, cp. 11).

S. Hugues d'Avalon, qui visita le monastère vers 1162, trente ans après l'avalanche qui le détruisit, s'étonnait du nombre de ses manuscrits (PL., 153, 951). Lui-même, devenu prieur de la Chartreuse de Witham, imitait l'exemple de la Grande Chartreuse et rassemblait le plus de livres possible (PL., 153, 980; cf. *Vie de S. Hugues, Chartreux et évêque de Lincoln,* par un religieux de la Grande Chartreuse, Montreuil, 1890, p. 128-129). Le zèle des livres persista à la Grande Chartreuse, malgré les huit incendies dont elle fut la victime. On sauvait les livres tout d'abord. Le cri « ad libros » jeté par le R. P. Guillaume Raynaldi en 1371 est demeuré célèbre. Informé des richesses de la bibliothèque de la Grande Chartreuse, par Thomas Parentucelli (le futur Nicolas V), Ambroise Traversari y envoya puiser.

Si les soins des chartreux dans la transcription des manuscrits ont contribué à conserver la pureté du texte de la Bible et des Pères, peut-être ont-ils servi davantage encore à la spiritualité. On peut se faire une idée de la richesse spirituelle des anciennes chartreuses en parcourant les catalogues de leurs bibliothèques; v. g. celui de la Grande-Chartreuse édité par Fournier, celui de la chartreuse de Strasbourg, édité par K. Schmidt, *Zur Geschichte der ältesten Bibliotheken... zu Strassburg,* Strasbourg, 1882, p. 51-67; celui de Buxheim du xve siècle (dans *Mittelalterliche Bibliothekkataloge Deutschlands und der Schweiz,* t. III, ed. P. Ruf, München, 1932, p. 81-101). Les chartreux furent de si fervents propagateurs de l'*Imitation,* que l'on connaît de ce livre plus de quarante manuscrits de provenance cartusienne. (Cf. E. Puyol, *Descriptions bibliographiques des manuscrits et des principales éditions du livre De Imitatione Christi,* Paris, 1898.) Et l'on sait que Bernard Pez, pour la publication des douze volumes de sa *Bibliotheca ascetica,* a mis largement à contribution les bibliothèques des chartreuses et trouvé dans leurs bibliothécaires des collaborateurs.

b. — Chartreux imprimeurs. — Les chartreux, qui, au xve siècle, ici ou là, firent usage pour l'impression de caractères volants (L. Le Vasseur, *Ephemerides...,* t. IV, p. 611, Montreuil, 1892; L. Lalanne, *Curiosités bibliographiques,* Paris, 1857, p. 57), utilisèrent immédiatement l'imprimerie pour la diffusion des livres spirituels, et de copistes se firent imprimeurs.

La chartreuse de Strasbourg a dès 1474 un atelier typographique dans son enclos et publie la *Vita Jesu Christi* de Ludolphe (1474), le *Malogranatum* (1474), les *Dialogi* de S. Grégoire, le *De miseria humanae conditionis* d'Innocent III, les *Guillelmi Postillae,* la *Legenda sanctorum* de Jacques de Voragine... (Voir la lettre dédicatoire de Bernard Gualter en tête du t. III des *Opera* de S. Bruno, Coloniae, 1611.) Dom S. Autore a pu suivre l'activité de ces presses cartusiennes jusqu'en 1533.

Célèbres sont les travaux typographiques des chartreux de Sainte-Barbe, à Cologne (cf. Morotius, *Theatrum chronologicum Ordinis Carthusiensis,* Turin, 1681, p. 30, 73 et 261). Dès 1465, ils imprimèrent dans le monastère le *Paradisus conscientiae* de Werner Rolewinck. Les œuvres de Denys de Rickel furent imprimées en 57 volumes, de 1521 à 1538, en dehors de la chartreuse, dont les religieux, sous la direction de Thierry Loher

FORDHAM UNIVERSITY LIBRARY NEW YORK, N.Y.
D 2 .D67 v.2 pt.1

(† 1554, prieur de Buxheim), se chargèrent de préparer l'édition. Mais en 1538, ils imprimèrent à nouveau dans l'enclos et firent paraitre, cette année-là, la *Theologia mystica* de Harphius. L'activité de cette imprimerie domestique persista jusqu'en 1570 environ (Th. Petreius, *Bibliotheca cartusiana*, Cologne, 1609). En sortirent successivement, les œuvres de Pierre Blomevenna, de Jean-Juste Lansperge († 1539), le *De triplici via* de Hugues de Balma, le *De perfectione caritatis* d'Henri Arnoldi... (J. Greven, *Die Kölner Kartause und die Anfänge der Katholischen Reform in Deutschland*, Münster i. W., 1933).

La chartreuse de Parme imprime dans son enclos, en 1477, le *Prologus in Historiam Flendae Crucis et Funera Domini Nostri Jesu Christi*, de Baptiste Pallavicini, évêque de Reggio (Hain, n° 12280). On trouve une imprimerie en 1485 dans la maison de refuge que les chartreux avaient près de Namur (A. Alès, *Les moines imprimeurs*, Paris, 1873, p. 7; [Deschamps], *Dictionnaire de géographie ancienne et moderne à l'usage du libraire...*, Paris, 1870, col. 273, art. Carthusia). L. Delisle signale l'impression à la chartreuse de Gripsholm (Suède), en 1498, du *De immensa et ineffabili dignitate et utilitate psalterii precelse ac intemerate semper Virginis Marie*, d'Alain de la Roche (*Bibliothèque de l'École des Chartes*, 1887, p. 638-640).

La plupart des chartreuses d'Espagne ont eu aussi leurs imprimeries propres. L'Échelle-Dieu imprimait, en 1596, le commentaire sur Jérémie, de son prieur André Capilla. La chartreuse de Miraflorès près de Burgos se réserva jusqu'en 1610 l'impression de l'*Instruccion de Sacerdotes*, d'Antoine de Molina. Les chartreuses de Paular, Grenade, Séville (Las Cuevas), Majorque ont aussi imprimé.

Si les chartreux de Paris n'ont point eu d'imprimerie, ils ont entrepris d'intéressantes éditions de livres spirituels : en 1491, celle du *Directorium brevissimum ad consequendam vitae perfectionem* de Harphius; en 1493, la traduction de l'*Horologium* de Suso, qui fut rééditée en 1499 et 1530; la publication en 1506 et 1507 de la lettre latine composée exclusivement de textes de l'Ecriture, de Martin de Laon († 1270) : *Epistola exhortatoria ad quemdam novitium Ord. Cart...*; celle, en 1521, du *De vita cartusiana* de Pierre Couturier (Sutor); celle, en 1524, des œuvres de saint Bruno, chez Josse Badius. Vraisemblablement, les chartreux de Paris ne furent point étrangers aux trente-quatre éditions de Denys le Chartreux qui se firent à Paris de 1536 à 1555. Ils éditèrent en 1598, l'*Index expurgatorius in libros Theologiae Mysticae D. Henrici Harphii*.

A la Grande Chartreuse, une imprimerie fut installée à Favrat en 1678, à la Correrie en 1680. Elle fut active surtout pendant le généralat de D. Innocent Le Masson († 1703), dont elle imprima plusieurs ouvrages. Après 1703 on n'y imprima guère que les *Statuts* de l'ordre, le *Directoire des novices* et les livres liturgiques.

Je laisse de côté les imprimeries purement privées que l'on trouve ici et là : à la chartreuse de Venise vers 1491-1500; à celle de Ferrare en 1503, à celle de Pavie en 1560-1563, 1610, 1640, à celle de Tournai en 1606.

Au XIXe siècle, la nécessité de réimprimer les livres liturgiques fit établir une imprimerie à la chartreuse de Notre-Dame des Prés, près de Montreuil-sur-Mer. Elle fut transportée en 1901 à Tournai, en 1913 à la chartreuse de Parkminster (Angleterre). De ses presses est sortie la grande édition de Denys le Chartreux (42 in-4°, 1896-1913).

c. Chartreux traducteurs d'ouvrages spirituels. Etienne Maconi († 1424), profès de Pontiniano et prieur de Pavie, nommé prieur de la Grande Chartreuse par le pape de Rome en 1398, a traduit en latin le *Dialogue* de sainte Catherine de Sienne, dont il avait été le disciple et le secrétaire avant son entrée dans l'ordre (Copie ms. n° 448 de la Bibl. de Marseille). — Jean Fabri, profès de Buxheim (fin du XVe s.). Un ms. in-4° de 102 fol., écrit par lui en 1499, contient sa traduction allemande du *Soliloquium animae* et du *De disciplina claustrali* de Thomas a Kempis; du *Liber de vita christiana;* du *De quatuor virtutibus caritatis*, du *De contritione cordis*, du *De vanitate mundi* attribués à S. Augustin; de l'*Oratio S. Ambrosii de vita et passione D. N. J. C.;* de l'*Exhortatio ad fratres suos de quadruplici cultu et quomodo humana voluntas sit subjicienda divinae voluntati* de S. Bernard. (Catalogue de Rosenthal, XL, n° 196). C'est ce J. Fabri qui, d'après D. Autore, serait le traducteur des opuscules rassemblés dans le ms. 2482 du catalogue de la chartreuse de Buxheim de Förster. — Georges Carpentarius (Zimmermann), profès de Bâle († 1529), a traduit en allemand le *De modo orandi* et le *De comparatione virginis et martyris* d'Erasme; Bâle, Frobon, 1523. (Cf. C. Nickles, *La Chartreuse de Val Sainte-Marguerite, à Bâle*, Porrentruy, 1903, p. 293-304). — Michel Dierickx, prieur du Bois Saint-Martin († 1531), a traduit de l'allemand en latin l'*Agalma religiosorum seu meditationes circa Dominicae passionis mysterium*, de Guillaume II, comte de Hollande, Coloniae, 1849. — Pierre de Blomevenna († 1536), traducteur de Henri Herp (Cf. DS., t. I, col. 1738-1739). — Jean-Juste Lansperge († 1539). Sa traduction latine des Révélations de sainte Gertrude, où chaque livre est accompagné d'une lettre apologétique, a été publiée par Thierry Loher, Cologne, 1536. Il était le premier à faire connaitre les *Révélations*; mais *Le légat de la Bonté divine* avait déjà paru en allemand à Leipzig en 1505. — Nicolas Love (Luef), prieur de Mount-Grace (Angleterre), a traduit en anglais le *Speculum vitae Christi*, longtemps attribué à S. Bonaventure (British Museum, Add. Ms. 30031; Oxford, Brasenose College, Ms. IX; Bodley, Ms. 634; Wadham College, Ms. V). — Bruno Loher († 1557) a traduit de l'allemand en latin le *De vera religione et monasteriis* de Lansperge. — Godefroy Tilman, profès de Paris († 1561), a traduit en latin la paraphrase des œuvres de l'Aréopagite, de Pachymère, Paris, 1538; les homélies du moine Antiochus, Paris, 1543; un ouvrage du prêtre Michel Syngel, *De laudibus divi Dionysii*, Paris, 1547, et plusieurs ouvrages des Pères. — Laurent Surius, profès de Cologne († 1578), a traduit de l'allemand en latin et édité à Cologne, *La Perle Évangélique*, 1545; les œuvres de Taulère, 1548; les *Meditationes vitae Christi*, qu'on l'obligea, malgré lui, d'attribuer à Taulère; les œuvres de Ruysbroeck, 1549; les *Institutions chrétiennes* de Florent le Batave (de Harlem), chartreux de Louvain, 1552; les œuvres d'Henri Suso, à la demande de Louis de Blois, 1554; le *Compendium verae salutis;* les *Exercitia Spiritualia* de N. Eschius, 1553. — Jean de Billy, profès de Bourg-Fontaine et prieur de Mont-Dieu († 1580), a traduit en français et édité à Paris : le *Dialogue de la perfaiction de charité*, de Denys le Chartreux, 1570; la *Comparaison du roi et du moine*, de S. Jean Chrysostome, 1568; le *Manuel du Chevalier chrétien*, de Lansperge,

1571. — Michel de Vera, profès et prieur de Porta-Coeli, a traduit sous le titre *Summa de la perfeccion christiana*, le *Speculum perfectionis christianae* de Lansperge, Valence, 1600. — Jean Jarry, vicaire de Beaune, a édité à Paris, 1580, *Exercices dévots et spirituels dépendant du livre de saincte Gertrude auquel est discouru de la piété divine avec plusieurs autres traictez spirituels de Jean Lansperge et Henri Suso.* — Jacques Morice, profès de Paris († 1595), a traduit en français : les *Exercices spirituels* de son prieur Jean Michel, Lyon, 1598; les *Exercices spirituels* de Garcia de Cisneros, Paris, 1585; *Le Miroir des Religieux... avec les deux livres du Manuel des apprentis de Jésus-Christ*, de Louis de Blois, Paris, 1585; six traités de Denys le Chartreux, le *De arcta via salutis...*, le *Speculum amatorum mundi*, le *De gravitate et enormitate peccati*, le *De conversione peccatorum*, le *De fonte lucis...*, le *De plurium beneficiorum usurpatione*, et l'*Epistola ad principes catholicos*, Paris, 1586. Il semble être également l'auteur de la traduction du *Cordiale sive Praecordiale*, Paris, 1586. (Cf. D. J. Huijben, *La spiritualité française au XVIIe siècle*, dans V. S., 1er janvier 1931, p. [35] [36]). Il publiait encore de Denys le Chartreux, à Paris, 1587, *De la munificence et de la libéralité de Dieu...* — Nicolas le Cerf, profès de Bourg-Fontaine, prieur de Bourbon-lez-Gaillon et du Liget († 1596), a traduit en français deux ouvrages d'Henri Suso; le *Dialogue* et les *Œuvres spirituelles;* Paris, 1582 et 1586. — Louis Goudais, profès et prieur de Dijon († 1598), a traduit en latin la *Theologia mystica* de Denys l'Aréopagite. — Jean Hackstein, profès de Cologne († 1601), a traduit en latin le *Pèlerin de Lorette*, de Richeome, S. J., Cologne, 1612. — Jacques Cadet, profès et prieur de Bourg-Fontaine († 1605), est le traducteur de *La vie admirable de la bienheureuse Catherine d'Adorny, native de la ville de Gennes. Plus sont adjoustez les Dialogues spirituels composez par elle-mesme avec un traité excellent du Purgatoire. Le tout divisé en deux parties...* Paris, 1598. — Benoit Osanna a traduit en italien sur l'édition modernisée du P. Adrien de Malines, le *Specchio della perfettione humana, opera devotissima e necessaria ad ogni fidel christiano* de Henri Herp, Venise, 1546. — Richard Beaucousin, profès et vicaire de Paris († 1610), a traduit en français *La Perle évangélique*, Paris, 1602. — Josse Lorichius, profès de Fribourg-en-Brisgau († 1613), a traduit de l'allemand en latin le *Pugna spiritualis*, sous le nom de Jean Castañiza, Fribourg-en-Brisgau, 1599 (une dizaine d'éditions); en allemand, 73 sermons de S. Bernard, Constance, 1599, et le traité attribué à S. Bernard, *De modo bene vivendi*, Constance, 1599. — Jean Sweertius, profès de Cologne († 1617), a traduit en flamand quelques opuscules de Louis de Grenade, Liége, 1611. — Jacques Giraud, profès du Liget († 1619), a traduit en français le *Jardin d'Oraison*, du B. Alonzo d'Orozco, Paris, 1600, le *Memoriale de sancto amore* et le *Mont de Contemplation*, Paris, 1603.

Antoine Dulcken († 1624) profès de Cologne, prieur de Fribourg, a traduit en latin et publié à Cologne; *R. P. F. Christophori Verrucchini, Ord. Cap., Centum Meditationes de praecipuis spiritualis vitae Mysteriis*, 1605; *R. P. F. Bartolomaei Salutii, Ord. F. Min. de Observ., Lux animae ad perfectionem anhelantis...* 1606; et *Porta salutis poenitenti animae patefacta*, 1607; *De Meditatione et Oratione libellus aureus Sti. Petri de Alcantara*, 1607; *Meditationes in Evangelia... D. Andrae Capillae*, 3 vol. 1607; *Manuale Exercitiorum Spiritualium*, du même auteur, 1607; *Ludovici Granatensis, Ord. Sti. Dominici, De doctrina seu disciplina vitae spiritualis. Accedit Sti. Vincentii, O. Praed., De vita spirituali liber.* 1607; *Stella Mystica, quae omnibus ad optatum aeternae beatitudinis portum appellere desiderantibus se ducem praebet in Hymnum Maris Stella concinnata*, du R. P. François Bonaldo, S. J., 1607; *R. P. F. Bart. Salutii, Ord. Min., Paradisus Contemplativorum*, 1608; *Francisci Ariae, S. J., De oratione mentali libri tres* 1608: *Tractatus de rosario B. V. Mariae, quo ejusdem Rosarii legendi recta methodus traditur, atque eximiae illius utilitates praecensentur*, de François Arias, S. J., 1608; *R. P. Lucae Pinelli, Societatis Jesu, Exercitia spiritualia quadraginta de Sacrosancto Eucharistiae Sacramento: una cum aliis ejusdem Authoris Meditationum opusculis*, 1608; *R. P. Gabrielis Inchini, Canon. Regul. Lateranen. Conciones de quatuor hominis novissimis*, 1609; *Scala Coeli, seu Conciones exquisitissimae de viis coelestibus* du même, 1616; *R. P. Domitii Plati, Societatis Jesu Theologi, de Domini Nostri Jesu Christi passione, commentarius eximius... Cui praefixa est brevis ad orationem mentalem introductio*, 1610.

Guillaume du Chèvre ou de Cheure († 1627), profès de Bourg-Fontaine, vicaire des moniales chartreuses de Gosnay, a traduit en français : 1) la *Vie de Sainte Thérèse*, du P. F. de Ribera, Paris, 1601 (nombreuses éditions), 2) *Œuvres de Sainte Thérèse*, 1601, 3) *Le chasteau de l'Ame*, 1601. 4) *Le Chemin de la Perfection*, 1601. Toutes ces éditions portent, « par J. D. B. P. et L. P. C. D. B. », ce qui signifie, « par *J*ean *de B*retigny, *p*rêtre, et *le P*rieur chartreux *de B*ourg-Fontaine ». — Antoine Wolmar († 1633), profès d'Astheim et prieur de Snals, a traduit de l'italien en latin la *Pratique de l'oraison mentale ou contemplative* de Mathias Bellintani, Constance, 1607. — Louis de Vera († 1636), profès et prieur de Montalègre, a traduit en espagnol le *Lucha o Combate espiritual del alma con sus affectos*. de Laurent Scupoli, Barcelone, 1609.— Théodore La Pierre (Petreius) († 1640), profès de Cologne et prieur de Dulmen, a traduit en latin le *Lapis Lydius, seu Deliciarum Spiritualium hortulus animae ad perfectionem contendentis*, de Jean David, S. J., Cologne, 1610; *Ascensus in Coelum seu Spirituale jucundum Monasteriolum cuivis hominum generi proficuum*, d'Adrien de Witte, S. J., à la suite du précédent. — Barthélemy Seitz, profès de Ratisbonne († 1642), a traduit en allemand et édité sous le titre de *Psalter Jesu und Mariae*, les 150 *Meditationes in Passionem Domini Jesu Christi* de Lansperge, Aachen, 1626. — Mathias Thanner, profès de Fribourg-en-Brisgau († 1648) : *Vita et doctrina B. Catharinae Adornae Genuensis*, Fribourg-en-Brisgau, 1626; il laissa manuscrites d'autres traductions latines : les Vies de sainte Catherine de Ricci, de la bienheureuse Osanna, de sainte Gertrude (avec les Révélations); des traductions allemandes de la Vie de sainte Madeleine de Pazzi, de la Vie de la Bienheureuse Dorothée de Dantzig (manuscrits qui se trouvaient autrefois à Aggsbach). — Vincent Cuevas (de Covis † 1658), profès d'Aula Dei, prieur de plusieurs maisons et visiteur de la province de Catalogne, a traduit en espagnol les œuvres de Cassien, Saragosse, 1661, la *Theologia mystica* de Denys l'Aréopagite. — Jean de Blitterswyck († 1661), profès de Bruxelles. Dans sa *Chorographia sacra Brabantiae*, Antoine Sander donne, à la fin de la notice sur la chartreuse de Bruxelles, la liste de 38 ouvrages traduits par lui du latin en flamand, et dont 22 étaient alors publiés. — Pierre Mallants († 1676), profès de la chartreuse de Bruges, a traduit en néerlandais le *Regia via Crucis* de Benoit

Haeften, O. S. B. — Bruno de Solis y Valenzuela († 1677), profès de Paular et prieur d'Aniago, a traduit du portugais en castillan le *Combat spirituel* de Scupoli, Madrid, 1685. — François d'Arbaud de Rognac, profès de Bonpas, prieur de plusieurs chartreuses († 1680), a publié : *Discours en forme de lettre de Notre-Seigneur J.-C. à l'âme dévote*, Paris, 1657. C'est la traduction du *Divini amoris pharetra* de Lansperge. Il a encore traduit du même auteur l'*Enchiridion Militiae christianae*, publié sous le titre : *La milice chrestienne*, Paris, 1671. — Pierre Gentino Robles, profès de Burgos († 1695), a mis en espagnol le *Viridarium christianarum virtutum* du P. Busée, S. J. ms. et en catalan les *Meditationes Vitae Christi* du même auteur, ms. Ces deux traductions se trouvent à la chartreuse de Miraflores. — Josse Schwab, profès et prieur de Mayence († 1712), a publié *Arcana vitae religiosae*, Mayence, 1701, traduction de l'ouvrage français *Les secrets de la Vie religieuse...*, Lyon, 1646. — Jérôme Van den Kerchove, profès d'Anvers, a traduit du français, du P. Turrien Le Febvre, S. J., *De verborghen Wetenschappen van het gloosterlyck Leven...*, Anvers, 1710. — Ignace Pallères, profès des Fontaines († 1847), a traduit en espagnol les *Méditations sur la Miséricorde de Dieu*, de Louise de la Vallière et la *Vera Sposa di Gesù Cristo* de S. Alphonse de Liguori. — Victor Felicissime François Nabantino, profès de Lisbonne, prieur de plusieurs chartreuses († 1871), a traduit en portugais le *Compendium Desideratoris seu Speculum Religiosorum*, composé en espagnol par un anonyme de l'ordre de St-Jérôme, Lisbonne, 1833. Il a donné du même ouvrage une version italienne, Naples, 1841. On a encore de lui : *Idea e specchio d'un vero Certosino*, traduit sur l'édition française, Naples, 1856. — Anselme-Marie Bruniaux, profès de la Grande Chartreuse et général de l'ordre († 1892), a donné une traduction française des *Œuvres de Ste Marie-Madeleine de Pazzi*, Paris, 1873. — Gabriel Caristo, profès de Naples († 1894), a publié : *Il Consolatore mirabile*, traduction de l'ouvrage du P. Lambillote, S. J., Naples, 1859; *Le fiamme dell' amore di Gesù*, traduction du français de l'ouvrage de l'abbé Pinard, Naples, 1859. — Jean de la Croix Olarte, profès de Vauclaire, prieur de Miraflores († 1911), a traduit en espagnol *L'Ame sainte* de D. Gabriel Fulconis, Barcelone, 1896. — Anthime Nirefois, profès de Chartreuse († 1931), a publié : *La Grande Promesse du Cœur de Jésus*, traduction de l'ouvrage espagnol du P. Miguel Garcia Estebanez S. J., Paris, 1913; *Les Miséricordes de Marie*, par le card. Vives y Tuto, traduit de l'espagnol, Paris, 1917.

TRADUCTIONS ANONYMES. — *XVe siècle.* — Un profès de la chartreuse de Rome, vers 1402, a traduit en latin, sur la demande du R. P. D. Etienne Maconi, les *Révélations* de sainte Catherine de Sienne. — *L'Orloge de Sapience* (d'Henri Suso), Paris, chez Antoine Verard, 1493, in-fol., 160 ff. : c'est une traduction et adaptation faite par un profès de Paris sur la version latine de 1389, œuvre d'un frère mineur.

XVIe siècle. — *Triumphus vitae spiritualis et contemplativae* de Guidone Castilione, traduit de l'italien par un profès de Buxheim. Ms. du XVIe siècle, 253 ff. in-fol. (Cf. Catalogue XL de Rosenthal, n° 589).

XVIIe siècle. — *Le miroir de la vie humaine.* Se trouve à la suite d'une version française des œuvres de Louis de Grenade, Paris, 1602. (Noté par L. Rosenthal dans son Catalogue XLIX, 3340). — *L'ornement des noces spirituelles* de Ruysbrock, par un chartreux de Paris, Toulouse, 1606, semble de Dom Richard Beaucousin : Cf. V S., janvier 1931, p. [45]. — Le *Livre de S. Bernard, de la manière de bien vivre*, traduction du traité *De modo bene vivendi* faite, en 1619, par un profès de la chartreuse de la Valsainte; se trouvait à la Grande Chartreuse avant l'expulsion. — *Speculum de necessitate, utilitate et modo orationis*, in-16, 1627, traduction de l'ouvrage italien du R. P. Bernardino de Balbano, O. M. Cap. — *Méditations* de la Vén. Mère Marguerite d'Oyngt, traduites vers 1645 du patois dauphinois en français, par un religieux de la Grande Chartreuse (Ms. de la Bibl. de Grenoble, n° 411). — *Enseignement pour le bien vivre et le bien mourir*, par le Dr Clarna, traduit de l'espagnol, Bibl. de Grenoble, n° 425.

XVIIIe siècle. — Traduction allemande du *Gemitus compeditorum* du R. P. D. Nicolas Kessler, publiée en 1735 sous le titre *Klag-Teufftzer der Gefesselten...* chez Maria Magdalena Reidlin, Mittib, 1735, in-12°, 448 p. — Le Catalogue XLI de Rosenthal, sous les numéros 5786, 7064, 7065, 7066, mentionne plusieurs traités qui sont très probablement des versions du *Traité de la Bienséance et Civilité religieuse et cartusienne...*

2. — LES CHARTREUX AUTEURS SPIRITUELS.

Nous n'indiquons les ouvrages que de ceux qui n'auront point un article spécial.

XIIe siècle. — Saint Bruno. (Voir col. 708). — Guigues Ier, † 1137, Ve Prieur de Chartreuse. — Ponce de Balmey, archidiacre de Lyon, profès de la Grande Chartreuse, prieur de Meyriat, évêque de Belley, mort simple chartreux à Meyriat en 1140. *De aeternitate, De vitandis schismaticis, De pace concilianda, De contemptu vanitatis saeculi.* Mss. autrefois conservés dans le trésor de l'église de Belley. — Bernard de Varey, fondateur et premier prieur de la chartreuse de Portes, † 1153. — Hugues, profès de Chartreuse, puis successivement évêque de Grenoble et archevêque de Vienne, mort simple religieux de Portes en 1155. *Sermones in Genesim, Opuscula ascetica*, d'après Collombet (*Hist. de la Sainte Eglise de Vienne*, Lyon, 1847). — Jean de Montmedy, profès de Portes, † vers 1161. — Etienne de Chalmet, profès de Portes, frère du précédent, † 1177. — Saint Anthelme de Chignin, septième prieur de Chartreuse, de 1139-1151, premier ministre général, † 1178, évêque de Belley, *Epistola ad amicum qui curam pastoralem abjicere meditabatur*, éditée par Martène et Durand au tome Ier du *Thesaurus novus anecdotorum*. Elle y est attribuée par ces auteurs à S. Anselme de Lucques, mais elle a été restituée à notre chartreux par les auteurs de l'*Histoire Littéraire de la France*. — Guigues II surnommé « l'Angélique », † 1188, ministre général de 1173-1180. — Basile, ministre général de 1151-1173, † 1179. *De laude solitariae vitae*, publié parmi les œuvres de S. Basile, Paris, Sonnio, 1638, t. III, p. 621-624; traduit en français dans *La solitude chrétienne*, Lyon, 1699, t. I, p. 31-46. *Epistola ad Petrum Venerabilem.* (Cf. Le Couteulx, ann. 1152.)

XIIIe siècle. — Adam l'Ecossais, ou de Dryburg, profès de Witham (Angleterre), † 1213 ou 1214. — Martin de Laon, prieur de Val-Saint-Pierre, † 1270. *Epistola exhortatoria ad quemdam novitium Ord. Cart. ut*

permaneret in sancto proposito, Paris, chez Bade, 1506. — Hugues (de Dorche) de Balma, prieur de Meyriat, vivait vers le milieu du XIIIe siècle. (Cf. *Annales* de Le Couteulx, t. I, p. 214.) — Guigues du Pont, profès de Chartreuse, † 1297.

XIVe siècle. — Sœur Marguerite d'Oyngt, prieure de Polleteins, † 1310. — Guillaume d'Ivrée (Hyporegia ou Yporegia), ancien dominicain; vivait à la Grande Chartreuse en 1310 sous le généralat du R. P. D. Boson. *De laude Cartusiensis Ordinis contra detractores.* Ms. Cf. Le Couteulx, *Ann.*, t. V, p. 28) et probablement *Tractatus de origine et veritate perfectae religionis.* Ms. Bibl. de Grenoble, n. 417. — Theobald English, vivait en 1340. *De vita contemplativa.* (Cf. Tanner, *Bibliotheca.*) — Conrad, prieur de Seitz, † 1388. D'après Ulysse Chevalier, *Repertorium hymnologicum*, il aurait composé une soixantaine d'hymnes et proses. D'après Dom Guigues Engelherr, il serait l'auteur du cantique : *De Elevatione Corporis Christi : Ave verum Corpus natum de Maria Virg.* D'après le catalogue de la chartreuse de Buxheim, par Förster, 1883, il aurait composé : *Canticum suavissimum; Egregius modus orandi Rosarium; Forma et mores B. M. V.; Carmen de Jesu Christo; Forma quam Christus tradidit vivendi in monasterio; Jubilus gloriosae Virg. Mariae.* — Jean d'Olney, anglais, vers 1350. *Miracles of the Blessed Virgin Mary* (cinq livres); *Solitary Meditations* (un livre). — Ludolphe de Saxe, profès de Strasbourg, prieur de Coblentz de 1343 à 1348, † 1377 à la chartreuse de Strasbourg. — Adam le Chartreux, vers 1400 (v. t. I, col. 195-196). Il a écrit son traité *De patientia* d'abord en anglais sous le titre : *A lytill treatyse that tellith how there were six masters assembled together... to speke of tribulation*, auquel il a ajouté *The XII profits of tribulacion.* Ce traité se trouve en des mss. anglais (Bodleian, Douce Ms. 322, ff. 62v-64; University College Ms. 142; Corpus Christi Ms. 220), et français (Magdalen Ms. 41; et, Douce Ms. 365). Sa *Scala coeli* est une version de la *Scala claustralium* de Guigues, prieur de Chartreuse. Il est probablement l'auteur d'une traduction de la *Scala claustralium* intitulée *A ladder of IV rongys by the whych men mowen well clymbre to hevyn*, qui se trouve à Oxford, Bodleian, Douce Ms. 322, f. 52v.

XVe siècle. — Jean de Brunswick, profès de Mayence, prieur de Strasbourg et de Fribourg, mort prieur de Torberg en 1401. *Epistola notabilis de Triplici Pace*, MS. Bibl. de Bâle. A, VIII, II; *Tractatus super Canonem Missae pro religiosis*, 1349, ms. *ibid.* A, V, 39; *Meditationes piissimae pro sacrae Missae officio ejusque vero intellectu*, éditées par Pierre Blomevenna dans son *Enchiridium sacerdotum*, Cologne, 1532, fol. LXXXIX et sq.; *De praeparatione ad sacrificium Missae devote peragendum* (d'après Petreius). — Michel Steger, mort prieur de Gyrio en 1401. — Henri Eger de Kalkar, profès de Cologne, † 1408. — Henri Kemenadius de Coesfeld, † 1410. — Erasme, profès de la chartreuse de Fribourg, vivait en 1414, *Dulce obsequium nostri Redemptoris; Dulce obsequium Genitricis Dei Mariae; Fasciculus myrrhae; Camera Christi; Paranymphus Beatae Mariae; Plures sermones super oratione dominica; De Christi Passione; De modo orandi* (V. Petreius, *Bible cart.*; Le Couteulx, *Ann.*, t. V, p. 449). — Adrien Monet, profès de Mont Ste Gertrude, † 1411. — Everard, prieur de Diest, † 1416. *De accessu et conversione cordis ad Deum; De origine insurgentium tentationum; De remediis tentationum; Epistolae variae spiritualis gratiae dulcedinem redolentes; De interna cordis tranquillitate* (V. Petreius, *o. c.*; Le Couteulx, t. VII, p. 72). — Boniface Ferrier, profès de Porta Cœli, prieur de la Grande Chartreuse et général de l'ordre pendant le schisme (partie clémentine), † 1417. *Tractatus de Passione Domini.* (V. Ximenez, *Bibl. Valentina.*) — Etienne d'Olmütz, prieur d'Olmütz, † 1421. *Apologia pro sacris Religionibus Monasticis adversus Wickleffum...* (*Bibl. ascetica*, de Pez., t. IV); *Tractatus de Corpore Christi.* Ms. — Etienne Maconi, † 1424. — Herman a Petra (Steenken), profès de Diest, mort vicaire des moniales chartreuses de Bruges, en 1428. *Sermones quinquaginta in orationem dominicam*, Audenarde, in-fol., 1480 (cf. Hain, 8453). — Henri de Hesse, † 1427. — Oswald de Corda, profès de Hortus-Christi, premier prieur de Perth (Ecosse), † 1434, ami de Gerson dont il a traduit quelques traités. *Meditationes solitariorum; De remediis tentationum; Pomiferium*, ms. Cambridge, Col. Sti. Benedicti. — Adolphe d'Essen, profès de Trèves, † 1439. — Jean Rode (ou Wrode), profès de Prague, † 1438 ou 1439, *Epistolae spirituales, ex quibus tres, lectu suaves, celebriores sunt et potius libelli quam epistolae dici possunt, ad quosdam studentes Pragenses de Hambourg*, Spire. Pet. Drac, 1489; in-4° (Cat. de Rosenthal, 106, n° 2894); *Exhortationes* (ms. 682 de la Bibl. de Trèves); *De meditatione mortis et periculis hujus mundi* (ms. 755 de la Bibl. de Trèves). — Jean Rode, profès de Trèves, institué abbé du monastère bénédictin de St-Mathias par ordre de Martin V, † 1439. *Constitutiones pro reformatione Ordinis Benedictini utiles; De bono regimine abbatis tractatus* (B. Pez, *Bibl. ascetica*, t. I); *Quaedam exercitia ad Monachorum aedificationem.* — Jean Krämer (Institor), profès de Buxheim, † 1440. *Breviloquium animi cujuslibet religiosi reformativum*, édité par Pez, *Bibl. ascetica*, t. VII, p. 113 à 350; *Tractatus exhortativus ad evitandam malam iram, ibid.*, p. 351 à 388; *Tractatus de Colloquio Religiosorum* ou *Colloquia qualia sint habenda de Carthusiensium rigore.* (Catalogue de Rosenthal, XL, n° 246.) — Gérard de Schiedam, profès de Liége, † 1442. — B. Nicolas Albergati, profès de la Chartreuse de Bologne, cardinal, † 1443.

Barthélemy de Maestricht, professeur célèbre de l'Université de Heidelberg, dont il fut plusieurs fois doyen et même recteur. Après avoir assisté aux premières sessions du concile de Bâle, il entra à la chartreuse de Ruremonde, dont il fut prieur de 1441 à 1446. Il mourut le 16 juin 1446, à la chartreuse de Cologne. *Sermones in Evangelia*, ms. n° 724 de la Bibl. Vaticane; *Tractatus de Ecclesia sponsa Christi*, ibid.; *Collationes ad omne genus humanum*, avait le n° 7993 dans la Bibliothèque de Vienne; *Tractatus utilis et bonus de Sacramento* se trouve dans un ms. du XVe siècle de la Bibl. de Mayence, n° 74; *Tractatus de fraterna correctione et proclamatione*, ms. in-4° à la Bibl. de Bâle, A-VIII, 2; *Liber collectaneorum ex diversis Sanctorum dictis.* (Cf. catalogue de Rosenthal, XL, n° 240). Autres œuvres, conservées autrefois à la chartreuse de Cologne, d'après Petreius, *Bibl. Cartusiana : De passionibus animae; De virtutibus; De septem peccatis capitalibus; De oratione; De oratione longa et devota; Tractatus devote excitans ad devote celebrandum; De excellentiis B. V. Mariae; De humilitate; De omnibus sanctis; Sermones septem utilissimi de obedientia, humilitate, dilectione, poenitentia et oratione; De laudibus religiosorum observationeque silentii.* — Goswin

Cohair, profès de Diest, évêque en Islande, † à la Grande Chartreuse, 1447. *Paraphrasis in Orationem dominicam.* — Martin de Schiedam, profès de la Nouvelle Lumière, d'Utrecht, † 1450. *Tractatus de spiritualibus ascensionibus,* qui commence par « *Beatus vir cujus est auxilium abs te* », conservé autrefois à la Bibl. d'Utrecht. Deux sermons qui commencent par « *Fuge, dilecte mi, assimilare...* » ms. Bibl. Royale de Bruxelles, n° 15013. (Cf. B. Kruitwagen O. F. M., dans *Tijdschrift voor Boek en Bibliotheekwezen,* 1908, t. 6, p. 276-286). — Marianus Tomasio, dit Volaterranus, profès de Florence, mort prieur de Padoue en 1453. *De septem a Jesu Christo verbis in Cruce prolatis, libri septem,* se trouvait autrefois à la Grande Chartreuse. — Bernard Fontova, profès du Val-du-Christ, † 1460. *Tratado espiritual de las tres vias purgativa, illuminativa, y unitiva,* ms.; *Menosprecio de las cosas visibles,* ms.; *Escuela de la Divina Sabiduria,* ms. (Cf. Vincent. Ximenus, *Bibl. Valent.*, p. 46). — Dominique de Prusse, profès de Trèves, † 1460. — Jean Hullins, profès de N.-D. de la Bonne-Pierre (Wurtemberg), mort après 1461 : *De profectu spirituali; De regimine religionis;* mss. conservés, selon Petreius, à Buxheim. — Jean Fort, profès de Scala Dei, † 1464. *Liber revelationum et coelestium charismatum sibi divinitus datorum; Tractatus de simplicitate cordis, eidem libro praefixus; Quomodo sacerdos se debet praeparare ad celebrandum sacrosanctum Missae sacrificium,* ms. Se trouvait à Naples d'après Furster, dans sa *Bibl. Valentina.*

Vincent, Prieur d'Aggspach, † 1464. *Tractatus seu dialogus cujusdam Fratris Ordinis Cart. de institutione cellae, necnon operibus et exercitiis ejus, et de ipsa cella, principaliter perutilis incipientibus, et aliis Fratribus ejusdem Ordinis,* édité par B. Pez, *Bibl. ascetica,* t. 9; Vingt lettres éditées par Pez et Hueber dans le *Codex diplomaticus,* 3ª P. Elles sont adressées à un Jean Slitpacher de Weilham (Prior monast. Mellicensis). La 10ª et la 15ª combattent la Docte ignorance. (Cf. E. Vansteenberghe, *Autour de la Docte Ignorance,* dans *Beiträge z. Gesch. der Phil. u. Theol. des Mittelalters,* XIV, Munster i. W., 1915). — Jacques de Jüterbock, profès d'Erfurt, † 1461, et Jacques de Paradiso (ou de Clusa), profès et vicaire de la même chartreuse, † 1465. — Gilles Aurifaber, mort vicaire de Zierikzee en 1466. — Gérard Hagen de Bréda, profès de la Chapelle d'Hérinnes, près d'Enghien, † 1465. *Vita D. N. Jesu-Christi insigni rythmo.* (Cf. catalogue de la chart. de Buxheim édité par Förster, n° 2798); *De Sacramento altaris; Explanatio psalmi 67, Exurgat Deus et dissipentur inimici ejus; De septem horis canonicis,* qu'a connu Martin de Azpilcueta; *De Religiosorum professione; Beati misericordes,* ms.; Bibl. Royale de Bruxelles, nos 2229 et 2230. Le n° 2231 en présente une traduction française.) — Henri Reicher, profès de Wurtzbourg, † 1466. — Denys de Rickel, profès de Ruremonde, † 1471. — Guillaume Abselius (Van Absel), † 1471, profès de la Chapelle. (La notice qui lui a été consacrée lui attribue à tort le traité *De amore Sponsi, super Cant. Cant.,* qui est d'un autre Guillaume, originaire comme lui de Bréda, profès de St-Omer, mort en 1441 dans le monastère des moniales chartreuses de Gosnay.) — Herman de Appeldorn, profès de Cologne, † 1472. — Jacques de Gruytroede, profès et prieur de Liége, où il mourut en 1475. — Jean Knibber, profès de la Chapelle, † 1473. *Epistola de obligationibus religiosorum,* écrite à son frère Nicaise Knibber. Ms. n° 1097 de la Mazarine. (Selon le R. P. Lamalle, S. J., le fond en est très solide, mais la forme est réellement inculte. (Cf. *Chronique de la Chapelle,* Louvain, 1932). — Henri de Pyro, profès de Cologne, † 1473. *Ad novitios liber unus de reformatione interna.* Plusieurs écrits pour défendre la pureté de la conception de la B. V. Marie. (D'après Bostius.) — Jean Hagen de Indagine, profès d'Erfurt, † 1475. Le plus fécond, peut-être, des auteurs chartreux. — Laurent Muschezele, profès de la Chapelle, † 1477. — Jean de Dieu, profès de Venise, prieur de Padoue, † 1483. *De immensa Dei charitate, lib. unus; De humilitate interiori et vera patientia, lib. unus; De praeparatione aegrotorum et dispositione morientium, liber unus, qui et Speculum morientium, et Flos vitae nuncupatur; Corona senum, lib. unus; In aureum Chilonis dictum : Nosce teipsum, libri tres.* Les cinq ouvrages précédents furent édités en un seul vol. à Venise chez Nicolas Jenson Gallici, 1480 (Hain, n° 9388). *Luctus Christianorum ex Passione Christi,* édité chez le même, 1471 (Hain, n° 10287); *Palma virtutum,* ibid., 1471 (Hain, n° 12283). — Henri Dissen, profès de Cologne, † 1484. — Henri Prudent (de Vraede), prieur du Val-de-Grâce, près de Bruges, † 1484, prieur de la chartreuse de Ste-Sophie de Bois-le-Duc. *Tetralogus devotionis,* ouvrage divisé en trois parties, correspondant aux trois états des commençants, des progressants et des parfaits. Cf. Sutor, Bostius, *Biographie nationale de Belgique,* t. 5, col. 874-875. — Henri Arnoldi d'Alfeld, profès et prieur de Bâle, † 1487. — Jean de Wiese de Termonde, profès de la Chapelle, prieur de Selignac, † 1488. *De notitia Dei; De reparatione lapsi; De gaudio hominis; De fide christiana; De Conceptione B. Mariae; De natura et lapsu hominis; De amore Dei; De Sacramento Altaris; De honore Dei.* (D'après Trithème. Cf. A. Beeltsens et Jean Ammonius, *Chronique de la Chartreuse de la Chapelle d'Herinnes-lez-Enghien,* éd. E. Lamalle, Louvain, 1932). — Nicolas Kempf, profès de Gemnitz, † 1497 centenaire. — Laurent Pasqual, profès et prieur de Scala Dei, mort à la chartreuse de Montalègre en 1500. A laissé manuscrit : *Opusculum considerationum.*

XVIe siècle. — Werner Rolevinck, profès de Cologne, † 1502. — Pierre Roux (ou le Roux), profès de la Grande Chartreuse, † 1503, a composé, selon Sutor, une remarquable *Exposition du Cantique des Cantiques,* et, selon Le Couteulx, des gloses sur les Statuts de l'ordre. Cf. Petreius, *Bibliotheca Cartusiana.* — Jacques Marti, profès de Porta Coeli, † 1503. *Promptuario de exemplos espirituales del Sanctissimo Sacramento y de la Virgen Maria nuestra Señora,* ms. in-4°. — Pierre Dorland (Doorlant), profès et vicaire de Diest, † 1507. — Antoine Soriano, profès et prieur de Venise, patriarche de Venise en 1504, † 1508. *Liber de reformatione interiori; Liber de vita contemplativa; Liber de solitudine; Passio D. N. Jesu Christi,* poème de 14106 vers, conservé à la chartreuse de Trisulti. — Jean Waidmann, profès de Buxheim, † 1509. *Betrachtungen des lebens, leidens und heilsamen todes des allerleibsten seligmachers u. Erlosers cristi jhesu.* Cf. L. Rosenthal, catal. 141. — Jean de Padilla, *Retablo de la vida de Christo,* Séville, 1518. — Pierre Gryer de Byel (Von Bielle), profès de Buxheim, † 1522. *Viaticum pauperum; Thesaurus pauperum; De abusionum gradibus; De passione Domini; De varietate et peccatis*

vitae humanae; Meditationes de beneficiis Dei. Mss. qui se trouvaient à la chartreuse de Buxheim, d'après le nécrologe de cette chartreuse. — Laurent Giustiniani (qu'il faut soigneusement distinguer du saint patriarche de Venise, son homonyme), profès de Pavie, † 1526. *Hortus deliciarum.* C'est une compilation de textes tirés des Pères sur les vices et vertus, arrangés en ordre alphabétique pour l'usage des prédicateurs, avec une préface de Gaspar Barcelli, Milan, 1515. Cf. L. Rosenthal, catal. 49, n° 2969. — Henri Elerus (Elarius), prieur de Rostock (Mecklembourg), † 1526. Un cod. ms. lat. écrit vers la fin du XVe s. ou au commencement du XVIe contient de lui : un *Psautier de la Vierge,* c.-à-d. 150 méditations pleines de doctrine sur la vie de J.-C. et de la S. Vierge (ff. 1-217); une *Exposition mystique de la Messe cartusienne* (ff. 218-272); un *Traité sur les devoirs de l'état monastique* (ff. 272-287). — Jean Batmanson, anglais, profès de la chartreuse de Londres, prieur de la chartreuse d'Henton de 1523 à 1529, puis de celle de Londres de 1529 à 1532, date de sa mort. S'est rendu célèbre surtout par deux ouvrages de polémique, écrits sur l'ordre de l'archevêque d'York, son ami intime, l'un contre Erasme, l'autre contre Luther. Œuvres spirituelles : *Commentaire sur le Cantique des Cantiques, les Proverbes, le « Missus est angelus » de l'Évangile; Tractatus de unica Magdalena,* contre Le Fèvre d'Étaples; *De Christo duodenni, liber unus; De contemptu mundi;* un traité d'instructions pour les novices chartreux. Cf. Joannes Baleus : *Index Britanniae scriptorum...* éd. Poole, Oxford, 1902, p. 181-182. — Pierre Blomevenna, profès et prieur de la chartreuse de Cologne, † 1536. V. t. I, col. 1738-1739. Aux œuvres signalées il faut ajouter : *Liber precationum ad Deum et sanctos; Exercitium quoddam mentale,* mentionné par Th. Loher. (C'est peut-être celui que signale Petreius sous le titre *De invocatione sanctorum*); *De vario modo adorandi Deum, sanctos et homines, et eorum imagines,* in-12, dédié par l'auteur au chapitre de Bonn; il en a publié une traduction allemande; *Appendix eorum quae in superiori libello de Praedestinatione dicta sunt.* Se trouve à la suite du traité *De Praedestinatione* attribué à Denys de Rickel par les chartreux de Cologne. — Guillaume de Branteghem, profès de Sainte-Catherine d'Anvers, † vers 1535. V. t. I, col. 1924-1925. — Guillaume Bibauce. (Son véritable nom serait Bibau, d'après un membre de sa famille vivant actuellement en Hollande.) 36e général de l'ordre des chartreux, † 1535. V. t. I, col. 1588. — Pierre Couturier (Sutor), profès et prieur de Paris, † 1537. — Jean-Juste Lansperge (Jean Gerecht), profès de Cologne, prieur de Cantave, mort vicaire de sa maison de profession en 1539. — Florent de Harlem, dit le Batave, prieur de Louvain, † 1543. — Jean Valeri (Valerius), grenoblois), profès de la Grande Chartreuse, mort le 15 août 1550 à la chartreuse de Montrieux : *Excitatorium divini amoris.* 6 vol. dont les trois premiers sont perdus; *Hortulus voluptatum spiritualium,* 3 vol., dont le second est perdu. Ces deux ouvrages manuscrits sont à la Bibl. de Grenoble, n°s 402 et 403. — Laevinus Ammonius (Lievin Van der Maude ou De Harena), † 1556, profès du Bois-Saint-Martin (Grammont). *Tractatus in parabolam Servatoris nostri de filio minore natu apud Lucam, cap. XV.* Louvain, Rutgerus Rescius, 1542; *De Institutione Novitiorum,* ms. — Bruno Loher, † 1557, profès, vicaire et procureur de Cologne, fils spirituel de D. Pierre Blomevenna et D. Jean Just Lansperge. Il a achevé les *Paraphrases Epistolarum et exegesis Evangeliorum in festivitates sanctorum* que la mort n'avait pas permis à Lansperge de terminer, et les a publiés en les faisant précéder d'une petite vie de l'auteur. — Jean Perceval, † 1561, profès de Paris et prieur de Dijon et Paris. *Compendium divini amoris.* Paris, C. Wechel, 1530, in-8°; il en a donné une édition en français sous le titre *Briefve Doctrine de l'Amour divin.* Paris, Benoit Prévost, 1545, in-16. Le même ouvrage a paru sous le titre : *Miroir de l'amour divin,* Paris, 1583. Enfin un recueil de lettres adressées à des solitaires, mais resté ms. — Gérard Kalkbrenner (Hamontanus), † 1566, profès de Cologne, où il a succédé à D. Pierre Blomevenna comme prieur. Grand ami du Bx. Pierre Fabre; favorisa l'établissement des Jésuites à Cologne, et les soutint. *Sacrorum Hymnorum libri duo,* ms.; *Rosarium juxta seriem vitae et actionum Christi,* ms.; *Collectaneae pia,* ms. (d'après Hartzheim); *Exercitia quaedam valde pia et salutifera de Psalterio (scilicet Rosario) Gloriosae Virginis Mariae.* Cologne, 1540 (circa), in-8°; *Hortulus Devotionis.* Cologne, 1541. — Laurent Surius, † 15 8, profès de Cologne. — Jean Torralba (ou Torralva), † 1578, profès de Scala Dei et premier prieur d'Aula Dei. *Enchiridion Passionis Christi Salvatoris Nostri,* in-4°, Saragosse, 1556; *Experientiae spirituales,* ms.; *De oratione mentali, liber unus.* — Cosme Festini, † 1581, profès de Pavie et prieur de Rome et du Val-de-Pez. *Elegiae de Sacrosancta Cruce et Eucharistia,* ms.; *Poemata ascetica,* Mantoue, 1579. — Maurice Chauncy, † 1581, profès de Londres et prieur de Nieuport, célèbre surtout par son histoire des martyrs chartreux d'Angleterre intitulée : *Historia aliquot nostri saeculi Martyrum cum pia, tum lectu jucunda, nunque* [sic] *antehac typis excusa,* Mayence, 1550. On lui a attribué, mais faussement, *The divine Cloud of Unknowing* et le *Epistle of Private Council.* — Jean Mirica, † 1582, profès de Bruxelles, mort vicaire de Rettel (près de Metz). *Medicina errantium; Enarratio catholica Orationis Dominicae : De reductione ovis errantis.* — Laurent Zamora (Çamora) † 1583 (qu'il ne faut pas confondre avec le cistercien de même nom, † 1614), profès et prieur de Porta Coeli (Valence) : *Liber dialogorum de discretione spirituum,* Valence; *Familiaria exercitia.* Une copie faite en 1580 par Michel Plaza se trouve dans la bibliothèque du séminaire de Saragosse. — Fiacre Billiard † 1589, profès de la chartreuse de Paris, prieur de celle d'Aillon. *Manuale sacerdotum curam animarum habentium, ex diversis doctoribus collatum.* Ms., bibl. de Grenoble, n° 386. — Etienne de Salazar † 1596, profès et prieur de la chartreuse de Porta Coeli. — Louis Telm † 1598, profès et prieur de Scala Dei. Visiteur de la province de Catalogne. *Liber de oratione mentali; Opuscula varia, mystica praesertim eloquentia exuberantia.*

XVIIe siècle. — Jean-Michel de Vesly, profès de Paris et ministre général, † 1600. — Simon Sébastien, profès et prieur d'Aula Dei, † 1601, *De progressu religioso ac de instructione magistri novitiorum,* ms. Cf. N. Molin, *Historia Cartusiana,* t. III, p. 101. — Jean de Bornerie, profès de Cahors, † 1604. *De casibus communioribus qui Cartusiensibus monachis evenire possunt et de educatione Novitiorum juniorum professorum.* — François Monroig (Mouroing), profès et prieur de Scala Dei, † 1605. *Tractatus de oratione affectiva,* édité; *Liber de Mystica Theologia,* ms. Plusieurs traités spi-

rituels restés inédits. Cf. Le Vasseur, *Ephemerides*, t. I, p. 18. — André Capilla, profès de la chartreuse de Scala Dei, † 1609, évêque d'Urgel. — René Hensée, profès de la Grande Chartreuse, † 1609. — Arnold Havens, profès de Cologne, † 1610, prieur de Gand. — Théodore Stumpwick, prieur de Diest en 1609. *Descriptio brevis mundanae ac religiosae vitae sibi oppositarum* (tirée en partie du *Speculum morale* du Cal Jean Vital), insérée par Th. Petreius dans la *Bibliotheca Cartusiana*. — Richard Beaucousin, profès de Paris, † 1610. V. t. I, col. 1314-1315. — Jean Reckschenckel, profès et prieur de Cologne, † 1611, est l'auteur de trois volumes in-f° d'œuvres ascétiques. Ms. conservés à la chartreuse de Cologne, d'après Hartzheim. — Antoine de Molina, profès de Miraflores, † 1612. — Josse Lorichius, profès de Fribourg, † 1613. — Jean-Antoine Guercio, profès de Gênes. D'après Morotius, vivait vers 1616. *Elettione della Vita Perfetta*, divisé en deux parties, Rome, 1617, in-4°. — André de la Vega, profès de Paular, † 1618. *Platica espiritual*. Plusieurs éditions. Probablement traduit en français et publié sous le titre de *Pratique spirituelle, utile et profitable à l'âme religieuse qui désire s'avancer à la perfection*. Paris, Buon, 1623, in-12. — Ibañez de Madariaga, profès de Porta Coeli, près de Valence, † 1620. *Vida del Serafico P. S. Bruno Patriarca de la Cartuxa, con el origen y costumbres desta sagrada religion*, Valence, 1596, in-4°; *Litania encomiastica de Sanctissimo Nomine Jesu ex Sancta Scriptura per dies hebdomadae distributa*, ibid., 1616, in-8°; *Sanctiones sanctissimae*, ms.; *Monarquia divina*, ms.; *Las tres Gerarquias, de la Gracia, en que se tracta del arte para servir à Dios con facil y apacible metodo*, ms.; *Vida del V. y santo Varon et P. D. Dionisio Riquel, flamando et Cartuxano*, ms. Tous ces manuscrits étaient aux Archives de Porta Coeli. — Julien Julia, profès de Montalègre. *Desengaño de la vida humana y instruccion espiritual para ella*, Barcelone, Jean Cormellas, 1620, in-8°. — Diego de Fuñes, profès d'Aula Dei, † 1622, composa en vers : *Los diez grados del Amor divino*, Huesca, 1635, in-8°; *Canticum regium in laudem vocationis Cartusianae*, ms. — Pierre d'Ast, profès de la Grande Chartreuse, † 1622. — Jean Dagoneau, profès du Mont-Dieu, prieur de plusieurs chartreuses, † 1623. *Réveil des Chrestiens à la vie religieuse...*, Paris, Jean Foigni, 1597, in-8°, plusieurs rééditions. — Pierre Daems, profès de Lierre. *Encomiasticum solitudinis carthusianae* (en vers), Anvers, 1623. — Hubert de Fanconpret, profès de Bois-le-Duc, † 1624. *Vergier spirituel*, ms. — Jean Valero, profès de Scala Dei, prieur de plusieurs chartreuses, † 1625. Nombreux écrits. Voici ceux qui se rapportent à la spiritualité : *Des Vertus et des Vices*, composé en espagnol avant son entrée en Chartreuse, 2 vol. in-f°; *Instruction pour les Prélats*, ms. in-4°; *Notes pour la célébration de la Messe*, ms. in-f°. Cf. Le Vasseur, *Ephemerides*, t. 4, p. 501-505. — Gilles Guetmair, profès de Buxheim, prieur de Ratisbonne, † 1628. *Liber de moribus et vita veri monachi...*, auquel il a ajouté deux poèmes sacrés, *Votum ad Virginem Dei Matrem* et *Planctus Dei Genitricis Mariae*, Augsbourg, Chr. Mangus, 1607, in-8°. — Étienne Germain, profès de la Grande Chartreuse, prieur de plusieurs chartreuses, † 1628. Il a écrit un traité intitulé *Documenta vitae spiritualis* qui contient quatre parties : 1ª « Directorium et quotidiana exercitia »; 2ª « Vitæ spiritualis epitomen »; 3ª « Vita cartusiana Vitae Salvatoris conformis » ou « Fasciculus myrrae »; 4ª « Aspirationes et Laudes ». Cf. V. M. Doreau, *Les Ephémérides de l'Ordre des Chartreux*, 1898, t. 2, p. 310-314. — Sœur Suzanne Maupin, professe de Gosnay, † 1630. Elle composa un *Traité de la sainte Trinité* qu'elle dédia au R. P. D. Bruno d'Affringues qui ne lui permit pas de le faire imprimer, jugeant qu'il était mieux pour une moniale d'adorer le mystère, plutôt que d'en écrire. Cf. V. M. Doreau, *o. c.*, t. I, p. 254. — Jacques Wateau ou Wastel, profès de la Grande Chartreuse, prieur de Sélignac, † 1631. — Bruno d'Affringues, profès de la Grande Chartreuse, général de l'ordre, † 1632. V. t. I, col. 1970-1971. — Matthias Mittner, profès de Ratisbonne, † 1632. — Antoine Wolmar, profès d'Astheim, prieur de plusieurs chartreuses, † 1633. — Antoine de Menna, d'abord capucin, profès de Rettel, † 1635. — Jerôme Planes, profès de Majorque, † 1635. — Marc-Antoine Durand, profès du Liget, prieur de Montrieux, † 1635. — Louis de Vera, profès de Montalègre, prieur de plusieurs maisons, † 1636. *Instruccion à la Reyna Madre de Francia Doña Aña Mauricia de Austria*, Madrid, Paul de Val, 1663. — Frère Abraham Ellis, convers, profès de Nieuport, † 1637. *Scala perfectionis*, ms. de l'année 1608, bibl. de Bruxelles, n° 2544. — André Pittori, profès de Pavie, prieur de plusieurs chartreuses, † 1638. *Regalis thesaurus, in quo salutatio angelica fuse exponitur*, ms. in-folio; *Fasciculus myrrhae*, ms.; *Tractatus de spirituali militia*, ms. in-folio. Ils existaient à la chartreuse de Pavie, cf. *Biblioth. Scriptorum Mediolanensium*, de l'Argelati, tom. 2, col. 1084. — Polycarpe de la Rivière, † 1638, profès de la Grande Chartreuse, prieur de plusieurs maisons. — Urbain Florenza, profès de la chartreuse de Calabre, prieur de plusieurs maisons, † 1640. *Orationes praecatoriae ad Beatam Mariam Virg.*, in-12, Naples, 1630; *Devotae praeparationes ante Missam celebrandam*, imprimé; *Stimulus devotionis*, ms.; *Soliloquia ad Virginem Mariam*, ms. — Sœur Anne Griffon, professe de Gosnay, † 1641. — Noël Hozan, profès de la Grande Chartreuse, † 1644. *De oratione mentali, De vita contemplativa, De vitiis fugiendis, De acquirendis virtutibus*, et *De regulari observantia*, mss. — Bernard Gort, de Barcelone, prieur de Lisbonne et d'Evora, † 1645. *Monachia Cartusiana*. — Christophe Doutrezeau, profès de la chartreuse de Rouen, prieur de plusieurs chartreuses, † 1646. *Traité des avantages de la vie et vocation religieuse*. Ms. in-8°, 43 ff., bibl. de Grenoble, n° 428. — Hilarion Donich, profès d'Astheim, prieur de Gaming, † 1646. *Tyrocinium spirituale; Tractatus de malis et bonis pastoribus; Sermones capitulares*. Tous ces ouvrages furent édités par Pez dans sa *Bibliotheca ascetica*, t. I, p. 205-537. — Matthias Thanner, profès de Fribourg-en-Brisgau, † 1648. *Vallis humilitatis, seu vera et profunda humilitas novo methodo explicata*, Fribourg - en - Brisgau, 1631. — Thomas Cantini, profès de Naples, prieur de plusieurs chartreuses, † 1649. *Expositio in Canticum Canticorum...*, Naples, 1859, in-32, 47 pp. — Louis Bourlart, profès de la Chapelle, † 1649. *Schema de vanitate mundi et de brevitate vitae hominis*, Mons, 1628. — Vincent Soriano, profès de Naples, † vers 1650. — Basile Huober, profès de Buxheim, † vers 1654. — François Pallas, profès de Vallis Christi, prieur de Ara Christi, † 1656. *Sentimientos que Dios le avia comunicado en la oración; Directorio de la forma que ha de observar un Señor Obispo en su casa para imitar la vida apostolica de*

los santos de la primitiva Iglesia; Distribución de las veinte y cuatro horas del dia Cartujano; Avisos para aprovechar la oración y aprovechar en ella; Exercicios para una buena muerte; Reglas para acostumbrarse a tener presencia de Dios; Siete Reglas para el examen del propio aprovechamiento. Tous ces ouvrages sont restés manuscrits. — Joseph Illa, profès de Scala Dei, prieur de Montalègre, † 1664. *Responsiones cuidam animae devotae et perfectionis cupidae, ad quaesita de mentali oratione,* ms. — Jacques Brisejon, profès de Dijon, † 1666, *De devotione erga divinum Infantem Jesum* et plusieurs prières qui ont été imprimées. — Laurent Wartenbergens, profès de Gemitz, prieur de plusieurs chartreuses, † 1667. — François Ganneron, profès de Mont-Dieu, † 1668. — Pierre Kalt, profès et prieur de Buxheim, † 1668. — Antoine Dulcken (Junior), profès d'Ittingen, † 1669. *Jesu Xti. Domini nostri duodecim virtutes in totidem meditationes distributae...,* ms. de 1657, chartreuse de la Valsainte. — Joseph Aguilon, profès d'Aula Dei, † 1669, a composé un *Tratado del amor de Dios*, et d'autres traités spirituels. — Anthelme Casablanca, profès de Milan, prieur de plusieurs chartreuses, † 1670. *Quarantena spirituale,* Pavie, 1642; *Alcuni esercizi sopra il SSmo. Rosario,* ms.; *Epistolae XVII spirituales,* ms.. — Jérôme Spert, profès et prieur de Scala Dei, † 1670. *Selecta ex Sanctis et Doctoribus ad perfectam orationem mentalem,* Lyon, 1664, in-4°, chez Coral. A la page 430 on trouve l'ouvrage suivant : *Opusculum de ascensu mentis in Deum.* — François Rubio, profès de la chartreuse d'Aula Dei, † 1672. — Joseph de Morlarez y Gomez, profès d'Aula Dei, prieur de plusieurs chartreuses, † 1673. *Ofrecimiento a Dios Nuestro Señor de todas las obras, el cual basta leerse col atencion cada ocho ó quince dias,* Saragosse, 1732. — Bruno de Solis y Valenzuela, profès de Paular, prieur d'Aniago, † 1677. *A et V Divini amoris,* ms.; *Inquiridion veri coenobitae, seu panegyricus S. P. N. Brunonis,* ms. écrit en latin et espagnol; *Guerras y batallas, Armas y armeria,* ms.; *Speculator vigilans,* ms.; *Solatium animarum Deum diligentium; Alter Job, i. e. Tobias; Sylva purissimae Conceptionis B. Mariae; Vita spiritualis; Vita contemplativa;* ces cinq ouvrages, mss., sont écrits en espagnol. — Michel Geli y Monserrato, profès de Majorque, † 1678. *Libro de la vida monastica y eremitica que hicieron los antiquos padres y hacen hoy dia los verdaderos ermitaños de san Pablo,* Palma, 1670; *Camino del paraiso,* ms.; *Escala del cielo y puerta del paraiso,* ms.; *Combate espiritual,* ms.. — Jean Anadon, profès d'Aula Dei, prieur de plusieurs chartreuses, † 1682. — Bernard Bruyant, profès du Val-St-Pierre, prieur de N.-D. des Prés, † 1684. — Michel Pastor, profès d'Aula Dei, mort en 1684. *Tractatus de paupertate cartusiana,* ms. à la chartreuse d'Aula Dei. — Antoine Fricous, *Speculum perfectae virtutis ad animam Deo devotam,* ms. qui se trouvait aux archives de la Grande Chartreuse avant l'expulsion. — Jacques de Spa, profès de la Grande Chartreuse, † 1686. — Pierre Antoine de Monxy de Loche, profès de la Grande Chartreuse, prieur de plusieurs chartreuses, † 1688. *Catena sacra in Cantica Canticorum,* ms.. — Jacques Cramer, profès de Rettel, † 1691. *Igniculus novem flammarum animae afflictae et ad Deum suspirantis,* ms. in-12, bibl. de Grenoble, n° 432. — Bernardin Plañes, profès de la chartreuse de Montalègre, † 1691. — Boniface Arnoux, profès de Villeneuve, † 1694. *Secreta vitae spiritualis,* ms. in-16.

XVIIIe SIÈCLE. — Louis Merenzi, profès de Calabre, † 1701 : *Opera ascetica,* ms.; *Libellus contra orationem quietis Mich. Molinos,* ms.. — Bernard Choisne, profès de la Grande Chartreuse, prieur de Sellion, † 1703. *La pratique du serviteur de Dieu dans toutes ses actions.* Ms. in-4° de 1666, bibl. de Grenoble n° 440. — Innocent Le Masson, profès de Noyon, Ministre général de l'ordre, † 1703. — Bonaventure d'Argonne, profès de la chartreuse de Gaillon, † 1704. Ceux de ses écrits qui se rapportent à la spiritualité sont : *Petit traité de la leclure des Pères de l'Eglise...* Paris, chez Couterot et Guérin, 1688, in-12; *Explication de l'Office divin selon l'usage des Pères Chartreux,* ms. de 1682, bibl. de Grenoble, n° 128; *Aphorismi ascetarum,* ms. de la Grande Chartreuse; *Mistica divini Officii juxta Cartusiensium ritum,* ms., bibl. de Grenoble, n° 129. — Jean-Baptiste Maillet, profès et vicaire de Paris, † 1704. *Opuscula ascetica,* ms.; *Lettres spirituelles adressées aux novices de la chartreuse de Paris,* ms. in-16, bibl. de Grenoble, n° 441. — Augustin Nagore, profès et prieur d'Aula Dei, † 1706. *Lucerna mystica,* publiée sous le pseudonyme de Joseph Lopez Ezquerra. — Félix Andrès, profès d'Aula Dei, † 1706. *Tractatus spirituales,* ms. qui est conservé à cette chartreuse. *De activa contemplatione,* ms. ibidem. — Jacques Tissot, profès de Portes, † 1706. *Conférences sur la Messe; Conversion de l'âme à Dieu.* Ces deux ouvrages se trouvent dans un ms. de 1678, bibl. de Grenoble, n° 446. — Antoine Gouget, profès de Chartreuse, † 1707. *Manuale viri religiosi,* ms. in-12, bibl. de Grenoble, n° 385. — Benigne Gherardi, profès de la Padule, † 1715. *Mysticae lectiones de septem verbis, quae Jesus Christus dixit supra cathedram crucis,* écrit en italien, Gênes, 1676, in-16; *Vita mortis absconditae, sive mystica dissertatio in illud Divi Pauli Ap., ad Col. III : Mortui estis...,* Gênes, 1678; *Resurrectio perfectorum, sive mystica enarratio de resurrectione fidelis animae ad vitam supereminentem, sub figura Lazari a Bethania,* Gênes, 1682; *Lux nova per Incarnati Verbi mysterium, sive mystica elucidatio de intima et arcana divini Verbi Nativitate in essentia animae nostrae,* Jesi, 1683, Gênes, 1706; *Propositio Sanctae Catherinae Adurnae Genuensis mystico-theologice elucidata : « Mi sento perduto la fede in tutto, e la speranza morta »,* Gênes, 1683, in-4°. — Pierre Horst, profès et prieur de Molsheim, † 1716. *Alvearium spirituale,* 1682; *Thesaurus duplex scientiae mysticae et moralis pro sacerdotio,* 1686, in-fol.; *Horologium diurnum indicans horas diei cum singulis quadrantibus de quatuor Novissimis,* 1690, in-4°; *Robur et solatium animae solitariae, i. e., Meditationes affectuosae de Passione Domini,* 1691, in-4°; *Lux nova gratiae complectens decalogum, quinque praecepta Ecclesiae, ac quaedam particularia status religiosi,* 1699, in-fol.; *Radii Lucis increatae, quibus illustratus Sacerdotis animus disponitur ad pie celebrandum,* 1695, in-8°; *Dies Domini, i. e., Ruminationes seu Considerationes Verbi Domini super Evangelia Dominicarum per annum,* 1703; *Dies Domini festus, i. e., Ruminationes super Festa,* 1704; *Dies Domini, i, e., Ruminationes verbi Domini super Evangelia Dominicarum seu Meditationes super Dominicas,* 1707, in-fol; *Dies Domini ferialis, i. e., Meditationes pro ferialibus diebus anni,* 4 vol. in-fol. Rien n'a été publié. Sur quelques ms. conservés au grand séminaire de Strasbourg, cf. J. Gass. *La chartreuse de Molsheim,* Strasbourg, 1921, p. 31. — Jean-Pierre Leickhard, profès et prieur de Buxheim, † 1721. *Dreitägige Andacht oder Weis und*

Manier, wie man drei Stund andächtig könne zubringen in Betrachtung der drei Stunden, welche Christus am Kreutz gehangen, ms., cf. catalogue de L. Rosenthal, XL, n° 891. — Nicolas Kessler, profès de Buxheim, † 1721. — François Thompson, profès de Nieuport, † 1727. *Methodus orationis in forma interrogationum et responsionum,* ms.; *Compendium astutiarum Satanae ad decipiendas animas,* ms. — Innocent Casanova, profès de Naples et prieur de Capri, † 1727.

Bonaventure Bonnet, profès du Val-Saint-Pierre, † 1728. *De spiritu, moribus atque disciplina quibus S. Ordo Cartusiensis prae caeteris soli cultu divino addictus, a Spiritu Sancto in suum finem ultimum ducitur, atque congruentibus exercitiis ab ortu suo usque nunc agitur ac ad serite et integre Deo mancipandum,* se trouvait aux archives de la Grande Chartreuse avant l'expulsion; *Malleolus nucis mysticae, seu enucleatio veritatis quae latet in cortice scripturarum canonicarum,* ms. bibl. de Grenoble, n° 66; *De vigilantia animi viri solitarii;* 1706, bibl. de Grenoble, n° 436. — Vincent Marie Marucci, profès et prieur de Trisulti, † 1728. *Il Pellegrino : dialogo spirituale,* ms.; *Scientia Sanctorum,* ms. à la chartreuse de Trisulti. — Alexis Gandin, profès de Paris, † 1732. *Traité de la vie intérieure et du parfait abandon,* ms. in-4°, p. 225. Se trouvait aux Archives de la Grande Chartreuse avant l'expulsion. — Innocent Hubernagel, profès de Trèves, † 1735. *De oratione mentali,* ms.. — Antoine Surbano, profès de Val-du-Christ, † 1750. *Jardin celestial y año Josefino,* en trois volumes, ms.. — Bruno de St-Joseph, profès de Lisbonne, † 1777. *Pratum cartusianum,* ms.. — David, profès de Louvain. *Compendium de vita spirituali,* ms. chez les Jésuites d'Anvers. — Joseph Lacoste, profès de Castres, † 1782. *Imitation de la Très Sainte Vierge,* Avignon, Seguin, 1813. — Benoit Tromby, profès de Calabre en 1729, † 1788, a publié : *Lucerna pedibus meis, ovvero il voglio farmi santo...; Dell' origine di tutte le religioni.* — Joseph de Rigaud de Montenard, profès de Paris, † 1791. — Bruno Buonfantini, profès de Capri, mort à la fin du XVIIIe siècle. *Operetta in cui si tratta dell' Umiltà,* ms. en deux volumes, à la bibliothèque du Musée national de la chartreuse de Naples. — Antoine Seilern, profès et prieur d'Ittingen, † 1793. — Joseph de Martinet, profès d'Avignon en 1777, † 1795.

XIXe SIÈCLE. — Louis Hempfer, profès d'Ittingen, † 1809. *Tyrocinium Cartusiense,* ms. en deux volumes, à la chartreuse de Vedana. — Joseph Herman, profès du Val S.-Hugon en 1783, † 1821. *Cantique d'amour à la Bienheureuse Vierge Marie,* ms.; *Abrégé de l'Itinéraire de la Croix,* ms.; *Scala coelestis,* ms.; *Tractatus de variis virtutibus et vitiis eisdem contrariis,* ms. Ces mss. se trouvent à la chartreuse de la Valsainte et chez les Capucins de Fribourg. — Michel-Ange Lattanzi, profès de Rome, prieur de la Padule, † 1846. *Stimuli ad frequentem communionem,* ms. à la chartreuse de Rome. — Louis de Gonzague del Barrio, profès et prieur de Miraflores, † 1848. *Ejercicios devotos para prepararse a una buena muerte,* Burgos, Villanueva, 1847. — Jean-Louis Retornaz, profès de la Grande Chartreuse, † 1861. *Dévotion au S. Cœur de Jésus,* Tournai-Paris, 1838; *Tractatus de amore Domini Jesu,* ms. — Jean Sailier, profès de la Grande Chartreuse en 1834, † 1861. — François de l'Assomption Ferreira de Mathos, profès de Lisbonne en 1825, prieur de plusieurs chartreuses, † 1865. *L'antidoto delle sciagure, ossia rimedio efficace che un' anima tribolata può ritrovare nella considerazione della Providenza divina,* Naples, Trani, 1865. — Augustin Ciardini, profès de Pise, † 1868. — Louis-Marie Rouvier, profès de la Grande Chartreuse en 1845, prieur de plusieurs chartreuses, † 1866. *Neuvaine complète en l'honneur de la T. S. Vierge,* Avignon, Seguin aîné, 1848, plusieurs rééditions. — Gabriel-Marie Fulconis, profès de Turin, † 1888. — Jean-Marie Figeac, profès de la Grande Chartreuse, † 1890, *Manuel de direction dans les voies de la perfection chrétienne et religieuse,* Arras, 1864. — Cyprien Boutrais, † 1900, profès de la Grande Chartreuse, prieur de plusieurs chartreuses.

XXe SIÈCLE. — Gabriel Volland, profès de la Grande Chartreuse en 1851, † 1900. *La méditation quotidienne proposée aux gens du monde,* Grenoble, 1876. — Pie-Marie Assandro, profès de Valbonne, † 1902. *Il SSmo Rosario proposto alla meditazione delle persone consecrate a Dio,* Turin, 1890. — Emmanuel Garcia, profès de Valbonne, † 1903. *El Consolador de los enfermos y muribundos,* Valencia, 1875. — Jean de la Croix Dufaitre, profès de la Grande Chartreuse, † 1913, *Clef du Ciel trouvée dans le Cœur de Jésus,* Neuilly-lez-Paris, 1907. — Augustin Lebas, profès de Montreuil en 1882, prieur de Calabre, † 1917. *Jesus, homme de douleurs; Marie mère de douleurs,* mss.. — François de Sales Pollien, profès de la Grande Chartreuse en 1885, prieur de plusieurs chartreuses, † 1936.

ANONYMES. (Sans date.) — *Tractatus de contemplatione devotæ animæ,* compilé par un profès de la Chartreuse de Wurtzbourg. Cf. catalogue de Rosenthal, XL, n° 540. — *Enchiridion sive Manuale exercitiorum spiritualium, ex variis libris piis collectum,* ms. in-4°. Deux exemplaires se trouvaient à la Grande Chartreuse avant l'expulsion. — *Expositio orationis dominicæ, salutationis angelicæ et Symboli apostolici,* cod. ms. in-4°, qu'on a attribué à D. Henri de Hassia, bibl. publique de Bruges, n° 258. — *Compendio de Avisos y remedios para enmienda de la vida de todo genero de personas, sacados de la D^a Escritura, y Doctrina de Dionisio Cartuiano,* ms., archives de la chartreuse de Miraflores. — *Gemmulæ divinæ consolationis, fortitudinis et patientiæ cujusdam fratris Ordinis Cartusiensis,* cod. ms., bibl. nationale de Vienne, n° 4058. — *Tractatus de Palma Carthusiensium,* cod. ms., ibid., n° 4065. — *Carthusiensis cujusdam Tractatus de Infantulo Jesu et virgineo partu,* cod. ms. in-fol. bibl. de Bâle, A. A. 15. — *Regulæ quædam pie et bene vivere volentis Cartusiani,* ms. de la chartreuse de Buxheim. Cf. catalogue de L. Rosenthal, XL, n° 1089. — *De vita religiose instituenda,* ms. in-4°. Se trouve à la chartreuse de Vedana (Italie). — *Speculum Cartusianorum,* ms. que quelques-uns ont attribué à Henri de Kalkar, bibl. Royale de Bruxelles, n° 14082, et bibl. Nat. de Paris, n° 10886. — *Dialogus inter Ecclesiam et actorem Filii personam miseriis Matris piæ condolentis gerentem,* par un chartreux de Val-Dieu. Est divisé en quatre livres, dont le troisième a été publié par D. Martène, *Veterum Scriptorum,* t. 6. Martène attribue au même auteur le *Dialogus animam inter et rationem,* où il étudie si un religieux profès peut abandonner son premier ordre et passer à un autre. — *Carthusiensis religiosi stimulus compassionis Jesu et Mariæ,* ms. in-4° dans un codex de la bibl. de Strasbourg. Cf. Migne, *Dict. des mss.,* t. I,

col. 1376. — *Incipit tentatio cum consolatione, cujusdam Monachi Cartusiensis, missa cuidam socio suo similiter tentato*, cod. ms. Était autrefois à la chartreuse de Mont-Dieu. — *De interna conversatione*. Cf. Fabricius, *Bibl. Lat. med. et inf. æt.*, 1754, t. 4, p. 221. — *Breve compendium totius perfectionis religiosæ, atque virtutum ad eam acquirendam, cum variis sententiis et gestis Sanctorum, hominumque sanctitate illustrium*. Deux vol. in-4°. Écrits en italien, probablement par un moine de la chartreuse de Trisulti (près de Rome), où les mss. se trouvent. — *Tyrocinium spirituale, omnibus quidem celeberrimo Christi nomine insignitis apprime fructuosum, iis vero potissimum qui sub tutela claustri animæ suæ salutem operantur: editum a quodam Monacho Cartusiano in Cenobio Scalæ Dei commorante*. Ce traité, divisé en quatre parties, se trouvait autrefois à la dite chartreuse (L'Echelle-Dieu, près de Tarragone). — *Trépassement de Nostre-Dame, ou excellente Méditation des tourments, lamentations et complainte que faist la glorieuse Vierge Marie des peines, douleurs, mort et passion que souffrist pour nous (le) rédempteur son très cher enfant*, ms. in-4°, 13 fol. Paris, Bibliothèque Nationale. — *Tractatus statutorum ordinis cartusiensis noviciis ordinis proficere in ipsius observanciis consuetis concupientibus, valde utilis*. British Museum, Cotton, ms. Nero A. iii f. 138 sq. Est d'une écriture antérieure à D. Jean Batmanson, auquel le traité a été attribué. Se trouve aussi dans Dugdale, *Monasticon Anglicanum*, p. 951-58.

ANONYMES, *XIVe SIÈCLE*. — *Liber de instructione Cartusiensis Religiosi*, ms. in-18. Se trouvait autrefois à la chartreuse du Liget (Indre-et-Loire), mais en 1891 il fut vendu chez Brun, libraire de Lyon.

XVe SIÈCLE. — *De nobilitate, utilitate et fructuositate Rosarii beate et gloriose Vg. Marie*, ms. écrit vers l'an 1440 par un moine de la chartreuse de Trèves. Bibl. publique de Mayence, n° 538. — *Expositio Missæ*. Un apographe de cette œuvre se trouve dans un codex ms. de l'an 1448, bibl. publique de Perpignan, n° 22. — *Tres collationes pro volentibus proficere ad perfectionem et contemplationem*. Écrit en 1456 par un chartreux de Trèves. Ms. de la bibl. de Cologne. — *Revocatio Verbi in animam*. Ce sont des aspirations. Ms.; *Tituli Psalterii de Passione Domini*, ms. Écrit en 1461. Composés tous les deux par un moine de la chartreuse de Wurtzbourg, où ils se trouvaient encore au XVIIe s. Cf. Petreius, p. 8. — *Cartusiensis Exhortatio ad contemnenda temporalia, mundana et transitoria*, 1467. Cod. ms.; bibl. de Bâle, H. vii, 10. — *Speculum aureum animæ peccatricis*, Paris, chez Pierre Cæsar et Jean Stol, 1477 (circa): Antwerp., 1635, in-8°. Cf. Hain, n°s 14900 sq. Traduction française : *Le Miroir de l'âme pécheresse très utile et profitable*, Brehan-Lodeac (selon Brunet), chez Robin Fouquet et Jehan Crees, 1484; et Paris, 1493 (circa). Une traduction anglaise a été éditée par Marguerite de Beaufort (1509), mère de Henri VII. Composé très probablement par le chartreux Constantinus Peregrinus, qui a été identifié avec Denys le Chartreux, mais faussement, par Brunet et Chevalier. Cf. Fabricius, éd. 1574, I, p. 423, col. 2 a; Chevalier, *Répert. Bio-bibl.*, col. 504. Cette œuvre ne doit pas être confondue avec *Le Miroir des pecheurs et pecheresses* de Jehan le Castel, Paris, chez Ant. Verard, 1483 (?) — *Hertzmahner* : « Die Buechleyn ist zu Erst durch eynen andechtigen hohge lerten Watter Cartewser ordes in Latein gemackt. Darnach durch eynen andern verteweschst... ». Nuremberg, chez Gaspar Hochfeder, 1491 (?), in-8°, min. C'est un traité ascético-affectif sur la passion de N.-S., écrit d'abord en latin par un chartreux et traduit en allemand par un autre chartreux. — *Geistliche Manhnungen. Fünfzehn Stücke der Göttel. Liebe. -nebst and Fragmtn.* (Exhortations spirituelles; quinze documents sur l'Amour divin, et autres sur la vie spirituelle), ms. du XVe s. 200 p. in-32. Composé par plusieurs chartreux. Cf. Förster, *Cat. de la Bibl. de Buxheim*, p. 135, n° 2518. — *Meditationes cujusdam Cartusiani super Missam*. Conservées à la chartreuse de Buxheim, avec d'autres traités, dans un codex ms. du XVe s.. Cf. Catalogue de Rosenthal, *XXXIX*, n° 553. — *Dialog vom hochwürdigen Gut ein Karthaiser von der Liebe Gottes*. Cod. ms. in-8°, du XVe s., bibl. du monastère de St.-Gall. Cf. Migne, *Dict. des Mss.*, t. 2, col. 1768, n° 1007. — *Dialogus de institutione et exercitiis cellæ* (dans B. Pez, *Bibl. asc.*, t. 9, p. 533-590). — *Le Miroir de l'Ame lequel fist et composa un notable religieux de l'Ordre des Chartreux, pour introduire tous princes à despréser le monde et ses vanités*. Se trouve dans un cod. ms. du XVe s. in-fol., p. 66-181. Noté par Paulin Paris dans son *Manuscrits français de la Bibliothèque du Roi*, n° 7062, qui l'attribue à un Dom Robert. Une copie de 1474 se trouve à la Bibliothèque Sainte-Geneviève, Paris, sous la cote 2204, ms. in-4°, 82 fol., Bibliothèque Nationale, fonds français, n°s 569 et 1001. Ce même auteur a écrit un autre opuscule intitulé : *Traité des péchés mortels*, dans lequel il dit : « de ce péchié ai-je écrit plus longuement ailleurs en un petit traité qui se nomme le Miroir de l'Ame ». Cf. *Nouvelles acquisitions françaises de la Bibliothèque Nationale de Paris*, n° 4628. Dans le même ms., probablement encore du même auteur, il y a deux autres traités intitulés : *Traité sur les tentations; Éléments de doctrine chrétienne*.

XVIe SIÈCLE. — *Religiosi cujusdam Ord. Carthus. Formula vivendi*. In-4°, écrit après 1501. (Cf. Panzer, IX, 177.158) probablement par D. Wernerus Rolevinck, auteur de plusieurs *Formula vivendi*. — *Rosetum cujusdam Carthusiani*. ms. in-12, 1509, 122 ff. Noté dans le catalogue de la chartreuse de Buxheim par Förster, n° 2708. — *Van xii fruchte misse zohœren mit junicheit. Van xii fruchte mit andackt tzo oudencken die passie uns. heren, Van der fruckt dat hilge sacrament tzo untfanghen. Ouch vyl schonen gebed' uñ puncte. Cœlne*. Cologne, chez Herm. Bungart, circa 1510, in-8°, 56 ff. 1 icon. — *Eyn Schatzbœchlyn der Gotlicher heffden...* Cologne, chez Ench. Hitzhorn, circa 1515, in-8°, 128 ff. 2 icon. C'est un opuscule écrit par des profès de la chartreuse de Cologne, sur l'amour de Dieu, sur la manière de s'unir à Lui et de se préparer à la mort. — *Ueber das Christlick od. evangelisch leben...* Cologne, circa 1515, 10 ff. in-8°. — *Spiegel der Vollkommenheit, wie der Mynsch durch syns selffs Versyen sich zo Gott keren, und syns Hertzen Reynicheit, etc., Noch viel schönergeistliche Ubung, besonder zum H. Sacrament tzosamen vergadert durch die Carthuser in Collen*. (Cöln), 1529, et chez Jasper van Gennep, 1536; 1566. Cf. catalogue de L. Rosenthal, 141, n° 3009. — *Remedia septem contra amorem illicitum, præcipue mulierum, et quinque incitamenta ad amorem Dei, omnibus necessarium*, Paris, chez Bade, 1521, in-8°. Par un moine de la chartreuse de Paris. — La bibliothèque publique d'Avignon possède un ms. du XVIe s., in-4°, 141 f., n° 619,

qui vient de la chartreuse de Bon-Pas (Vaucluse), et qui contient les opuscules suivants, attribués à des chartreux : *Regula utilis et necessaria ad religiosum. Quædam notabilia de detractione; Sermones de festis; Sermones per anni circulum, secundum morem Cartusianorum; Vita (brevissima) S. Hugonis Lincoln. episc.* — *De contemtu (sic) mundi et de quinque floribus ejus ex antiquis mss. P. P. Carthus., exc. paucis.* In-4°, 93 f.; *Pax cordis, per enucleatas veritates divinas et morales exposita per Carthus.*, ms. In-4°, 234 f. Deux ms. du XVIe s. notés par Förster dans son *Catalogue de la Chartreuse de Buxheim*, n°s 2458 et 2654. Probablement par des profès de cette chartreuse. — *Tractatus de spirituali Communione*, ms., probablement du XVIe s. Cité par Alphonse Rodriguez dans sa *Pratique de la Perfection chrétienne et religieuse*, P. I, tr. V, cap. XIX.

XVIIe SIÈCLE. — *Myropolium spirituale.* Méditations à chacune desquelles l'auteur a ajouté des Litanies. Ms. écrit en 1628 par un profès de la chartreuse d'Ittingen. Cf. Athen. D. B. Peter, sub anno 1628 — *Florilegium spiritualium exercitiorum*, Écrit par un profès de la chartreuse d'Ittingen, probablement en l'an 1638. Cf. Athen. D. B. Peter, sub anno 1638. — *Uva acerba passionis Christi a devota anima quotidie melle devotionis edulcoranda.* Par un profès d'Ittingen, ms. in-32, écrit en 1647. — *Remediarium.* Par un profès d'Ittingen et conservé à la Valsainte. Ms., probablement écrit en 1650. Cf. Athen. D. B. Peter, sub anno 1650. — *Exercitia incipientium servire Deo (ad usum Carth. Ord.)*, 1662. Une copie in-4° se trouvait à la chartreuse de N.-D. des Prés. — *De excellentia characteris sacerdotalis, admonitio ad personas seculares, stimulus poenitentiae : speculum vanitatis mundi, et compunctio peccatoris animam agentis.* Ms. in-4°. Écrit en français en 1675; se trouvait avant l'expulsion à la chartreuse de Montrieux. — *Le Bouquet Virginal*, 1696, in-8°, 278 p., bibl. de Grenoble, n° 442. Du même auteur anonyme, à la même bibliothèque, se conserve : *Le Martyrologe virginal*, ou *Recueil de vertus choisies dans la vie des Saints, pour tous les jours de l'année*, 1702, ms. in-8°, 415 p., n° 437. — *Enchiridion seu Manuale exercitiorum spiritualium ex variis piis libris collectum; Directorium ad usum Cartusianorum.* Ces deux opuscules se trouvent dans un seul cod. ms. du XVIIe s., in-12, 139 f., conservé à la bibliothèque d'Avignon, n° 428. — *Directorium Novitiorum per formam dialogi. Poincts notables pour un religieux désireux d'acquérir une profonde humilité.* Ms. du XVIIe s., in-16, 223 f.; bibliothèque de Grenoble, n° 416. — *Tractatus de dispensatione spiritualis animæ cum Christo*, ms. bibl. de Grenoble, n° 435.

XVIIIe SIÈCLE. — *Panis quotidianus*, par un profès d'Ittingen. Probablement écrit en 1700. Cf. Athen. D. B. Peter, sub anno 1700. — *Perenne pietatis ignarium.* Écrit et édité par un moine de la chartreuse de Letenkow (Hongrie). Laybach, chez I. G. Mayer, 1717, in-12. — *Manifestatio Spiritus, sive Expositio, in quo consistat Spiritus Ordinis Cartusiensis, tum in ordine ad sanctificationem Cartusianorum, tum in ordine ad utilitatem Ecclesiae cum triplici devotione ad Sanctum Brunonem, poenitentiae, divini cultus, et amoris erga Deum specialem Patronum*, Königsgratz, J. C. Tibelli, 1755, in-12, 193 p. — *Idea de un verdadero Cartujo.* Valence, 1775, in-8°, 36 p. Traduit en plusieurs langues. (On a fait subir au texte bien des remaniements dans l'édition française de 1853, Nancy, chez Hinzelin.) — *Manuel contenant la Direction des exercices d'un Chartreux et la manière dont il doit régler son temps et s'occuper tous les jours selon la direction et selon l'esprit de l'Ordre pour faciliter le moyen de le prendre.* 1769, in-8°; ms. de la Grande Chartreuse. — *Epistola cujusdam solitarii Cartusiensis, ex sacris Scripturis deprompta, ad religiosum ejusdem Ordinis recenter professum.* Écrit en 1786 par un vicaire ou maitre des novices. Ms. in-fol. dont la première partie était conservée autrefois à la Grande Chartreuse. — *Manuductio Novitii C. tripartita circa regularis noctis dieique functiones vitae obeundas, sub unius divinae voluntatis prospectu.* Cod. ms. in-16, 312 f., bibl. de Beaune, n° 218 (alias 129). — La chartreuse de Vedana conserve un cod. ms. in-16, qui contient les traités suivants, probablement écrits au XVIIIe s. par un moine de la chartreuse de Pavie : *De Divina Psalmodia* (C'est un précis de l'œuvre du C^al Bona); *Methodus devote sacrificandi*) (c'est un extrait de l'opuscule du même C^al et accommodé au rite cartusien); *Corolla gratulationis Eminent^mae Dignitati Divinae; Corolla Divini Amoris.* — *Exercices spirituels des frères Chartreux.* Cod. ms. in-16, 388 f., bibl. de Grenoble, n° 414. — *Auslegung, wie ein Religiös die Regel seines Carthaeuser Ordens betrachten soll.*, ms. in-4°, 337 f. Se trouvait à la chartreuse de Buxheim. Cf. catalogue de L. Rosenthal, XL, n° 75.

1° LES CHARTREUX IMPRIMEURS. — D. Cyprien Boutrais, *Les Chartreux et l'Imprimerie*, ms. à la Grande Chartreuse. — D. S. Autore, *Travaux des Chartreux imprimeurs*, ms. à la Grande Chartreuse. — G. C. Williamson itt. D. : *The books of the Carthusians* (Tirage à part d'un article de *Bibliographica*, juillet 1890).

2° LES CHARTREUX AUTEURS SPIRITUELS. — D. S. Autore : Liste des ouvrages de Dom Le Masson. Chauny, 1910; *Scriptores S. Ordinis Cartusiensis*, 5 vol. ms. in-f° à la Grande Chartreuse. — Th. Petreius : *Bibliotheca cartusiana seu illustrium Sacri Cartusiensis Ordinis Scriptorum Catalogus.* Cologne, 1609. — D. Nabantino : *Athenaeum Scriptorum S. Ordinis Cartusiensis*, ms. — Abbé Lefebvre : *Saint Bruno et l'Ordre des Chartreux.* L'appendice du tome I donne la liste des « *Ecrivains de l'Ordre des Chartreux* », Paris, Œuvre S. Paul, 1883. — N. Molin : *Historia cartusiana.* Tournai, 1903, 3 vol. in-4°, en particulier t. III. — Les ouvrages déjà cités : Tromby. *Storia di S. Brunone...;* Morotius; Le Couteulx, *Annales...;* Le Vasseur, *Ephemerides...* — A. Ingold, *A la recherche des manuscrits de Denys le Chartreux*, Montreuil, 1896. — J. Hartzheim, S. J., *Bibliotheca Coloniensis*, Cologne, 1747. — J. Trithème, *De scriptoribus ecclesiasticis*, Paris, 1497. — Förster : *Catalog der Bibliothek des ehem. Carthäuserklosters Buxheim*, Munich, 1883. — A. Raissius, *Origines Cartusiarum Belgii*, Douai, 1632. A la fin se trouve : « Scriptores Belgae, qui in Ordine Cârtusiano floruerunt ». — *Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques de France*, tome 7; *Grenoble*, Paris, 1889 (nombreux mss. provenant de la Grande Chartreuse).

Dom. Yves GOURDEL.

CHASTELAIN (PIERRE), jésuite, † 1684. — Né à Senlis vers 1603, Pierre Chastelain entra au noviciat en 1624. Ordonné prêtre (janvier 1636) et désigné pour la mission de la Nouvelle-France, il s'embarqua avec les Pères Garnier et Jogues, futurs martyrs, le 8 avril 1636. A leur arrivée à Québec, ils furent presque aussitôt dirigés vers la mission des Hurons. Chastelain est attaché à la résidence de Saint-Joseph. C'est de là qu'il participera à la correspondance échangée entre plusieurs Pères de la mission et la

Vénérable Marie de l'Incarnation, ursuline de Tours, pour presser sa venue. Favorisé, lui aussi, de grâces extraordinaires, il la conseillera lorsqu'il sera nommé à Québec en 1650; prédicateur et confesseur, il aura l'occasion de diriger, après le martyre du Père de Brébeuf (1649) et le retour en France du Père Ragueneau (1662), la mystique Catherine de Saint-Augustin, religieuse hospitalière. Chastelain meurt à Québec en 1684.

Dans sa résidence huronne où il était père spirituel de la communauté, Chastelain a écrit *Affectus amantis Christum seu Exercitium amoris erga Dominum Jesum pro tota hebdomada,* in-4°, Parisiis, 1648. C'est un livre de méditations et d'élévations touchantes et fort pieuses; la reconnaissance et l'amour pour le Verbe Incarné dans ses différents états en constituent le thème principal. La pensée s'exprime tout naturellement sous la forme de prières liturgiques et de textes scripturaires. Sans spiritualité originale, Chastelain reprend souvent à son compte, ne citant qu'une fois le « très fidèle imitateur et amant de Jésus-Christ » (p. 149), les développements essentiels de l'*Imitation :* l'abnégation, la solitude et la garde du cœur, la croix, le désir du Christ et l'union amoureuse au Christ par la souffrance : « C'est par tes blessures que tu as acquis la paix » aux apôtres; les apôtres « ne posséderont jamais la paix sans des blessures pareilles » (p. 378). Il insiste sur la communion spirituelle et eucharistique, la visite fréquente au Saint-Sacrement et la dévotion à la Vierge.

Relations des Jésuites..., Québec, 1858 (extraits de lettres). — R. G. Thwaites, *Travels and Explorations of the Jesuit missionaries in New France,* Cleveland, 1901, voir à la table (t. 72) au mot Chastellain. — C. de Rochemonteix, *Les Jésuites et la Nouvelle-France au XVIIe siècle,* Paris, t. 1 et 2. — *Marie de l'Incarnation, Ecrits spirituels et historiques,* réédités par Dom A. Jamet, Paris-Québec, t. 3, 1935, p. 95-109. — P. Ragueneau, *Vie de la Mère Catherine de Saint-Augustin,* Paris, 1671 (la direction du P. Chastelain commence à la page 200). — J. Deslyons, *Traitez singuliers et nouveaux contre le paganisme du Roy-Boit,* Paris, 1670; en guise d'approbation on trouve deux extraits de lettres de Chastelain avec lequel l'auteur « entretient depuis 25 ans un commerce de lettres et de charité ». — Fr. Talbot. *La vie d'Isaac Jogues, Un saint parmi les sauvages,* trad. Viéville, Paris, 1937.

André RAYEZ.

CHASTETÉ. — 1. *Chasteté et perfection.* — 2. *Psychologie de la chasteté.*

1. — CHASTETÉ ET PERFECTION

Ce titre indique assez qu'il n'est pas question de revenir sur ce que les auteurs de morale ont coutume de traiter dans l'exposé des 6e et 9e commandements, du mariage, du péché capital de luxure. La tendance à la perfection suppose ces préliminaires; mais lorsque la vie spirituelle s'approfondit et s'enrichit, elle comporte nécessairement l'épanouissement des vertus morales, notamment de la vertu de chasteté. La vertu de chasteté, à quelque degré qu'on la pratique, par la maîtrise qu'elle donne à l'âme sur le corps, au spirituel sur le charnel, tient une place de premier plan dans le perfectionnement de la vie chrétienne et dans la préparation de l'union de l'âme avec Dieu. Avec Pie XI, dans l'encyclique *Casti connubii,* nous parlerons donc de « la splendeur de la chasteté » (*A A S.*, 31 décembre 1930, p. 281; *Documentation Catholique* (traduction française officielle), 31 janvier 1931, col. 287).

I. *Notions.* — II. *Excellence.* — III. *Degrés : Chasteté dans le mariage et en dehors du mariage.* — IV. *Pratique.*

I. **NOTIONS.** — Pour nous aider à accomplir les différentes activités de notre vie humaine, Dieu, qui est bon, nous a rendu sensibles au plaisir. Personne n'étudierait si étudier, savoir, n'était pas une joie; personne n'accomplirait les fonctions de reproduction si les sens ne parlaient point en nous. Le plaisir n'est là que pour amener l'exercice providentiel et légitime de l'activité réclamée. Il est de la sorte clairement établi que les biens sensibles et corporels, qui nous procurent jouissances et plaisirs « considérés en eux-mêmes, ne sont pas des ennemis, mais plutôt des auxiliaires de la raison, des instruments qu'elle emploie pour atteindre son but » (S. Thomas, 2^a 2^ae, q. 141, a. 3; *La Tempérance,* éd. Revue des Jeunes, t. I, traduction Folghera). Chez l'animal, le plaisir est réglé spontanément par l'instinct; la bête, une fois satisfaite, ne cherche plus le plaisir. L'homme, tenté, oublie que « les jouissances vraiment humaines sont celles qu'approuve la raison » (*ibid.*, a. 1). Voilà la place de la vertu de *tempérance :* régler et modérer ces jouissances.

« L'appétit humain est corrompu surtout par les plaisirs qui attirent l'homme et l'éloignent de la raison et de la loi divine qui sont sa règle » (*ibid.*, a. 2); ces plaisirs naissent des trois concupiscences. La concupiscence de la chair est la plus tyrannique (cf. art. CHAIR). Cette « convoitise de la jouissance qui nous est naturelle et qui s'accroît dans la mesure où on lui cède a donc besoin plus que toute autre d'être châtiée » (*ibid.*, q. 151, a. 2). La vertu de *chasteté,* fille de la tempérance, maintient et assure la domination de l'âme sur les plaisirs charnels : désir des jouissances voluptueuses, désir des jouissances de la génération. Saint Augustin, qui ramène le concept de chasteté à celui de vertu en général, définit l'animi castitas : « amor ordinatus, non subdens magna minoribus » (*De mendacio,* cp. 20; PL., 40, 515). Pratiquement, la chasteté réglera les affections (domaine de la sensibilité) et les plaisirs de la chair (domaine de la sensualité).

La *continence.* — Certains auteurs donnent à la continence une signification restreinte et ne la regardent que comme l'abstention des actes de la chair : pour eux on peut être continent sans être chaste, être chaste dans le mariage sans être continent. Saint Thomas distingue entre continence imparfaite et continence parfaite; la première suppose la lutte : c'est la résistance victorieuse aux tentations; la seconde, « l'abstinence de toute volupté » (2^a 2^ae, q. 155, a. 1). C'est dans ce dernier sens que l'on emploie d'ordinaire aujourd'hui le mot de continence : il est synonyme de chasteté parfaite.

La *virginité,* au sens canonique, c'est l'intégrité du corps. Au sens complet du mot : « La virginité est une continence qui voue, consacre et garde l'intégrité de la chair au Créateur de l'esprit et de la chair » (Saint Augustin, *De virginitate,* cp. 8; PL., 40, 400). Vouer la virginité, au sens de saint Augustin, c'est faire le vœu de chasteté (cf. art. VIERGES). « La liberté d'être à Dieu », « l'essor de l'âme », « la contemplation de la vérité », « l'imitation plus précise et l'intimité plus

étroite avec Dieu », telles sont les raisons et les avantages qui légitiment et recommandent, aux yeux de saint Thomas, « la joie de cette parfaite intégrité » (2ª 2ae, q. 152, a. 2, 3, 5. — Cf. Garrigou-Lagrange, *La virginité consacrée à Dieu, selon saint Thomas,* dans *VS.*, sept. 1924, p. 533-550).

Chasteté, continence, virginité, suivant l'état de vie providentiel où chacun se trouve engagé, comportent donc un aspect matériel ou « charnel » : usage raisonnable ou intégrité du corps, et un aspect formel : un cœur chaste, un cœur vierge. Plus le cœur se purifie, plus la vie chrétienne s'épanouit; la vertu de chasteté est ainsi liée à la perfection de l'âme. Ce progrès spirituel, conditionné par la vertu ou par le vœu de chasteté, est mis en lumière dans cette définition d'Alvarez de Paz : « La chasteté religieuse est une vertu qui nous fait renoncer promptement et avec joie, non seulement dans notre corps, mais plus encore dans notre esprit, à tous les plaisirs de la chair; et afin que notre âme puisse s'occuper plus librement de Dieu, nous scellons ce renoncement par un vœu perpétuel » (*De exterminatione mali et promotione boni,* lib. 5, P. 2ª, *De castitate,* cp. I, éd. Vivès, Parisiis, 1875, t. 4, p. 552). L'objet formel de la vertu et du vœu de chasteté est la pureté de la chair, mais elle ne s'obtient que s'il y a pureté du cœur et de l'esprit. « L'âme, explique encore Alvarez de Paz, est maîtresse; la chair n'est que servante. »

II. EXCELLENCE. — **1° Place de la chasteté dans la vie spirituelle.** — Place de premier plan, disions-nous. La chasteté n'est pas la première des vertus. La première, à la base de la vie chrétienne, c'est la foi; à son couronnement, c'est la charité. Mais la pureté, requise par l'état de vie providentiel, constitue le climat nécessaire pour que ces deux vertus s'épanouissent et pour que s'épanouissent toutes les autres. C'est évident pour la foi : souvent le cœur fait mal à la tête. Saint Augustin explique que tant qu'il cédait à ses passions, il lui était impossible de trouver la vérité (*Confessions,* lib, 10, cp. 41; PL., 32, 807). C'est évident aussi pour la charité : rien de plus fermé à la souffrance d'autrui, à la pitié, à la bienfaisance, qu'un égoïste, qu'un « charnel », rien de plus fermé en même temps à l'amour de Dieu. Saint Thomas remarque d'ailleurs, avec justesse, que si le progrès dans la vertu de chasteté permet un progrès dans la charité pour Dieu et pour le prochain, « la charité et les deux autres vertus théologales qui unissent l'âme à Dieu » fondent « le principe de la chasteté » (2ª 2ae, q. 151, a. 2).

Si l'on ne peut appeler la chasteté la première des vertus, on peut l'appeler la plus belle, d'où le qualificatif de *belle vertu,* « virtus nobilis ». « Elle a sa gloire toute a part, d'estre la belle et blanche vertu de l'ame et du cors » (S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote,* 3e p., ch 12, éd. d'Annecy, t. 3, p. 175).

L'article ART ET SPIRITUALITÉ (t. 1, col. 903) souligne que « la beauté consiste en l'accord profond fait par la matière à l'esprit... Plus l'accueil est profond, plus la matière en rayonne ». C'est vrai de la beauté esthétique; c'est vrai de la beauté surnaturelle, « resplendissement de l'accueil profond fait par la nature humaine à la grâce ». La Vierge Marie méritera d'être appelée pleine de grâce « parce qu'elle fit au Verbe substantiel un accueil si profond qu'il ne dédaigna pas d'incarner en elle sa divinité ».

La chasteté est belle de cette double beauté-là, naturelle et surnaturelle : c'est la prédominance et le rayonnement de l'esprit (c'est-à-dire de l'âme) sur et à travers la matière; c'est la prédominance et le rayonnement de la grâce (c'est-à-dire du Saint-Esprit) sur et à travers la chair.

La chasteté est aussi la plus belle des vertus parce qu'elle harmonise à la fois l'exquise délicatesse, qui est féminine par excellence, et la maîtrise énergique de l'homme. Être chaste exige le souci ardent d'une intégrité de vierge; être chaste exige les vaillances sans compromissions de la force la plus mâle.

De là vient la puissance d'attrait qu'exerce la chasteté, même sur les âmes corrompues restées nobles (celles qui se complaisent dans leur corruption ou ne veulent plus en sortir, « non percipiunt ea quae sunt Spiritus Dei », *1 Cor.,* 2, 14), mais surtout sur les âmes restées pures ou désireuses de le redevenir. C'est au rayonnement de la chasteté de Monique que saint Augustin attribue la conversion de son père : « Ma mère s'efforça d'en faire votre conquête, ô mon Dieu, par la pureté de ses mœurs » (*Conf.,* lib. 9, cp. 9; PL., 32, 772). De là vient encore la beauté quasi transparente d'une âme vierge qui porte avec simplicité et humilité le don de Dieu; et à l'inverse, la laideur même physique, de certaines personnes foncièrement corrompues.

Parce qu'elle fait ressembler aux anges ceux qui ont acquis la domination parfaite de leur corps, la chasteté a été appelée *vertu angélique.* C'est un lieu commun de toute la patristique, vg. : S. Cyprien, *De habitu virginum,* cp. 22; PL., 4, 462; S. Ambroise, *De virginibus,* lib. II, cp. 8; PL., 16, 202-203; S. Augustin, *De bono conjugali,* cp. 8; PL., 40, 379; Cassien, *Collationes* 12, cp. 14; PL., 49, 895; S. Césaire, *serm.* 23, *Opera omnia,* éd. G. Morin, Maretioli, 1937, t. 1, p. 100; S. Ephrem, *Hom. 36, De castitate,* Rome, 1743, t. 2, p. 133. En rigueur de terme, cette vertu n'est pas angélique, mais au contraire spécifiquement humaine. Du fait que l'ange n'a pas de corps, il n'a pas à régler la domination des sens. L'homme, lui, doit assurer la maîtrise des puissances spirituelles sur les attirances charnelles (cf. A. Vermeersch, *De castitate,* Romæ-Brugis, 1919, n. 162-164).

2° **Rôle de la chasteté.** — *a*) **Effets de la concupiscence mauvaise.** — « La volupté, dit saint Thomas, est le plus grand dissolvant de l'âme humaine » (2ª 2ae, q. 153, a. 1). Pour le prouver, il explique la pensée de saint Grégoire (*Moralia,* lib. 31, cp. 45; PL., 76, 621) : « L'aveuglement de l'esprit, l'inconsidération, la précipitation, l'inconstance, l'amour de soi-même, la haine de Dieu, l'attachement à ce monde, le dégoût du monde futur sont fils et filles de la luxure. » Depuis la première révolte de l'homme contre Dieu, la nature est hostile à l'homme; les puissances d'en bas luttent contre les puissances d'en haut. L'homme n'est plus maître chez lui ; les sens tentent de dominer la raison; la concupiscence mauvaise est cette aptitude en nous à ce que la chair se révolte contre l'esprit et trop souvent triomphe de l'esprit alors même que celui-ci proteste : « Je sens deux hommes en moi. » Le mal est pour nous une loi, explique saint Paul (*Rom.,* 7, 21): c'est une puissance avec laquelle il faut toujours compter. La Genèse va jusqu'à dire que depuis le péché d'origine, l'âme est comme en faillite, que l'homme tout entier est devenu chair et que cette chair a corrompu sa voie (6. 3, et 12).

La passion, en vérité, peut être si impétueuse qu'elle abolisse l'usage de la raison, ou qu'elle inhibe le jeu de la volonté, ou qu'elle fasse capituler raison et volonté. Telle est la force de la convoitise mauvaise (cf. Saint Thomas, *La tempérance*, éd. Revue des Jeunes, t. 2, note explicative 14 du R. P. Noble, p. 302-311).

Si le feu de cette convoitise peut trouver aliment, comme l'analyse saint Thomas (2ª 2ae, q. 155, a. 4) dans une cause physique, dans un tempérament plus luxurieux ou dans des occasions plus troublantes, il y a encore, à nous incliner vers la chair, l'action du *démon*. Il sait notre point faible et il cherche de toute manière à inciter au plaisir défendu : beaucoup de tentations seront des tentations de la chair. L'action du démon est d'autant plus dangereuse qu'à la complicité intérieure s'ajoute, en corrélation avec elle, la complicité du milieu dans lequel nous vivons. Ce milieu, — que Notre-Seigneur appelle le « monde », — s'il n'est pas un perpétuel entrainement à la luxure, anémie du moins la générosité, excite au culte des aises et à la vie facile, relâche la vigilance, minimise les conséquences de la chute. « Le tentateur trouve dans notre concupiscence une complicité... L'homme est tenté par sa concupiscence qui l'entraîne et le séduit; quand la concupiscence a conçu, elle enfante le péché; quand le péché est consommé, il engendre la mort » (*S. Jacques*, 1, 13-15). On n'a pas oublié les vives répliques que l'âme oppose aux fielleuses suggestions du tentateur, dans S. Ephrem, *Hom. 35, De virginitate et continentia*, t. 2, p. 129-132.

b) **Spiritualisation de l'homme.** — La chasteté, dans son élément négatif de lutte à mort contre la luxure et le démon, c'est-à-dire contre le péché, est ainsi condition de salut (cf. Dom B. Maréchaux, *Les conditions du salut*, dans *VS.*, juin 1923, p. 281-284). Considérée sous son aspect positif, la chasteté ennoblit et spiritualise l'homme tout entier et le rapproche de Dieu.

— Nous sommes corps et âme; il ne faut pas oublier le *corps*. « Qui veut faire l'ange fait la bête. » Mais le corps et l'âme, nous le savons, ne sont pas deux puissances égales. Il faut assurer le primat continuel de l'âme. L'âme devra non seulement garantir sans défaillance sa domination pour éviter tout risque de péché ou de médiocrité, mais aussi associer le corps à son propre progrès à elle, en l'épurant et l'ennoblissant sans cesse; il s'agit d'*unifier* la spiritualisation de l'âme et du corps, il s'agit d'élever *tout l'homme*. « La continence (disons la chasteté) nous recompose; elle nous ramène à cette unité que nous avions perdue en nous éparpillant » (S. Augustin, *Confess.*, lib. 10, cp. 29; PL., 32, 796; trad. de Labriolle, coll. G. Budé). Paul Claudel développe cette grandeur à Jacques Rivière (*Correspondance*, Paris, Plon, 1926) :

« C'est par la vertu que l'on est un homme. La chasteté vous rendra vigoureux, prompt, alerte, pénétrant, clair comme un coup de trompette et tout splendide comme le soleil du matin. La vie vous paraîtra pleine de saveur et de sérieux, le monde de sens et de beauté. A mesure que vous avancerez, les choses vous paraîtront plus faciles, les obstacles qui étaient formidables vous feront maintenant sourire... » (p. 24).

Rivière proteste. Élève un instant de Gide, il ne veut pas d'une voie *une*; il veut pouvoir se donner, selon la fantaisie, à tout ce qui lui semblera désirable :

« Vous me demandez une chose terrible... Vous me dites : « Il y a bien des choses qui vous paraissent infiniment douces ou terriblement désirables, auxquelles vous avez à renoncer »... Vraiment, il faudrait ne plus aimer, ne plus même connaître cette volupté, et celle-ci, et celle-là encore... Il faudrait dire non à tant d'invites... Vous me condamnez à un retranchement qui me semble une mort, plutôt que l'initiation à la vraie vie » (p. 39).

Claudel répond avec maîtrise et vigueur :

« Quant au rétrécissement sentimental que le christianisme vous imposerait, j'ai peine à comprendre ce que vous voulez dire. Quand vous parlez de péchés, je suppose qu'il s'agit uniquement de péchés de la chair, car je ne puis vous supposer aucune tendance à l'ivrognerie, à la cupidité, aux actes de violence, etc. La première réponse est que, si nous nous faisons chrétiens, ce n'est pas pour notre plaisir et notre confort personnels, et que si Dieu nous fait l'honneur de nous demander quelques sacrifices, il n'y a qu'à les consentir avec joie. La seconde réponse est que ces sacrifices se réduisent à fort peu de chose ou à rien. Nous vivons toujours dans la vieille erreur romantique que le suprême bonheur, le grand intérêt, l'unique roman de l'existence consistent dans nos rapports avec la femme et dans les satisfactions sensuelles que nous en retirons. On n'oublie qu'une chose, c'est que l'âme, c'est que l'esprit sont des réalités aussi fortes, aussi exigeantes que la chair (elles le sont bien davantage !) et que, si nous accordons à celle-ci tout ce qu'elle demande, c'est au détriment d'autres joies, d'autres régions admirables qui nous seront éternellement fermées. Nous vidons un verre de mauvais vin dans un bouge ou un salon, et nous oublions cette mer virginale qui apparaît à d'autres sous le soleil levant.

Le bien est plus difficile que le mal : 1° parce qu'il exige une grande pureté et sensibilité de l'âme qui ne s'acquiert que par la patience et la solitude intérieure, 2° parce que le mal est un défaut partiel et le bien un concert de toutes nos facultés. *Bonum ex integra causa, malum ex quocumque defectu*. Mais les horizons qu'il nous ouvre sont incomparables, parce qu'il est seul dans le sens de notre réalité, de notre nature, de notre vie et de notre vocation. Spécialement en ce qui concerne l'amour. Combien les fumées romantiques de l'amour purement charnel... me paraissent ridicules » (p. 260-262).

On peut maintenant conjecturer quelle force possède, pour spiritualiser sa vie, celui qui s'est stabilisé dans la chasteté. D'après l'*Enquête de la J. E. C.* (année scolaire 1937-1938), les jeunes de l'Action Catholique, — sans les hésitations un peu morbides d'un Jacques Rivière, — voient et proclament dans l'ascension vers une pureté toujours plus haute « la vraie conquête de soi », la vraie libération, « la vraie place » et la valeur infinie de l' « idéal chrétien de l'amour ». « Le dur combat de la pureté ne m'impose pas de mutilation, mais seulement de briser une servitude; il ne tient qu'à moi, aidé par la grâce, d'en réaliser l'expérience qui m'unifie, m'apaise et me fait monter dans la liberté des esprits » (*Messages*, sept. et nov. 1937, passim).

— Dieu est *esprit*. Celui qui désire s'approcher de Dieu, contempler Dieu, gagnera fort à s'être dégagé le plus possible de la matière. Déjà les Anciens voyaient dans la virginité et la κάθαρσις un moyen sinon nécessaire, au moins utile, pour entrer en contact avec les réalités spirituelles. Avec quel à fortiori, dans l'ascèse chrétienne, la pratique de la chasteté sera conseillée à celui qui ambitionne de parvenir par la

contemplation aux sommets de l'union divine. Plus on ressemble à ce qu'on veut connaître, plus on veut arriver à le connaître. Saint Thomas parle de cette connaissance par « connaturalité » où, pour bien pénétrer la nature d'un être, il faut participer à cette nature. L'impur ne pénétrera pas facilement les réalités immaculées; au contraire, « beati mundo corde, vident » (*Mat.*, 5, 8). Au lieu d'avoir un esprit charnel, « spiritus carnalis », nous devons avoir une chair spiritualisée, « caro spiritualis ». Saint Cyprien l'inculquait fortement aux vierges de son époque : « Votre condition est déjà presque la condition des corps glorieux. Quod futuri sumus, jam vos esse coepistis. Vos resurrectionis gloriam in isto saeculo jam tenetis; per saeculum sine saeculi contagione transitis » (*De habitu virginum*, cp. 22; PL., 4, 462). Jean-Jacques Olier, avec raison, proposera la même doctrine à toutes les âmes sans distinction : « Une âme chaste est une âme qui est ressuscitée en esprit et qui est de la nature même de Jésus-Christ ressuscité... Elle entre avec lui dans sa parfaite sainteté... C'est une chose merveilleuse qu'une créature grossière comme l'homme puisse posséder cette grâce, même dès cette vie, d'être semblable à l'ange et de pouvoir entrer dans une telle participation de Dieu » (*Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes*, Paris, 1657, p. 313-314).

c) **Spiritualisation de la société.** — Saint Jean Chrysostome affirme que le Christ, aux noces de Cana, a « honoré le mariage par sa virginité » (*Hom. 4 in illud : Vidi Dominum;* PG., 56, 123). La vocation de la masse humaine est d'arriver à « la stature de l'âge parfait » (*Eph.*, 4,13), de réaliser le Christ avec le maximum de plénitude. Les chastes et les vierges honorent l'humanité comme le Christ honora les mariés et les invités de Cana. Bien plus, dans l'ensemble du corps entier du Christ les vierges sont en tête : « Sequuntur Agnum » (*Apoc.*, 14, 4). Ces chastes et ces vierges entraînent l'humanité vers la réalisation de son devoir et aussi de son idéal. « Vous dites qu'en donnant le voile à des religieuses nous diminuons la race; regardez : où il y a peu de vocations, il y a peu de naissances; où fleurit la virginité, les berceaux sont aussi plus nombreux » (S. Ambroise, *De virginitate*, cp. 7; PL., 16, 275). Et s'il faut ne pas hésiter à dire que les gens mariés, dans la mesure où ils pratiquent la chasteté conjugale, aident, à leur rang, l'humanité dans son ascension, on peut sans témérité avancer que par l'usage raisonnable des moyens proportionnés à la fin du mariage chrétien, par leur exemple, leur force d'âme et leur confiance en la Providence, « ils deviennent, comme s'exprime saint Thomas à propos des vierges, pour l'humanité tout entière un élément de beauté et de salut » (2ª 2ae, q. 152, a. 2).

« Le précepte de se multiplier, ajoute saint Thomas à la première réponse du même article, regarde la société en général à laquelle le *progrès spirituel* n'est pas moins nécessaire que l'accroissement numérique ». Supposons pour un instant le célibat se généralisant par soif de plus grande pureté, on voit bien ce qu'aurait à en souffrir le genre humain sous le rapport du nombre, de la quantité, mais quel gain au point de vue qualité ! Dieu ne multiplie pas les humains pour le plaisir de les multiplier, mais pour créer des êtres réalisant la beauté humaine en perfection. Plus que le nombre, Dieu veut la valeur.

Non seulement la chasteté et la virginité entraînent le genre humain sur les hauteurs, aident ceux qui ont mission de vivre dans le mariage à le faire chastement, mais elles compensent toutes les impudicités et toutes les débauches qui pèsent sur le monde. Chasteté et virginité équilibrent, pour leur part, le poids de corruption qui risque de tout entraîner. — Par-dessus tout, elles augmentent le capital spirituel et surnaturel de l'humanité.

A ces titres, elles constituent un facteur incomparable de civilisation.

III. **DEGRÉS DE LA CHASTETÉ.** — La chasteté comporte des degrés. Sa pratique est nécessairement différente suivant l'état de vie dans lequel on se trouve. Dès l'origine, on a distingué entre la chasteté virginale, la chasteté conjugale et la chasteté viduale (*Vita et conversatio Polycarpi* (IVe siècle, 15, 2-16, dans *Opera patrum apostolicorum*, éd. Funk, t. 2, p. 308-310. Tubingue, 1901). Cette division si simple et si naturelle se retrouve partout : S. Ambroise, *De viduis*, cp. 4; PL., 16, 241-242; beaucoup de Pères, à la suite d'Ambroise, rapprocheront de ces états de vie les exemples de Suzanne (*Daniel*, 13), d'Anne (*Luc.*, 2, 36-38) et de la Vierge Marie; S. Augustin, *De nuptiis et concupiscentia*, lib. I, cp. 4; PL., 44, 416); au moyen âge, David d'Augsbourg, O.F.M., *De septem processionibus*, proc. 6, cp. 51 que tous les auteurs ont lu et copient.

Parallèlement à cette division, on trouve chez les Pères, appliqués surtout aux moines et aux religieux, mais pouvant facilement s'adapter à tous les états, des développements sur les degrés de chasteté qui montrent avec quel soin les ascètes recommandaient un incessant perfectionnement de cette vertu fondamentale.

Cassien établit une différence beaucoup plus profonde que nous entre continence et chasteté. Son opinion prévaudra longtemps; elle n'a pas été sans influencer la morale de saint Thomas. Le concept de chasteté est lié, chez Cassien, à celui de l'apatheia et en dépendance très étroite avec la physiologie fort rudimentaire de l'époque. L'impassibilité, la tranquillité du cœur et de l'esprit constituent le point culminant de la perfection monastique. L'acquisition des vertus ne sera parfaite que si le moine parvient à les posséder et à en jouir avec la même impassibilité. « Tant qu'il reste quelque attrait pour la volupté, on n'est pas chaste, mais continent » (*Collat., 2*, cp. 10; PL., 49, 888). Le combat contre la chair, et donc l'incertitude de la victoire ne peuvent être confondus avec cette chasteté parfaite qui est « tranquillité inaltérable » (*ibid.* 11, cp. 11; 889-890). — « La demeure du Seigneur, ajoute-t-il comme pour donner la preuve de sa doctrine, est dans la paix de la chasteté » (cf. art. APATHEIA, t. I, col. 739-740; CASSIEN, t. 2, col. 247-249).

Cassien s'est instruit, on le sait, auprès du moine de Scété, Evagre; on retrouve, en effet, chez l'un et chez l'autre, bien des idées communes. Sans prétendre poursuivre ici la comparaison (intéressante sur cette question : définition de la chasteté, degrés, rôle dans la purification de l'âme, rôle comme vertu préliminaire de la contemplation, etc.), citons cependant ce texte d'Evagre qui éclairera la dernière affirmation de Cassien. « Le lieu de Dieu est appelé la paix. Or, la paix, c'est l'état d'impassibilité de l'âme raisonnable. Que celui donc qui désire que Dieu habite en lui délivre avec soin son âme de toutes les passions » (*Cent.*, 5, 39; éd. Frankenberg, 335). On pourra consulter sur les rapports de Cassien et de saint Jean

Climaque avec Evagre, M. Viller, *Aux sources de la spiritualité de S. Maxime*, dans *RAM.*, 1930; M. Olphe-Galliard, *La pureté de cœur d'après Cassien*, dans *RAM.*, 1936, p. 28-60.

La 12e des *Collationes* traite tout entière de la chasteté; elle est complétée par le 6e livre des *Institutiones*, *De spiritu fornicationis* (PL., 49, 265-292). L'abbé Chérémon pour l'instruction de Cassien et de Germain propose six degrés pour atteindre la chasteté parfaite qui vont de la résistance au péché jusqu'à la pureté des songes (cp. 7, col. 880-883). Alvarez de Paz (*l. c.*, cp. 5, p. 574) croit lire dans ce chapitre un septième degré : le corps ne connaît plus de réaction physiologique naturelle; mais Cassien déclare le fait si exceptionnel qu'il est préférable de ne pas en tenir compte; ce phénomène suppose un don extraordinaire de Dieu qui éteindrait tout mouvement naturel de la chair.

Le 15e degré de *l'Échelle* de saint Jean Climaque est réservé à la chasteté. Remarquons d'abord que Climaque se plaît à expliquer en quoi consiste chaque nouveau pas dans l'ascension vers la chasteté parfaite. Le premier pas est le résultat des travaux et austérités corporels; le second, de l'humilité; le plus élevé, le troisième, ne s'obtient que par une grâce extraordinaire et une illumination toute divine (PG., 88, 882). Cette schématisation ne semble pas avoir été souvent reprise. Mais sa classification en trois degrés sera commune au moyen âge; nous y retrouvons en substance les idées de Cassien : commencer par ne pas consentir aux pensées ni aux imaginations impures, ni aux phénomènes naturels du corps; puis les songes impurs s'étignent; enfin, au degré le plus parfait, les sens sont comme morts, toutes les pensées impures évanouies.

Les maîtres spirituels postérieurs s'inspireront, souvent jusqu'à la lettre, de Cassien ou de Climaque; signalons, par exemple, Fulbert, évêque de Chartres (10e-11e siècle), qui met en vers les degrés de Cassien (*Carmina ecclesiastica*, XXI; PL., 141, 349-350); David d'Augsbourg, que nous avons déjà nommé; Jérôme de Mondsee, O. S. B., dans son *Tractatus de profectu religiosorum* (1463), cp. 8 (B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, 1723, t. 2); Adam Villicus, O. S. B. († 1499), *De septem gradibus spiritualis ascensionis in Deum*, cp. 21, qui renvoie expressément à Jérôme de Mondsee; J. Mauburnus, *Rosetum exercitiorum spiritualium*, tit. 19, alph. 44, qui résume simplement David d'Augsbourg.

Nous empruntons à Denys le Chartreux, *Summa de vitiis et virtutibus*, lib. 2, art. 29, *Opera minora*, Tornaci, t. 7, 1910, p. 207-209, le résumé original et complet de la graduation commune au moyen âge. Le premier degré de la chasteté parfaite consiste à ne point pécher, bien que les tentations soient rudes et fréquentes. Au second, la convoitise est déjà affaiblie et la répression plus facile; par des exercices répétés on parvient à vaincre sans trop de crainte. Au sommet, la concupiscence est domptée; l'impureté donne la nausée; le cœur qui ne connaît plus ni affections, ni regards, ni souvenirs charnels, est transformé : seule la pureté l'attire; seule elle le possède. La chasteté, cette « vertu noble, nécessaire et divine », mérite d'être auréolée.

Alvarez de Paz qui, lui aussi, a donné l'historique des degrés, commente les 6 degrés de Cassien (*l. c.*, cp. 5-10, p. 574-607).

1° Chasteté conjugale. — A. Idéal. — Les époux sont chastes par le seul fait qu'ils s'abstiennent de toute jouissance sensuelle défendue dans leur état; telle est la pensée de saint Thomas (2a 2ae, q. 152, a. 3, ad 5) et de tous les moralistes chrétiens. Les exagérations du catharisme sont à l'opposé des traditions saines de l'Église, et personne n'a le pouvoir de les ressusciter. Le rigorisme de quelques Pères n'a jamais été au delà d'une préférence très marquée pour la vie monastique, sans exclure la possibilité de vivre en bon chrétien dans le mariage. S. Jean Chrysostome promet hardiment le salut, à qui veut, dans le mariage : « A mes risques et périls, je vous promets le salut, même si vous avez une femme » (*Hom. 4 in illud : Vidi Dominum*, n° 3, PG., 56, 123). S. Basile, lui, réclame des époux la volonté de se sanctifier : « Que celui qui ne peut pas supporter le combat de la virginité se marie, mais qu'il sache qu'il lui sera demandé compte de sa chasteté, de sa sainteté, de sa ressemblance avec ceux qui se sont sanctifiés dans le mariage et l'éducation de leurs enfants » (*De renuntiatione saeculi*, n° 1, PG., 31, 628 C).

L'exigence que nous empruntions à saint Thomas était une exigence minimum : que fallait-il pour que des époux évitent le péché? Saint Basile ici formule l'exigence maximum, celle que dictait déjà la perfection évangélique : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Mat.*, 5, 48). Sur l'interprétation de cette exigence suprême aucune méprise n'est possible. L'Église, après saint Paul, s'est expliquée clairement sur la perfection du mariage chrétien. « Le mariage des chrétiens reproduit la très parfaite union qui règne entre le Christ et l'Église. » Pour « parvenir au faîte de la perfection chrétienne » auquel le Christ les appelle, les époux « unis par un saint et pur amour », doivent « s'aider réciproquement à former et à perfectionner chaque jour davantage en eux l'homme intérieur » et « imiter *l'exemplaire parfait de toute sainteté* » (*Casti connubii*, *AAS.*, l. c., p. 548; *D. C.*, col. 259). L'amour chrétien, basé sur une chasteté parfaite conforme à leur état, sanctifie les époux. Cette chasteté, dont les rapports intimes des époux sont imprégnés, comme écrit encore Pie XI, leur permet de « suivre la volonté très sainte de leur Créateur avec un sentiment profond de respect pour l'œuvre de Dieu » (*ibid.*, p. 547; col. 258). — C'est l'idéal. Comment l'atteindre?

B. Degrés. — Saint François de Sales en a tracé les étapes. Il souligne d'abord avec force, comme l'avait déjà prêchée saint Jean Chrysostome (vg. *Hom. 7 in Mat.*; PG., 57, 80-81), la nécessité de la chasteté conjugale « plus grande au mariage qu'en aucune autre condition de vie », puisqu'il s'agit de « se contenir entre les plaisirs » (*Introduction à la vie dévote*, part. 3, ch. 12, éd. d'Annecy, t. 3, p. 176 (ébauche), 179). Le saint rappelle ensuite qu'une double chasteté s'impose aux époux, « l'une pour l'abstinence absolue quand ils sont séparés...; l'autre, pour la modération quand ils sont ensemble en leur train ordinaire » (*ibid.*, p. 180). Enfin il propose à Philotée, adaptant avec beaucoup de délicatesse les degrés que les spirituels avaient établis pour moines et moniales, trois degrés dans l'ascension vers la chasteté conjugale parfaite. « Pour le premier degré de cette vertu, gardés-vous d'admettre aucune sorte de volupté qui soit prohibée et défendue... » — C'est l'observance commune rappelée par tous les auteurs et l'exigence des commandements. — « Pour le second, retranchés-vous tant

qu'il vous sera possible des delectations inutiles et superflues, quoy que loysibles et permises. — Pour le troisième, n'attachés point votre affection aux playsirs et voluptés qui sont commandées et ordonnées », car on ne doit « jamais y attacher le cœur et l'esprit » (p. 176).

Pour conserver, entretenir et augmenter « l'honnesteté de l'intention » (p. 175), pour ne point ternir et faner « la fraischeur et fleur de la chasteté » conjugale, (ch. 13, p. 182) — à la différence des « autres sortes de chastetés » à qui « l'honneur, la reputation, l'appréhension mesme plus vive du péché servent de bouclier et de defenses » — peuvent y contribuer « le seul amour de Dieu » et une « excellente dévotion » (p. 177 ébauche, 178). — C'est à ce prix que la chasteté des époux deviendra une chasteté de parfaits enfants de Dieu. (Cf. aussi, ch. 38 : *Advis pour les gens mariés;* ch. 39 : *De l'honnesteté du lict nuptial*).

Les exigences, parfois héroïques, de la chasteté conjugale, « la volonté constante de voir grandir l'âme l'un de l'autre » comme s'exprime *Le mariage d'après l'encyclique Casti connubii,* éd. Association du Mariage Chrétien, p. 83, notamment par la réalisation d'une chasteté et d'un amour de plus en plus parfaits, entrainent les époux vers la plus haute sainteté. « Les uns sont moines, commentait saint Jean Chrysostome, et les autres, engagés sous les lois d'un mariage austère, ne le cèdent pas beaucoup aux premiers » (*2 Hom. de capto Eutropio*; PG., 52, 410). — De la correspondance échangée entre époux et jusqu'à ce jour publiée, et où se manifeste le plus chrétiennement cette volonté de tendre ensemble à la perfection par un approfondissement des vertus, par une estime pratique de la chasteté et un désir ardent de se sanctifier mutuellement, on doit, semble-t-il, retenir : *Lettres et essais du lieutenant de vaisseau Dupouey,* éd. du Cerf, 1934; cf. *Note sur Mireille Dupouey et quelques fragments de ses lettres,* dans *VS.,* nov. 1932, p. 160-188; L. Baron, *L'Un d'eux, Maurice Retour,* Paris, 1927.

Pie XI a donné dans l'encyclique *Casti connubii* un véritable code de la chasteté conjugale (31 décembre 1930). De nombreux commentaires en ont été publiés, vg. celui de l'*Association du mariage chrétien ;* nouv. édition, 1938; A. Vermeersch, *Catéchisme du mariage chrétien,* Bruges-Paris, 1931 ; J. Dermine, *La doctrine du mariage chrétien,* 5e édit., 1938; *L'encyclique sur le mariage chrétien,* éd. de l'Action Populaire, 2e éd., Paris, 1934.

2° Chasteté en dehors du mariage. — Il s'agit de la chasteté pratiquée avant le mariage, ou celle pratiquée après, dans le veuvage, ou celle vouée à Dieu. Saint Jean Chrysostome a insisté avec force sur l'obligation de la chasteté en dehors du mariage (*De Anna,* sermo 2, n° 6, PG., 54, 652). Saint Augustin s'exprime avec autant d'énergie, cf. *Serm. 9. De decem chordis,* cp. 9-10; PL., 38, 83-87; Saint Césaire d'Arles a prêché cette chasteté avec une âpreté que nous ne souffririons plus, cf. *Serm. 42-45, Opera omnia,* éd. G. Morin, t. 1, p. 176-196). — Il n'y a, en vérité, aucune différence essentielle dans l'observation de la chasteté dans les états de vie que nous envisageons en ce moment. La faute seule est aggravée pour qui s'est engagé par vœu. Mais l'observation de la vertu de chasteté peut être plus ou moins généreuse.

a) *Chez les jeunes*, notamment les jeunes de l'Action Catholique, le problème de la chasteté a été intégré dans le problème général du mariage chrétien et de l'apostolat. Le mariage n'est pas « renonciation à la sainteté », mais bien vocation à la sainteté, « réponse à une vocation divine » (J. Cardyn, *Les jeunes travailleurs en face du mariage chrétien,* Paris 1938; cf. *L'idéal chrétien du mariage,* Bruxelles, 1935). Par le sacrement du mariage, Dieu unit deux de ses enfants pour qu'ils forment et sanctifient de nouveaux enfants de Dieu... La chasteté doit donc s'harmoniser avec la vocation de chacun. « La maîtrise du cœur et du corps... est la condition d'un idéal complet : la réussite humaine et chrétienne de la vie » (M. Ferry, *Messages,* oct. 1937). La vocation à une vie humaine et chrétienne de plus en plus parfaite dans un amour de plus en plus profond et pur, exige sans cesse « plus de délicatesse et plus d'abnégation » (*ibid.*). L'ascension de l'âme est en corrélation avec la pureté de l'âme. Or, les jeunes ont compris qu'on ne pouvait pas poser de limite à l'idéal de la montée vers Dieu. Ils seront fiers, joyeux, conquérants, en un mot, ils seront chrétiens, dans la mesure même de leur pureté. Aux « impudicités et lascivetés », suivant les expressions de saint François de Sales, qui affaiblissent, blessent ou font mourir la chasteté (*Introduction,* p. 182-183), on opposera ce programme énergique et souvent héroïque: « Rester chastes dans nos pensées, nos paroles, nos actes, devant les camarades, devant les jeunes filles, avoir en soi ce respect des autres, cette maitrise de soi » pour préparer et mériter un foyer pur, pour aider en même temps à « refaire chrétiens nos frères » (J. Cardyn, *l. c.,* p. 53). Aussi ne trouvera-t-on point surprenant en des circonstances précises, et quelque dur que semble l'effort, de « demander à des jeunes gens pendant une année, pendant deux années, pendant trois années, jusqu'au mariage, de s'engager... à rester chastes, à travers tout, à se dominer, à ne jamais permettre à la moindre tentation, au moindre désir de sensualité, de passer le seuil de l'intelligence et du cœur » (*ibid.,* p. 60). Nous sommes bien dans le domaine de la générosité et dans la pratique de la perfection.

b) *Le célibat dans le monde par désir d'apostolat.* — Des âmes renoncent à se créer un foyer et restent dans le monde pour se donner plus librement à l'apostolat. Ces âmes voient là, elles aussi, une vocation. Les tentations ne manquent pas; mais elles savent qu'elles ne pourront militer au service du Christ que par la pureté et la droiture du cœur, conditions mêmes de l'état de grâce. Quelles que soient les occupations qui les attirent, elles savent que la sympathie et l'amitié qu'il leur faut conquérir pour conduire les âmes au Christ doivent être « faites de dévouement et de pureté », qu'il ne peut y avoir de plus salutaire éducation que l'éducation du cœur et de la délicatesse des sentiments, et que le vrai éducateur n'est suivi que lorsque son exemple entraine (cf. M. Ferry, *Messages,* sept. 1937; Lambert, Tiberghien, Augros, Berne, *La vocation de l'apostolat laïc,* Paris, 1939).

Si l'état de viduité exige une « chasteté courageuse » pour résister « aux imaginations des playsirs loysiblement reçeus », si les vierges, c'est-à-dire dans la pensée de saint François de Sales tous ceux qui ne sont pas mariés, doivent « bannir de leur cœur toutes sortes de curieuses pensées et mespriser d'un mespris absolu toutes sortes de playsirs immondes » et repousser énergiquement toute tentation d' « essay de voluptés », le célibat dans le monde par souci

d'apostolat accroit sans cesse l'exigence de pureté (*Introduction*, p. 177-179).

c) *Chasteté vouée.* — Le vœu de chasteté est dicté par l'amour, amour pour Dieu qui s'est livré à nous si intimement (état de grâce, incorporation au Christ, Eucharistie), amour des âmes qui nous sont liées si étroitement dans le corps mystique du Christ qu'est l'Église. L'union de Dieu et de l'âme, l'état de grâce, peut se vivre dans n'importe quel état; bien plus, tout état exige du chrétien l'état de grâce. Mais on conçoit que des âmes, voulant reconnaître avec le maximum d'ampleur ce don que Dieu leur a fait de lui-même, aspirent à se donner elles-mêmes autant qu'elles peuvent et sacrifient tout dans ce but. Elles ne voudront entre leur cœur et Dieu qui leur semble mériter tout leur amour aucun amour. « Celui qui est marié a souci des choses du monde, il cherche à plaire à sa femme et il est partagé. La femme qui n'a pas de mari et la vierge ont souci des choses du Seigneur, afin d'être saintes de corps et d'esprit » (*1 Cor.*, 7, 33-34). L'engagement de chasteté est la meilleure réponse que puisse faire la créature à Dieu. Dieu épousant l'âme, voilà l'état de grâce; l'âme rêvant de n'épouser que Dieu, voilà l'état de chasteté. « Je vous ai fiancés comme des vierges sages à l'unique époux qui est le Christ » (*2 Cor.*, 11, 2).

Le monde s'étonne : pourquoi se priver ainsi de tout? Mais parce que l'amour est l'amour; qu'il est, de sa nature, exclusif et que celui qui aime ne se prive de rien en se privant de tout ce qui n'est pas son amour; parce que, encore, cette privation et cet exclusivisme ne sont consentis et recherchés que pour mieux se donner : « La chasteté sous toutes ses formes, même dans la virginité, a en vue la vie, l'épanouissement de la vie, la transmission de la vie... voulant être plus homme pour être capable de donner plus Dieu, pour pouvoir donner aux autres la vie supérieure, la vie de l'âme » (J. Cardyn, *l. c.*, p. 56, 60).

d) *Le prêtre.* — Deux raisons motivent l'état de chasteté du prêtre : son pouvoir sur le corps physique du Christ. Quelqu'un qui touche de si près au corps et au sang du Christ ne se doit-il pas d'être vierge? Son pouvoir sur le corps mystique du Christ. N'est-il pas évident que cela le rend singulièrement plus libre pour vaquer au ministère de la charité et de l'apostolat? Cf. art. CÉLIBAT. — « La mère vit pour son enfant, a écrit le P. Chevrier; l'époux pour son épouse; chacun de ces êtres met sa vie dans ce qu'il aime. Pour nous, notre vie, c'est Jésus-Christ » (*Le véritable disciple*). — On peut lire : Mgr Lavallée, *Le célibat ecclésiastique et le problème de la population*, dans le compte rendu de la *Semaine Sociale de Grenoble en 1923*, Paris-Lyon, p. 233-250.

3° Le don de chasteté. — Rien de plus naturel que la chasteté dans le mariage et en dehors du mariage, dira-t-on; rien qui réponde mieux à la nature et aux exigences de l'amour chrétien; rien qui ne soit davantage une aide à la perfection spirituelle. Pourtant rien de plus extraordinaire, avouons-le, que de voir de pauvres créatures de chair et de sang ambitionner d'observer en toute droiture et en toute délicatesse la chasteté ou encore de se lier au sacrifice maximum de la chair et du sang par le vœu de chasteté parfaite.

On s'est demandé si la vertu de chasteté pouvait être une vertu naturelle. Des écrivains des premiers siècles et des Pères de l'Église l'ont nié, par exemple saint Augustin (*De nuptiis et concupiscentia*, lib. 1, cp. 4, PL., 44, 416). Comprise au sens large d'inclination naturelle on peut parler de vertu naturelle de chasteté (A. Vermeersch, *De castitate*, n° 90).

Quoi qu'il en soit de la question, la vertu surnaturelle de la chasteté, dans le mariage ou en dehors, exige la grâce, grâce pour lutter contre les tentations, grâce pour persévérer, grâce pour désirer croître sans cesse dans la vertu, grâce pour se relever. Cette grâce, pour fructifier, appelle la coopération humaine. « Pour guérir l'incontinence, dit saint Thomas, il y faut le secours intérieur d'une grâce qui mitige la convoitise. ... Alors la convoitise commence à être combattue et à perdre sa force » (2ª 2ªe, q. 156, a. 3). C'est l'enseignement traditionnel. Nous en trouvons l'affirmation déjà dans saint Clément de Rome (*Ep. 1 ad Cor.*, cp. 38; PG., 1, 284-285). Saint Méthode était si persuadé des difficultés de la pureté qu'il a pu faire de la virginité une forme de martyre (*Banquet*, VII, 3, PG., 18, 128). Saint Césaire est à peu près du même avis : « Inter omnia christianorum certamina sola duriora sunt proelia castitatis, ubi quotidiana pugna est et rara victoria » (*Sermo 41, Opera omnia*, t. I, p. 173). Aussi, ce qu'exige la pureté « c'est, à peu de chose près, un miracle, un miracle de l'ordre moral » (Mgr d'Hulst, *Retraite Pascale*, 1895, Mercredi saint, p. 232-233; consulter encore la *Retraite* de 1894 sur *Les tentations*).

Il arrive quelquefois que Dieu accorde non plus seulement une victoire prompte et même aisée sur le tentateur, ce qui est déjà une grande grâce, mais la suppression définitive de tout mouvement charnel; ce que Cassien, Climaque et d'autres ambitionnaient dans le degré suprême de la chasteté parfaite. Don de Dieu, disaient-ils. « Le privilège d'une chasteté continue n'est pas lié à la pratique des austérités, si nombreuses qu'elles puissent être; c'est la grâce divine qui seule peut créer en nous une semblable pureté » (*Collat. 12*, cp. 4; PL., 49, 874; cf. *Instit.*, lib. 6, cp. 5 et 6, PL., 49, 272-275). Saint Jean Climaque appelle l'état de chasteté consacrée « une sublime négation de la nature, ou plutôt une victoire remportée sur elle et un noble défi jeté par un corps mortel à ces esprits célestes qui ne peuvent pas mourir » (*Scala*, degré 15; PG., 88, 880). « Que personne, ajoute-t-il, ne s'imagine avoir acquis la chasteté à l'aide de son travail personnel. Il n'est possible à personne de vaincre la nature. Quand la nature a été vaincue, reconnaissons qu'il y a eu intervention de celui qui est au-dessus de la nature » (*ibid.*, 881). C'est ce que saint Jérôme appelait « in carne non carnaliter vivere » (*Ep. 54 ad Furiam;* PL., 22, 554).

Ce don gratuit peut être reçu à la suite d'une tentation grave repoussée; l'exemple de saint Thomas est célèbre (L.-H. Petitot, O. P. *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1923, p. 32); ou à la suite d'efforts héroïques pour sortir de la vie vulgaire ou pécheresse. Toujours et dans tous les cas, la pratique constante de la chasteté, soit chez ceux qui ont toujours été purs, soit chez ceux qui ont triomphé du mal, est la plus belle marque sur terre de la puissance de Dieu.

IV. PRATIQUE. — Rappelons en passant les conditions morales de la naissance et de l'accroissement de la vertu de chasteté.

1° Conditions qui relèvent de la morale. —

a) Si les conditions mêmes de la vie familiale, professionnelle et sociale rendent par trop difficile l'éclosion et la sauvegarde de la vertu de chasteté, elle ne fleurira en certains milieux qu'à l'état d'exception. C'est ce que rappelait fermement Pie XI, à propos de la chasteté conjugale : « Il n'est pas rare que des époux éprouvent de graves difficultés à observer parfaitement les commandements de Dieu et l'honnêteté conjugale, à cause de la gêne qui règne à leur foyer et de la trop grande pénurie de biens temporels » (*Casti connubii*, *AAS.*, *l. c.*, p. 586; *D. C.*, col. 291); un peu plus tard il s'effrayait à la pensée des « graves dangers que courent, dans les ateliers modernes, la moralité des travailleurs, celle des plus jeunes surtout, la pudeur des femmes et des jeunes filles » (*Quadragesimo anno*, 15 mai 1931, *AAS.*, 1er juin 1931, p. 221; *D. C.*, 6 juin, col. 1443). On se convaincra des difficultés de pratiquer la chasteté dans certains milieux de travail, et certains milieux familiaux actuels en parcourant C. Lhotte et E. Dupeyrat, *Révélations sur la santé des jeunes travailleuses*, Paris, 1936; *La préparation matérielle du futur foyer de la jeune travailleuse*, 1937; *Préparation morale de la jeune travailleuse au mariage*, 1939; ces trois ouvrages sont le résultat d'enquêtes faites par la J. O. C. F. dans son propre milieu. Ces réflexions ne sont d'ailleurs que l'écho de saint Thomas : la vertu pour s'épanouir demande un terrain favorable.

b) *Initiation.* — La très grave question de l'initiation chaste aux réalités du mariage et de l'amour est posée devant l'opinion d'une manière aiguë depuis quelques années. On s'accorde généralement à la vouloir discrète, individuelle, progressive; en tout cas, elle s'impose; encore faut-il l'adapter aux nécessités du moment et au milieu de vie (famille, école, travail, quartier, etc.). « Le cas de tant d'enfants qui, de cette science à double aspect, ne connaissent ou ne vont apprendre que le mensonge et le mal, et qui, n'ayant plus rien à perdre, ont tout à gagner à en connaître les côtes vrais et honnêtes » est le cas le plus urgent et qui autorise, — oblige même sans doute, — à rejeter les timidités dangereuses et coupables (P. Castillon, *Etudes*, 20 juin 1909, p. 833). L'enjeu en vaut tout de même le risque, s'il y a risque; c'est ce qu'exprime avec sa bonne franchise saint Jean Chrysostome : « Le privilège et le bonheur du mariage c'est d'y entrer avec un corps chaste, à l'abri de toute souillure. Otez cette gloire, quel est le privilège et l'avantage du mariage? » (*Hom. 59 in Mat.*; PG., 58, 583).

On peut consulter : J. Guibert, *La pureté*, Paris, s. d. — J. Violet, *Education de la pureté et du sentiment*, Paris, 1926. — G. Jacquemet, *L'éducation de la pureté*, Paris, 1930; *Tu resteras chaste*, Paris, 1931. — M. Levallet-Montal, *Pour les vingt ans de Colette*, Paris, 1935. — M. Rigaux, *La formation à la pureté*, 2 vol., 1937-1938, Paris. — *L'Église et l'éducation sexuelle*, Congrès de l'Association du Mariage Chrétien, 1929. — G. Hoornaert, *Le combat de la pureté*, Bruxelles, 1922. — R. Plus, *Face au mariage*, Paris, 1930.

c) L'éducation de la délicatesse et de la *pudeur* assurera une protection quasi physique à la chasteté. « La pudeur inculque ce respect, cette réserve, cette délicatesse d'âme, pour préserver l'intégrité de l'imagination et du corps » (J. Cardyn, *l. c.*, p. 61). En donnant le sens exquis de la pudeur qui n'est pas la même suivant la profession, l'âge, les mœurs (*ibid.*, p. 62), on évitera évidemment de tomber dans la pruderie ridicule et à sa manière dangereuse (Cf. J. Creusen, *La croisade pour la pureté*, dans *Revue des communautés religieuses*, mai-juin 1930, p. 93-100; J. de la Vaissière, *La pudeur instinctive*, éd. du Cerf, 1935, avec une abondante bibliographie; Tiberghien, *Pureté et pudeur*, éd. de l'Association du Mariage Chrétien).

d) *Éducation de la volonté.* — Il faut apprendre aux âmes à vouloir. Or, comme on l'a dit, vouloir, c'est vouloir parfois ce qu'on ne voudrait pas. Qui n'a pas appris à se vaincre ne se gardera pas chaste. La difficulté de cette éducation positive et virile de la chasteté tient à ce que l'on ne peut encore expliquer, du moins complètement, aux âmes trop jeunes les raisons exactes pour lesquelles il faut savoir tenir; ce n'est que progressivement qu'on pourra leur découvrir le plan de Dieu en matière de chasteté et de propagation de la vie. Ajoutons aussi cette raison. L'éducation de la chasteté avait été envisagée surtout par rapport à un milieu donné. Depuis que le problème d'éducation et de sanctification de la masse, donc de la jeunesse ouvrière aussi bien que de la jeunesse étudiante a été chrétiennement posé dans toute son ampleur, les difficultés sont apparues plus précises, mais aussi les méthodes, celle de l'éducation de la chasteté comme les autres, ont été et devront être de plus en plus adaptées et réalistes.

Certes, s'être exercé, intelligemment cela s'entend, à la victoire sur soi en temps de paix, c'est d'avance avoir facilité la victoire quand la bataille sera rude. Faute de cette maîtrise, les âmes restées veules, prieraient et vivraient à la manière du jeune Augustin : « Adolescent bien misérable, oui, misérable au seuil même de l'adolescence, je vous avais demandé la chasteté. J'avais dit : « Donnez-moi la chasteté, la continence, mais ne me la donnez pas tout de suite. » C'est que je craignais qu'en m'exauçant trop vite vous ne me guérissiez trop vite de cette maladie de la concupiscence que j'aimais mieux assouvir qu'apaiser » (*Confess.*, lib. 8, cp. 7; PL., 32, 757).

2° Conseils spirituels, — a) On voit dès lors le rôle important que peut et doit jouer dans cette formation un *directeur de conscience* qui guide les efforts et conseille dans les tentations et les chutes, « un bon directeur, comme le demande M. Olier, qui examine en Dieu la cause du mal », qui ne cherche à secourir les âmes qu'en esprit d'anéantissement, de séparation de son sens et d'invocation de l'Esprit, pour agir en sa sainte lumière dans le mouvement de sa véritable conduite » (*Introduction...*, p. 315-316).

Le directeur doit donc redresser, encourager et éclairer. Éclairer ne signifie pas uniquement rectifier une conscience déformée ou l'affermir si elle est douteuse et inquiète. Le directeur donne les raisons profondes des conseils qu'il propose, il ouvre l'âme et ainsi excite intelligence et volonté à une action raisonnable et humaine, chrétienne et surnaturelle. La lumière qui éclaire et embrase l'âme ne peut être que la lumière de la vérité, elle ne peut être que la lumière qu'est le Christ, la seule, « Lux mundi ».

Les chrétiens cependant, ne l'oublions pas, n'ont pas le monopole de l'éducation de la chasteté. Bien des hommes, à peu près sans religion, enseignent à leurs enfants une certaine honnêteté naturelle. La nature, la morale, le devoir social, l'amour, — tels sont leurs impératifs — demandent aux époux d'apporter dans le mariage « le même bien, le plus précieux de tous,

la fraîcheur et la pureté de leur esprit, de leur cœur et de leur corps » (Paul Doumer, *Livre de mes fils*, Paris, 1906, p. 149). Des partis politiques et des régimes sociaux ont réclamé, en conformité ou non avec leurs principes fondamentaux d'action, une réelle chasteté.

« Ce ne sont pas les prêches sur la chasteté, ni l'enseignement sexuel tout seul, si nécessaire soit-il, qui peuvent défendre la génération prolétarienne montante contre les dangers du commerce sexuel sans frein, contre l'onanisme secret et les dépressions morales si fréquentes à l'âge de puberté. Seule le peut l'éducation révolutionnaire et commune des deux sexes pour la lutte et le travail, qui montre aux jeunes prolétariens les causes sociales de leur misère sexuelle, qui assainit leur imagination, oriente leurs forces intellectuelles et corporelles vers les grandes tâches sociales et crée de nouveaux rapports véritables et libres entre l'homme et la femme » (Edwin Hoernlé, *L'éducation*, p. 183; cité dans A. Ancel, *Marxisme et famille*, Paris, 1938, p. 41-42).

L'ascèse chrétienne, la valeur divine de l'âme, l'intimité avec Dieu et le don de soi répondent victorieusement à ces essais d'ascèse et de prophylaxie naturelles. Au directeur, à l'éducateur de les enseigner loyalement.

b) La *garde du cœur et des sens* diminuent les occasions de mouvements charnels et épurent les imaginations, les désirs, les pensées. Les sens, en vérité, sont l'occasion ordinaire des fautes. « Mors ascendit per fenestras » (*Jer.*, 9, 21). L'exemple de David vaut toujours comme une leçon : « Vidit mulierem... erat autem pulchra valde » (*2 Reg.*, 11, 2). Le chaste prendra la résolution de Job : « Pepigi fœdus cum oculis meis ut ne cogitarem quidem de virgine » (31,1). La plus fine et la plus forte analyse des risques courus par un attachement imprudent du cœur se trouve dans Angèle de Foligno, *Le livre des visions et instructions*, 2e p., ch. 64. Le bon sens de saint François de Sales redira que le danger de l'impureté « est toujours plus aysé a fuir qu'a guerir » (p. 181). C'est le conseil de tous les maîtres et de l'expérience.

c) La *mortification* est indispensable. Accepter les pénitences, c'est, pour M. Olier, le signe d'une âme qui veut se corriger (*Introduction...*, p. 315). Quand il s'agit de chasteté, Notre-Seigneur l'affirme, avec la prière il faut la mortification : « Ce genre de démons ne peut être chassé que par la prière et le jeûne » (*Mc.*, 9, 28). L'Église dans sa liturgie ne prie-t-elle pas le Christ « qui corporali jejunio vitia comprimis, mentem elevas » (préface du carême)? Saint Paul exhorte à la pénitence en nous donnant le motif qui nous y entraînera : « Portons toujours avec nous dans notre corps la mort de Jésus, afin que la vie de Jésus soit aussi manifestée dans notre corps » (*2 Cor.*, 4, 10). Jamais le Christ ne sera en nous (« Je ne vis plus, c'est le Christ qui vit en moi », *Gal.*, 2, 20), si le « vieil homme » en nous n'est point maté. Jamais la vie du Christ ne resplendira dans notre corps si la mortification n'a pas donné à l'âme la maîtrise des sens, de l'imagination, du cœur. La pratique des mortifications est détaillée dans tous les auteurs spirituels; cf. Cassien, *Collat.* 12, cp. 4, PL., 49, 874-875; *Instit.*, lib. 6, cp. 2; PL., 49, 269, etc.; Saint Vincent de Paul, *Entretiens*, éd. Coste, t. 11, p. 166-168, 208-210; t. 12, p. 412-424. Une étude importante : J. Lebreton, *Le renoncement*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, avril 1938, p. 385-412.

d) *Etat de grâce et présence de Dieu.* — Prendre conscience de nos richesses surnaturelles, augmenter sans cesse l'estime des merveilles de notre âme, s'enthousiasmer pour cette splendeur divine que nous portons, nous protégeront contre les attraits pervers de la chair en nous faisant vivre dans l'intimité même de Dieu. Si l'âme était suffisamment élevée dans l'admiration des splendeurs que le baptême a mises en elle et que les autres sacrements restituent ou renouvellent, se laisserait-elle si facilement incliner aux petitesses d'une vie ravalée à la luxure?

« Dieu est le maître suprême de notre corps », dit saint Thomas (2a 2ae, q. 153, art. 3). Nous avons à respecter son droit souverain de propriété. La sainte Trinité, par la grâce, agit et habite dans tout notre être. « Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres du Christ? Prendrai-je donc les membres du Christ pour en faire les membres d'une prostituée?... Ne savez-vous pas que votre corps est le temple du Saint-Esprit qui est en vous, que vous avez reçu de Dieu, et que vous n'êtes plus à vous-même? » (*1 Cor.*, 6, 15, 19; cf. 3, 17). Le Christ a conquis un droit inaliénable par son sang sur notre âme et sur notre corps, « car nous avons été rachetés à grand prix » (*ibid.*, 6, 20). Ce temple où Dieu habite et vit avec nous, ce temple qui ne resplendira dans tout son éclat que dans la vision glorieuse, le détruirions-nous? « Dieu, qui gouverne ses serviteurs pour leur bien et non pour le sien..., vous donne l'ordre de ne pas renverser, par l'excès des plaisirs et des voluptés, son temple que vous avez commencé d'édifier » (S. Augustin, *Serm. 9, De decem chordis;* PL., 38, 86). En toute vérité, ce serait une lâcheté et une perfidie que de laisser souiller « l'image vivante de Dieu » que nous sommes (S. Césaire, *Op. om.*, t. 1; p. 190). La luxure de nos corps renverse le temple de Dieu; la chasteté « glorifie Dieu dans nos corps » (*1 Cor.*, 6, 20).

L'*Enquête de la J. E. C.*, d'après laquelle les idées que nous venons d'énoncer constituent la base même de la spiritualité de l'Action Catholique, conclut : « Le chrétien n'est fils de Dieu que par la présence en lui de Dieu même, par l'incorporation à Jésus-Christ. Dès lors, dans sa vie intérieure il n'est plus seul : et cela change tout... La lutte contre l'impureté... c'est le combat où triomphe l'Amour » (*Messages*, janvier 1938).

e) *Prière et pratique sacramentelle.* — Prier pour faire diversion à la tentation, prier pour demander le secours, prier pour implorer, dans le calme et la méditation, pour nous et notre prochain, la vertu de chasteté. Nos supplications passeront d'abord par Marie, la plus pure des épouses, des mères, des vierges.

Avec la prière et l'oraison, la réception fréquente des sacrements de pénitence et d'eucharistie, d'autant plus fréquente que les tentations, tentations du milieu, de la nature et du démon, sont plus nombreuses et inquiétantes, reste le moyen universel de conserver ou de reprendre courage et joie dans la lutte incessante pour la chasteté. Profitons du conseil autorisé de saint Pierre Damien à son neveu : « Communie tous les jours; le démon, l'ennemi de la pureté, en voyant sur tes lèvres le sang de Jésus-Christ, se sauvera » (*De castitate et mediis eam tuendi*, cp. 2; PL., 145, 712). Nous n'avons pas à y insister davantage. Il est clair que plus on vivra dans le spirituel et du spirituel, moins le sensible et le sensuel risquent d'avoir prise sur notre âme (cf. Thellier de Poncheville, *L'Eucharistie, source de vitalité humaine,*

dans *Semaine sociale de Grenoble*, 1923, p. 475-491).

La prière et la pratique sacramentelle cependant enracinent ordinairement en nous deux convictions, capitales dans le combat de la chasteté : la conscience de notre faiblesse et la confiance en Dieu.

L'*humilité*, qui est cette conscience de nos faiblesses natives, n'est que sage prudence. Il arrive qu'à une âme orgueilleuse Dieu permette des tentations d'impureté. Au directeur de comprendre les vues de Dieu et de travailler à « humilier et à anéantir en Notre-Seigneur » cette âme malade (Olier, *Introduction*, p. 319). La présomption dans une âme c'est sa ruine. Rodriguez, dans son traité de *La perfection chrétienne*, a onze chapitres sur la chasteté, dont trois sur la crainte vigilante; le dernier, confirmant la doctrine par quelques exemples, montre des solitaires vénérés tombant dans un âge avancé. Saint Jérôme avait déjà mis en garde : « Nec in castitate praeterita confidas », écrit-il à Népotien (*Ep. 52*; PL., 22, 531-532). L'auteur médiéval des *Soliloques* pseudo-augustiniens nous dit solennellement (ch. 29) : « Vidimus stellas de coelo corruisse ab impetu ferientis caudae daemonis ». Les prétextes que le démon ou la mauvaise nature suggèrent ne se comptent pas ! Mais nos fautes passées nous éclairent et aussi les fautes d'autrui. Retenons en passant ce précieux programme de saint Augustin à l'adresse « des jeunes gens et des jeunes filles qui ont voué à Dieu leur virginité » — et ajoutons : de tous ceux qui veulent rester chastes dans leur état — : « A nous de leur parler de leur grandeur; à eux de méditer sur leur bassesse », c'est-à-dire sur leur faiblesse (*De bono conjugali*, cp. 26; PL., 40, 396). Notons enfin que la prudence chrétienne est confiante, sans inquiétude ni trépidation; elle suppose une conscience droite (Cf. J. Creusen, *Le commandement de la pureté*, dans *Revue des comm. relig.*, mars-avril 1932, p. 47-64).

La *confiance en Dieu* a sa source dans les dons magnifiques qu'il nous a déjà libéralement accordés, dans son pardon toujours complet et généreux, dans ses promesses inépuisables. C'est lui qui est notre force; c'est donc un devoir de « se retirer intérieurement en Jésus-Christ présent à l'âme, qui prend plaisir à nous revêtir de sa vertu quand nous entrons en lui » (Olier, *Introduction*, p. 325). Presque au même moment, saint Vincent de Paul recommandait à ses religieux : « Le moyen des moyens, c'est un fréquent recours à Notre-Seigneur en toute occasion, à toute heure » (*Entretiens*, éd. Coste, t. 11, p. 209; cf. P. de Jaegher, *Confiance*, Louvain, 1931, t. 2, ch. 3 : *Confiance dans les tentations*; ch. 4 : *Confiance dans nos fautes*, p. 73-148).

La confiance de l'âme s'appuie sur l'amour que Dieu a pour elle et sur l'amour qu'elle-même témoigne et veut témoigner à Dieu, au Christ et surtout au Christ crucifié qui a expié toutes ses chutes. « Tenes-vous tousjours proche de Jésus-Christ crucifié, et spirituellement par la méditation, et réellement par la Sainte Communion » (S. François de Sales, *Introduction*, p. 184). Saint Vincent de Paul demande de « porter votre cœur dans les sacrées plaies de Jésus-Christ, toutes les fois qu'il sera assailli de ces impuretés : c'est un asile inaccessible à l'ennemi » (*Correspondance*, t. 8, p. 429). Dans cette proximité ou ce contact intime « reposant vostre cœur sur Notre Seigneur, qui est le vray Aigneau chaste et immaculé, vous verrés que bientost vostre âme et vostre cœur se treuveront purifiés de toutes souilleures et lubricités » (S. François de Sales, *Introduction*, p. 184).

C'est en unissant souffrances, tortures et les pires insultes à celles du Christ crucifié que les martyrs de tous les temps ont trouvé la force et la joie de conserver leur chasteté ou leur virginité. « Castificat nos sicut et ipse castus est » (S. Augustin, *Tr. 4. in ep. Joannis*; PL., 45, 2009). L'Agneau de Dieu a vraiment réalisé « la splendeur de la chasteté »; Agneau de Dieu, il efface les péchés du monde. C'est dans la mesure où nous lui ressemblerons par la chasteté, jusqu'à la Croix même, que nous serons des membres utiles de son corps qu'est l'Église, que nous serons de vraies hosties. « Toute chasteté, soit dans la virginité, soit dans la continence, — et nous sommes désormais en droit d'ajouter : soit dans le mariage — est hostie du Christ » (S. Jérôme, *Tractatus de ps. 95*, dans G. Morin, *Anecdota Maredsolana*, 1895, t. 3, p. 136).

La vertu de chasteté conduit au Cœur du Christ comme au cœur des hommes.

Tous les auteurs de théologie morale traitent de la chasteté. Parmi ceux qui se préoccupent plus particulièrement du point de vue spirituel, signalons, outre saint Thomas : F. Tillman, *Handbuch der katholischen Sittenlehre*, t. 4, Dusseldorf, 1936. — Consulter aussi les traités spéciaux sur la chasteté, vg. A. Vermeersch, *De castitate*. — L. Wouters, *Tractatus dogmatico-moralis de virtute castitatis*, 2ª éd., Bruges, 1932. — S. Auer, *De virtute castitatis ejusque laesionibus*, Innsbruck, 1920. — Beaucoup de Pères de l'Église ont traité de la virginité. Un certain nombre ont déjà été signalés dans le corps de l'article : Cyprien, Jérôme, Ambroise, Augustin, Césaire, Cassien, Basile, Chrysostome, Climaque, Ephrem, etc. — On peut consulter : P. Humbertclaude, *La doctrine ascétique de saint Basile*, Paris, 1932. — A. Moulard, *S. J. Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité*, Paris, 1923; résumé par D. Gorce, *Mariage et perfection chrétienne d'après S. J. C.*, dans *Études carmélitaines*, avril 1936, p. 245-284. — *DACL.*, art. Chasteté. — F. Martinez, *L'Ascétisme chrétien pendant les trois premiers siècles*, Paris, 1913. — M. Viller, *Le martyre et l'ascèse*, dans *RAM.*, avril 1925, p. 105-142. — Manuels de spiritualité : Adolphus a Denderwindeke, O. M. C., *Compendium theologiae asceticae*, Hong-Kong, 1921, t. 2, sect. 2. — O. Zimmermann, *Lehrbuch der Aszetik*, Freiburg, 1929, p. 487-498. — Tous les traités sur les vœux de religion, sur l'état religieux, sur les vertus chrétiennes parlent de la chasteté. On a déjà cité : Pierre Damien, David d'Augsbourg, J. Monbaer, Denys le Chartreux, François de Sales, Alvarez de Paz, Vincent de Paul, Olier; ajouter entre beaucoup d'autres : Saint Bernard, *Sermones in Cantica*, 83 et 84; PL., 183, 1181-1187. — Hugues de Saint-Victor, *De arrha animae*; PL., 176, 951-970, cf. éd. M. Ledrus, Bruges, 1923. — Vén. Louis de Blois, *Sanctuaire de l'âme fidèle*, Anvers, 1632. — *Enchiridion de virtutibus veris et perfectis quod est Paradisus animae* (longtemps attribué à saint Albert le Grand). — Thomas a Kempis, *Sermones ad fratres*, 4-6. — Lancicius, *De exteriore corporis compositione*, cp. 7, *Opuscula spiritualia*, Antverpiæ, 1650, t. I, p. 155-160. — L. Lessius, *De bono statu eorum qui vovent et colunt castitatem in saeculo*, Anvers, 1626. — B. Zanon, *Pratique des vertus et de la perfection religieuse*, Lyon, 1630. — F. Guilloré, *Maximes spirituelles*, t. 2, liv. 2, max. 6; t. 4, liv. 2, tr. 5, dans *Œuvres spirituelles*, Paris, 1684. — S. Alphonse de Liguori, *La vera sposa di Gesù Cristo*, dans *Opere ascetiche*, t. 14-15, Rome, 1935. J.-E. Nieremberg, *Doctrinae asceticae sive spiritualium institutionum pandectae*, liv. 5, doct. 4, Aug. Vind., 1756. — C. Arvisenet, *La vertu angélique*, Lyon, 1833. — F. Chassay, *La pureté du cœur*, Paris, 11ª éd., 1850. — Mgr Gay, *De la vie et des vertus chrétiennes*, 2ª éd., Paris, 1875, t. 2. — F. Chatel, *Pratique de la chasteté parfaite*, Tournai, 1897. — B. Valuy, *Les vertus religieuses*, 19ª éd., Paris, 1919. — G. Hoornaert, *Le combat de la pureté*, Bruxelles, 1922. — Chas-

teté dans le mariage et en dehors du mariage. Voir : Congrès annuels de l'Association du Mariage Chrétien, vg. *La crise du mariage*, 1932; *Les fiançailles*, 1933; *La vie chrétienne et le mariage*, 1938. — *Groupe lyonnais d'études médicales philosophiques et biologiques*, vg. *Médecine et éducation*, 1re série, Lyon, 1933-1934; *Médecine et adolescence*, 1936. — Les Enquêtes faites dans les différents mouvements spécialisés d'Action Catholique. La plus importante est celle de la Ligue Ouvrière Chrétienne (L. O. C.): cf. L. Berne, *L'élan jociste*, Paris, 1939. — Biot, Goedseels, Mersch, *Intelligence et conduite de l'amour*, Bruxelles, 1936. — B. Lavaud, O. P., *Le monde moderne et le mariage chrétien*, Paris; F. Charmot, *L'amour humain*, Paris, 1936. — L. Honoré, *La chasteté*, dans *Nouvelle Revue Théologique*, juin 1932, p. 524-537. — P. Doncœur, *La sainteté du mariage chrétien*, dans *Études*, 5 juillet 1938, p. 38-55; *La sainteté de la femme*, Paris, 1938. — R. Biot, *Le corps et l'âme*, Paris, 1939, notamment : *La morale sexuelle*, p. 164-197.

Raoul Plus et André Rayez.

2. — PSYCHOLOGIE DE LA CHASTETÉ

I. *Structure psychologique de la chasteté.* — II. *La chasteté dans ses rapports avec l'ensemble de la vie psychologique.*

La chasteté, comme vertu, règle l'ensemble de la vie de l'homme, à la fois corps et âme, sensible et spirituel. Mais ce qui donne son sens et sa valeur à cette attitude d'ensemble, c'est le travail caractéristique de l'âme sur elle-même. C'est vers la forme intérieure, qui est le résultat de ce travail, c'est sur cette attitude de l'âme que, dans l'étude qui va suivre, nous fixerons notre attention. Nous étudierons d'abord la chasteté en elle-même, sa structure psychologique, puis ses rapports avec l'ensemble de la vie psychologique de l'homme, c'est-à-dire comment la chasteté, par ses progrès et ses déficits, réagit sur l'ensemble de la vie de l'âme et quelles conditions spéciales de vie intérieure elle exige pour se développer. Nous supposons ici (cf. art. Ascèse (Psychologie de l'), t. I, col. 1003) que la vie psychologique saine se manifeste par le primat de l'unité intérieure sur la dispersion psychique, de la fécondité créatrice sur la paresse et la stagnation de l'âme, des valeurs objectives sur n'importe quel subjectivisme; et nous supposons aussi que la personnalité spirituelle est bien définie par cette courte formule : « Possession de soi-même dans le don de soi-même » (Cf. A. Willwoll, *Seele und Geist*, 1938).

I. STRUCTURE PSYCHOLOGIQUE DE LA CHASTETÉ. —

1. **Idée d'ensemble.** — Dans cette première vue générale, l'effet de la chasteté sur l'âme se montre à la façon dont les hommes la vivent et l'estiment. C'est le cas de citer le mot bien connu de l'Écriture : « Pulchra est casta generatio..., immortalis est enim memoria illius » (*Sagesse*, 4, 1). Ce n'est là qu'une expression de la valeur de la chasteté dans la religion révélée. Nous trouvons de même chez les peuples païens, pourvu qu'ils ne soient pas arrivés à la dernière période de la décadence, un sentiment naturel d'estime pour la chasteté; ils la considèrent comme un bien excellent, même s'ils ne la pratiquent guère, comme une valeur sociale qui a sa particulière dignité, sa beauté spéciale, bref un chef-d'œuvre de vie humaine.

C'est une valeur sociale. L'Odyssée contient entre autres un chant de caractère très noble sur la fidélité conjugale d'Ulysse et de son épouse; le poème, par contre, voue au ridicule l'immoralité des dieux grecs. C'est à des vierges, les Vestales, que le peuple romain d'autrefois confiait la garde du feu sacré auquel on allumait le foyer de famille.

C'est un chef-d'œuvre de vie humaine, « splendor entis » : l'éclat d'une vie plus riche et plus une, l'expression la plus parfaite, la plus tangible d'une grande idée spirituelle. C'est la caractéristique d'un chef-d'œuvre de réaliser dans une matière de choix une pensée grande et forte, de la façon la plus parfaite possible (qu'on pense à la Pietà de Michel-Ange, à sa Création d'Adam ou à une symphonie de Beethoven); dans l'œuvre ratée, au contraire, c'est la grande idée qui manque, ou la matière qui n'est pas assez précieuse, ou l'exécution qui est imparfaite. Nous reviendrons souvent sur ces pensées. Disons seulement ici que ce qui fait la beauté d'une vie chaste, c'est la splendide idée spirituelle du don total et de l'amour créateur de valeur, s'exprimant dans la façon d'agir d'un être dépendant de la matière; c'est dans l'existence de l'homme, à la fois spirituel et sensible, le primat donné à cette idée sur la vie de l'instinct (précieuse peut-être dans son étroit domaine animal mais égoïste); à la vérité, ce primat donné à l'idée spirituelle n'est pas pour l'ensemble de l'être humain une diminution ou un affaiblissement mais un ennoblissement et un enrichissement.

La chasteté, du point de vue psychologique, n'est donc pas quelque chose de négatif, le renoncement pour le renoncement, ce serait une révolte monstrueuse contre la volonté de Dieu sur l'être humain, c'est quelque chose de positif. Elle n'est pas une mise en garde contre quelque chose, mais pour quelque chose. Ce quelque chose n'est pas une oppression artificielle de la sexualité, c'est le primat du don de soi, spirituel en son origine, sur l'égoïsme de la passion; c'est, si l'on veut, le primat de l'esprit sur la matière, le primat du social sur l'individuel, c'est la réalisation impressionnante de l'idée créatrice dans l'homme lié à la matière. Faisons l'application de cette pensée aux différents états de vie humaine : dans le mariage, avant le mariage, dans la virginité.

2. **Chasteté dans le mariage.** — La chasteté dans le mariage se place, à la considérer du point de vue de la psychologie sociale, comme la forme la plus haute de la « socialité » humaine naturelle.

A. « Socialité. » — L'expansion du « moi » vers le « toi », le don et la communication de soi sont le propre de la personne. L'exemple le plus parfait d'un tel don c'est la vie des trois personnes divines. Le don de soi, bien qu'il ne soit que dans l'opposition à l'égocentrisme, se trouve, de façon pourtant tout à fait essentielle, dans la personne humaine. C'est seulement par une analogie lointaine qu'on en trouve un reflet dans les créatures non spirituelles. L'être humain ne trouve sa pleine maturité et la complète possession de soi que dans le don de soi. A l'imitation de la vie divine, la « socialité » n'est pas signe de pauvreté intérieure, besoin de se compléter; elle exprime richesse et plénitude de vie. C'est uniquement par suite de la limitation de l'être humain que la « socialité » entraine le besoin de compléter son être propre par un être étranger. De là procèdent les dangers de la société et aussi du mariage.

B. « Socialité » spécifiquement humaine. — Les dispositions et les inclinations sociales de l'homme sont l'image de la bienfaisance divine sur les êtres spirituels

et sensibles, « in confinio creaturarum spiritualium et corporalium » (S. Thomas, *De anima*, a, 1). L'estime spirituelle des valeurs et ce qu'on appelle les instincts sociaux sont ici liés à l'union surprenante de l'esprit et de la matière. Déjà les instruments indispensables de la vie sociale, la langue et la mimique, qui est une image vivante de l'être humain, trahissent cette union : l'action matérielle est remplie de sens spirituel et l'esprit tend à s'exprimer et à se rendre sensible dans l'action matérielle.

a) *Instincts sociaux et instinct sexuel.* — Le domaine des instincts sociaux, c'est toute la vie avec autrui : c'est l'ensemble des actions et de la conduite des hommes les uns à l'égard des autres, l'expression des sentiments, la direction donnée et reçue, la soumission et l'autorité, l'exercice de l'instinct sexuel, l'aide qu'on donne aux autres et qu'on en reçoit, le combat et la fuite, le plus beau de tous les instincts qui est le jeu, l'exercice fécond en jouissance des différentes activités sensibles. Un des plus forts de ces instincts est l'instinct de rapprochement qui pousse à l'exercice de l'activité sexuelle. Ce n'est pas absolument l'instinct le plus fort; la bête qui a faim donne pratiquement la préférence à son appétit. Les autres instincts contribuent pour une bonne part à l'exercice de l'activité sexuelle; ils le préparent, l'accompagnent et le suivent. L'instinct sexuel lui-même comprend plusieurs éléments, qui, isolés ou associés pour des fins opposées, rendent possibles diverses perversions sexuelles. Identifier, comme on le fait souvent, l'instinct sexuel avec l'instinct pour la conservation ou la propagation de l'espèce, est, à proprement parler, faux ou du moins très unilatéral. En fait, du point de vue objectif, cet instinct a pour fin la propagation de l'espèce, mais du point de vue subjectif, comme tous les autres instincts, il demeure soumis à des déformations possibles et tend à l'assouvissement des passions, à un accroissement excessif de la vie animale; l'instinct sexuel, en effet, peut tendre à des actions moralement coupables, et dans l'acte conjugal un conjoint peut servir à l'autre d'instrument pour l'assouvissement de sa passion.

b) *I don de soi : amour et respect.* — L'estime d'autrui ne fait que transporter dans l'expérience spécifiquement sociale la passion, sans la détruire. Sur cette estime spirituelle la personne appuie son amour et son respect de la personne étrangère et ces deux sentiments, amour et respect, ont besoin l'un de l'autre et se fortifient réciproquement.

Alors, qu'est-ce que l'amour et qu'est-ce que le respect? Il nous faut le rappeler brièvement pour en déduire les conséquences.

Ce qu'est l'amour, on peut difficilement l'exprimer dans une courte formule psychologique ou dans une définition logique. L'explication de Spinoza que l'amour est une joie liée à la représentation de la cause de cette joie, n'était en fait qu'une transposition rationnelle d'un fait évident. La psychanalyse de Freud s'est méprise de façon étonnante sur le caractère psychologique de l'amour. Elle ne voyait dans l'amour qu'une forme plus sublimée de la passion sexuelle, normale et perverse, une transformation de la quantité d'énergie biologique. On peut transformer l'énergie mécanique en énergie électrique et la sublimer; on ne peut pas transformer la passion en amour; car la passion est, en tant qu'expérience, de l'égocentrisme. L'amour cherche à atteindre, par le don et, lorsqu'il le peut, par la création de valeur, une autre personne ou une communauté de personnes. Il est le « oui » le plus intérieur, le « sit » ou le « fiat » que l'esprit dit à la valeur de la personne d'autrui. Il veut réaliser dans autrui des possibilités de valeur. Là où ce n'est pas possible, en Dieu par exemple, ou n'est pas expressément dans l'intention, il veut au moins élever la valeur de la personne étrangère, jusqu'à la « clara cum laude notitia », dans l'âme de celui qui aime et dans l'âme des autres. Imparfait, l'amour n'est, comme le montre l'expérience, qu'égocentrisme. L'amour est enfin étroitement lié avec le respect. Dans le respect, l'âme s'incline de façon consciente et admirative devant la valeur d'autrui. Il ne pense pas à utiliser la valeur d'autrui et la sienne propre pour son propre moi et à les subordonner à son propre moi. L'amour-respect laisse à autrui sa liberté et sa valeur propre, et l'aide à progresser. Disons, si l'on veut, qu'il garde les distances. Là où il ne le fait pas, l'amour se laisse entraîner à un accroissement subjectif de la vie; là où la personne d'autrui dans une communauté n'est plus respectée dans sa valeur personnelle, là où elle est accaparée de façon purement intéressée, alors la communauté n'est plus qu'un agrégat qui tue les valeurs ou les diminue.

c) *Attitude sociale pleinement humaine de l'âme.* — L'attitude sociale pleinement humaine de l'âme unit le don de soi et l'instinct, comme l'âme et le corps sont unis entre eux. Le corps fournit à l'expérience spirituelle une base et une expression symbolique; en tant que symbole il renforce l'expérience même; par exemple, dans la communauté matrimoniale, la valeur spirituelle et le don trouvent souvent dans des attitudes corporelles, à la fois leur symbole, leur résonance et leur accroissement; à son tour le spirituel réagit sur le matériel. C'est pourquoi on ne peut pas comprendre la « socialité » humaine, surtout le mariage, uniquement d'en bas, c'est-à-dire du point de vue de la vie passionnelle, comme le veulent tous les matérialistes; ni uniquement d'en haut, c'est-à-dire du point de vue spirituel, comme le voudrait un spiritualisme exagéré.

C. La forme la plus haute de la « socialité » humaine. — Comme la plus haute des formes de la « socialité » humaine, nous pouvons désigner le mariage chaste. En effet, plus que toutes les autres formes sociales, il prend l'homme tout entier et dans cette emprise complète domine une attitude spirituelle qui ne convient qu'à l'homme. C'est le primat du « nous » (c'est à-dire de la communauté matrimoniale) sur le « moi », le primat de la famille, de l'enfant sur le « nous » qui ne désigne que les époux, le primat, qui domine dans toutes les relations sociales, de l'image et de la ressemblance avec Dieu, sur le fait passionnel qui aveugle les sens. La chasteté du mariage est psychologiquement cette attitude d'âme qui assure la durée et donne son caractère authentique à cette forme la plus haute de la « socialité » humaine.

a) *Sacrifice de l'individu à la communauté matrimoniale.* — Le mariage dit avant tout : « duo in carne una ». Deux êtres spirituels et sensibles, très différents d'âme et de corps, se complètent l'un l'autre spirituellement et biologiquement pour former l'unité nouvelle de la communauté matrimoniale. Le caractère biologique propre de l'homme et de la femme est différent jusque dans la structure la plus fine des cellules germinales, plus riche chez la femme, plus

pauvre chez l'homme, chez tous les deux capables de se compléter réciproquement et ayant besoin l'un de l'autre. Il en est de même de la structure spirituelle. Les caractères généraux que nous allons indiquer n'ont, cela va de soi, qu'une valeur schématique; comme toute typologie et, dans la réalité, des dispositions natives ou les événements de la vie peuvent amoindrir, mélanger, changer les caractères psychologiques des deux sexes. Mais généralement les caractéristiques typologiques de l'âme de l'homme et de la femme subsistent. Comme l'organisme, la structure psychologique de la femme se centre autour du mystère de la maternité. Cette structure psychologique est adaptée, elle aussi, à la conception, à la gestation, à la donation de la vie jusqu'au sacrifice de sa vie propre. Quelque chose de si puissant, de si grand que la maternité réclame une vie complète et un don total. En fait, généralement l'âme de la femme se donne tout entière à sa tâche; toutes ses tendances concourent plus étroitement au même but que celles de l'homme. L'âme de la femme, pour employer un terme de caractérologie moderne, est « intégrée », tandis que l'âme de l'homme est « désintégrée ». Un signe en est le fait fréquent que la femme pense à la fois avec la tête et le cœur, que dans sa pensée, dans son jugement, dans sa décision, quand elle loue ou quand elle condamne, la vie irrationnelle et émotionnelle influe davantage. Par là s'expliquent aussi bien l'irrationnel, l'inaccessible de l'être féminin, que son aptitude aux sentiments plus délicats, au doigté plus sûr et également à son intuition instinctive de la psychologie d'autrui. Mieux adaptée par sa structure au don total, la femme peut se donner plus complètement à l'homme et à l'enfant, quand l'occasion le réclame. Si l'homme parfois ne se donne qu'en partie à son devoir, la femme garde plus facilement, dans n'importe quelle vocation, une âme de mère. La femme possède, et elle en a besoin, un sens plus affiné pour la donation totale et dans tous les détails de cette donation. D'autre part, lorsqu'elle est corrompue, elle l'est plus foncièrement. Elle s'enthousiasme plus complètement pour une idée fausse à la mode, là où l'homme a un discernement plus clair. L'intégration de l'âme maternelle est finalement ce qui lui donne la force la plus grande et la plus tenace pour réaliser le don complet d'elle-même. L'homme peut venir à bout d'une affaire avec plus d'énergie; la femme est plus capable de porter héroïquement le lourd fardeau de la vie. Elle en a besoin, parce que l'homme et l'enfant cherchent appui dans cette force que la femme et la mère possèdent pour porter les douleurs de la vie et parce que, sans cette force, l'âme de la femme se briserait trop facilement contre les défauts de l'homme et de l'enfant. L'homme est en général plus froid et plus réaliste. Les tendances diverses de son âme peuvent plus aisément s'exercer séparément l'une de l'autre dans son unique intérêt. Il peut plus facilement raisonner et abstraire. Il utilise aussi davantage et plus unilatéralement la force de discussion abstraite, là où l'âme de la femme (au sens plus large du mot) voit intérieurement le réel ou croit le voir. Là où la femme s'enthousiasme avec une émotion aveugle et là où son cœur dicte ses jugements à l'intelligence, l'homme reste plus volontiers l'homme du clair distinguo. Là où la pensée froide et rationnelle de l'homme est incapable de saisir avec finesse la psychologie d'autrui, la femme et la mère gardent de nombreux moyens de comprendre immédiatement et avec finesse la psychologie des autres; elles croient plus facilement à la valeur d'autrui; elles ont, si l'on peut dire, quand il s'agit de leur enfant, une intelligence éducatrice; le cœur peut aussi bien aveugler l'intelligence que la rendre clairvoyante (Cf. A. Willwoll, *Vom psychologischen Apriori*, 1931).

Les psychologies de l'homme et de la femme sont donc assez diverses, mais ne sont pas de valeur différente. Confondre virilité avec mépris de l'âme féminine, c'est sottise et ingratitude extrêmes. Dieu a élevé la femme à la dignité de mère de Dieu.

Dans le don total réciproque, l'homme et la femme complètent leurs qualités propres, là où le mariage réalise son idéal. Le don total des époux est limité quant aux personnes; il ne l'est pas quant au temps; il est comme le spirituel en dehors du temps qui coule et s'écoule. Le mariage, forme la plus haute de la « socialité », réclame en conséquence la monogamie perpétuelle. D'autre part, la durée et la nature véritable de la communauté monogame peuvent être menacées par les dangers qui proviennent de la diversité psychologique des époux et des lois fondamentales de la « socialité » humaine. Une trop grande homogénéité psychologique empêcherait les époux de se compléter réciproquement (on a observé qu'un caractère schizothymique s'accorde plus facilement avec un conjoint cyclothymique qu'avec un schizothymique comme lui). Une diversité psychologique trop grande peut rendre trop difficile la compréhension réciproque. Généralement l'amour qui meut l'homme n'est pas moins vrai ni moins fort que celui qui meut la femme; mais cet amour est d'autre sorte parce qu'il est plus « désintégré ». De la compréhension égoïste du mariage par l'un des deux époux peuvent suivre le mécontentement, la défiance, la jalousie, finalement la rupture ou même pire encore. L'expérience sociale, comme toute expérience psychologique, est soumise en outre aux lois du rythme et de la succession rythmique; des humains ne peuvent pas rester au même degré de désintéressement social et ils ne peuvent pas, du point de vue émotionnel, être attirés de la même façon vers autrui. En conséquence, la satisfaction de l'instinct sexuel non seulement ne rapproche pas les âmes, mais peut contribuer à les éloigner l'une de l'autre, lorsque ce besoin d'union est purement instinctif.

Il est évident que du caractère même du mariage peuvent naître des dangers pour la communauté matrimoniale, du moins pour sa perfection et sa plénitude et même pour son existence, quand l'égoïsme n'est pas ordinairement subordonné au primat de l'amour et du don spirituel à la communauté et quand l'égocentrisme habituel dresse la vie passionnelle en face de l'existence de la vraie communauté matrimoniale, jusqu'à la changer en infidélité et en séparation. La chasteté, comme fidélité strictement obligatoire, assure l'existence et la durée de la communauté matrimoniale; la chasteté, comme perfection de la conduite des époux, dépasse ce résultat, en donnant à l'amour-respect le primat sur l'égoïsme de la vie passionnelle et en procurant aux époux la force de tenir compte réciproquement l'un de l'autre dans l'usage de leurs droits conjugaux.

b) *Le primat de l'enfant.* — Est-il étonnant que le fruit du mariage, l'enfant, qui réclame les plus grands sacrifices de la part des parents, soit en même temps le lien le plus fort du mariage? que les mariages plus riches en enfants soient ordinairement plus heu-

reux que les mariages pauvres en enfants ou sans enfants? Non. Le bonheur que donne l'enfant à la communauté des parents, de même que les soins que les parents donnent en commun à l'enfant les unissent plus étroitement comme tout bonheur et toute souffrance vécus en commun. De plus, le vrai mariage a son sens parfait, comme le prouve l'expérience, dans l'enfant, ou, au moins, dans le désir de l'enfant. Comme toute expérience psychologique, personnelle et sociale, tend à son plein développement, c'est une œuvre tronquée si elle en est privée; ainsi en est-il dans le mariage, lorsque les époux eux-mêmes en paralysent le développement normal. Toute infidélité, en fin de compte, nuit toujours à la vie commune. En d'autres termes, la chasteté conjugale, qui maintient la volonté d'avoir des enfants, est psychologiquement ce qui assure la vraie nature de la communauté, et par suite cette communauté elle-même.

c) *Ressemblance avec Dieu.* — Une anthropologie chrétienne, qui considère l'homme dans ses relations véritables avec Dieu, nous montre que, par le primat du respect-amour sur l'égocentrisme de la passion, parce qu'il aide l'homme à garder la chasteté conjugale, s'obtient une réalisation spéciale de la ressemblance avec Dieu ; ressemblance qui devrait se manifester dans toutes nos relations humaines conformément au sens de la création.

. **Chasteté avant le mariage.** — La chasteté avant le mariage est réclamée d'abord comme une préparation à une vie dans laquelle le primat du don de soi doit exister. Quand cette vie de célibat doit aboutir au mariage, elle est une préparation aux sacrifices de la vie conjugale, sacrifices sans lesquels la volonté de persévérer dans l'union conjugale et d'avoir des enfants ne peut se soutenir longtemps. Une apparition plus rapide de l'âge critique chez la jeune fille peut être biologiquement pleine de dangers, on le comprend. Les manifestations psychologiques et spirituelles qu'il provoque sont de même dangereuses pour une âme pure qui resterait fermée sur elle-même. L'effort pour se maintenir dans des dispositions biologiques et psychologiques normales contribue puissamment au développement de l'âme et la prépare à toutes les vertus; au contraire, toutes les atteintes portées à la pureté sont généralement liées à des troubles spirituels. Les faits prouvent que le développement psychologique des toutes jeunes filles qui se sont laissées entraîner au flirt coupable et aux rapports sexuels rencontre des obstacles très difficiles à surmonter et s'arrête bientôt. Tout éducateur expérimenté le sait.

On a voulu, d'après des statistiques, déclarer que la chasteté avant le mariage ou était impossible à garder ou était nuisible à la santé; on a été jusqu'à déclarer que le développement sexuel normal commençait par l'amour égoïste de l'enfant, passait par l'homosexualité des jeunes garçons, puis par les libres rapports avec des prostituées, pour aboutir au mariage unique. Voici ce qu'il faut en dire : Ont coutume de venir au médecin ceux-là seulement qui ont besoin du médecin. La thèse peut donc partiellement s'accorder avec des statistiques médicales. Les faits groupés dans ces statistiques peuvent être rassemblés dans l'atmosphère malsaine de certaines villes modernes. La thèse ne correspond nullement aux faits d'ensemble de l'activité de la jeunesse, même dans ces villes. Que la pureté avant le mariage soit un idéal approprié à la structure psychologique d'une jeunesse saine, en dépit de ses difficultés particulières, personne ne l'éprouve plus spontanément et plus naturellement que la jeunesse qui garde le primat du don de soi et de l'amour-respect, ou du moins fait sans cesse des efforts honorables pour le garder. Que d'autre part les difficultés particulières du développement sexuel de la jeunesse et la fréquence de maintes fautes réclament de l'éducateur un tact pédagogique spécial et un jugement averti sur chaque individu, on le savait depuis longtemps.

4. **Chasteté en dehors du mariage.** — **A. Les caricatures de la virginité.** — Faisons une objection. Il peut y avoir sans doute des caricatures de la virginité. Pour prendre une comparaison avec l'œuvre d'art, il peut y avoir des formes ratées de la virginité. Ce peut être le cas lorsque manque un idéal ou un but à atteindre; l'absence de rapports sexuels n'est alors qu'un recul devant les responsabilités de la vie ou une nécessité qu'on subit; au désir de vie inassouvie, on substitue le pharisaïsme, l'absence de charité, l'orgueil et d'autres défauts. On ne peut conclure de là que le célibat soit à condamner, pas plus qu'on ne peut condamner l'art à cause des ratés. La virginité véritable est un chef-d'œuvre de vie humaine dans laquelle, de façon remarquable, se trouve exprimée dans un être lié à la matière une splendide idée spirituelle. Elle n'est pas quelque chose de négatif; elle est une préservation positive.

A la vérité, le célibat est en lui-même une sorte de solitude, une renonciation à la réalisation complète des aptitudes biologiques et des dispositions psychologiques qui ne sont pas sans valeur, une renonciation à se compléter psychologiquement par la communauté matrimoniale. Mais il n'y a généralement aucune vie organisée qui n'exige le renoncement à la réalisation d'aptitudes particulières qui ont leur valeur, et il n'y a pas de chef-d'œuvre qui n'exige, dans l'intérêt de sa forme artistique, un renoncement à plus d'une chose. Autre est la mise en valeur des matériaux dans un style, autre dans un autre; il y a, dans n'importe quel style, renonciation à tel ou tel bien. Il en est de même dans l'œuvre d'art de la vie.

B. Formes de célibat. — Nous distinguons entre célibat forcé, célibat à but social, et célibat religieux.

a) *Le célibat forcé.* — Le célibat forcé, celui que nécessitent certaines circonstances défavorables, s'il est vécu comme une contrainte, est, cela va de soi, quelque chose d'antinaturel; comme il s'agit d'oppression violente d'une des plus fortes tendances de l'homme, un tel célibat, on en est moralement sûr, brisera aussitôt la nature de l'homme. Mais, comme l'expérience le montre, il est possible de transformer le célibat forcé en célibat volontaire à but social.

b) *Le célibat à but social.* — Le célibat peut être librement embrassé pour des motifs sociaux, ce qui est une sorte de vocation. On rencontre fréquemment cette renonciation au mariage chez des personnes qui se consacrent à certaines fonctions sociales, par exemple à l'enseignement, à l'éducation, au soin des malades, etc. La renonciation au droit du mariage et à la famille peut encore avoir pour cause la résolution de ne pas transmettre de maladie héréditaire ou même,

dans le mariage, de ne pas contaminer un conjoint. On voit ici que le célibat légitime n'est pas une fuite de la vie, mais, au contraire, héroïsme et le plus grand don social, le primat de la communauté sur l'individualisme, le primat de l'esprit sur l'instinct, une œuvre d'art de vie humaine. Ceux qui vivent dans le célibat ainsi compris réalisent la notion de maternité ou de paternité spirituelles à l'égard d'un grand nombre de personnes, dans la solitude de leur vie.

c) *Le célibat religieux.* — Il y a deux façons de le concevoir. On peut, pour des motifs religieux, pour le service et sur l'appel de Dieu, garder le célibat, même au cas où on aurait choisi le mariage, si celui-ci eût été compatible avec la vocation dans laquelle on est engagé. Un renoncement de ce genre est exigé, par exemple, de l'ecclésiastique oriental devenu veuf ou élevé à l'épiscopat. Ainsi conçu, le célibat a tous les avantages spirituels du célibat à but social, avec cette supériorité qu'il est gardé dans le cadre d'une vocation qui a pour but le service de Dieu. Plus noble est l'attitude de l'âme, si les motifs les plus élevés déterminent le choix du célibat.

On choisit encore le célibat pour être tout à Dieu. Lourdement, la psychanalyse parle ici de sublimation de la sexualité et du transfert en Dieu de son objet, sous prétexte que les mystiques traitent souvent de l'union divine la plus haute en représentant l'âme comme la fiancée ou comme l'épouse de Dieu. De cette entreprise de la psychanalyse, M. Georges Dumas a bien montré le ridicule, lorsqu'il remarque qu'il faudrait également regarder l'effort pour la science comme une soif sublimée, puisque l'on parle habituellement de la soif de la science. La psychanalyse ignore-t-elle que le spirituel ne s'exprime qu'en images tirées du monde extérieur, que les concepts humains, « in statu unionis animae cum corpore », sont abstraits de l'expérience sensible et qu'il faut les comprendre « per conversionem ad phantasmata »? Est-elle incapable de se rendre compte que les grands mystiques ont du mariage une idée plus pure et plus élevée que celle qui s'exprime dans la théorie de pansexualisme?

Lorsque l'homme choisit librement le célibat pour être tout à Dieu, il établit en lui de la façon la plus nette le primat du don de soi et de l'amour-respect dans la structure psychologique de son expérience religieuse. Mais l'expérience religieuse est, du point de vue psychologique, un moyen sûr de placer son âme avec toute la capacité qu'elle a de Lui, en face de Dieu, la plus réelle et la plus haute de toutes les valeurs, dans l'attitude de respect et d'amour (« inhorresco et inardesco », dit saint Augustin) en face du « mysterium tremendum » de la divinité. L'expérience religieuse est, dans sa plénitude, la plus intime et en même temps la plus féconde dont l'âme soit capable, par suite, son enrichissement le plus grand et son développement le plus large. L'attitude d'âme de celui qui a choisi pour Dieu le célibat est une partie de son perfectionnement religieux. On comprend dès lors qu'elle soit intimement liée avec la vie de prière (« actus secundus religionis »); c'est avec une fine psychologie que dans l'ordination du sous-diaconat, l'Église impose aux futurs prêtres et le vœu de célibat et l'obligation de réciter le bréviaire. Elle cherche à réaliser là l'idéal de la vie humaine. Cette idée spirituelle si forte du don total à Dieu doit, suivant son désir, s'exprimer profondément dans l'être spirituel et sensible de l'homme. De l'être sain, qui estime son existence à sa juste valeur, l'Église ne veut pas faire un mutilé; l'idéal de l'Église n'est pas une attitude de raideur convulsive en face d'une aptitude naturelle créée par Dieu, mais le sacrifice libre d'un pouvoir dont le Dieu créateur a déclaré la bonté.

Des formes défectueuses de l'œuvre d'art nous parlerons bientôt.

Quels rapports y a-t-il entre l'attitude sociale de l'âme dans le célibat religieux et le célibat à but purement social? En fait, l'homme religieux, comme tel, n'est jamais asocial. Le « saint » ne va pas au désert, ne se retire pas dans le cloître pour se séparer des hommes mais pour trouver Dieu. Dans le désert encore, il récite le « Notre Père ». La psychologie trouve dans la vie religieuse la « tendance à l'expansion ». Le « oui » aimant et respectueux dit à Dieu — c'est là le centre de la vie religieuse — renferme, dans le plein développement d'une vie, le « oui » dit à Dieu dans les créatures, et ici l'amour religieux se réalise dans la tendance créatrice de valeurs dont nous avons parlé plus haut. Lorsqu'il y a don complet de soi dans le célibat religieux, lorsqu'on se donne pour être à Dieu, l'expérience de « Dieu en nous » s'épanouit naturellement dans un apostolat fécond de prière, d'action, de sacrifice. De la sorte, celui ou celle qui a choisi le célibat religieux devient spirituellement un père et une mère pour beaucoup, et la valeur du célibat à but purement social, loin d'être affaiblie, est augmentée dans le célibat religieux.

II. **LA CHASTETÉ DANS SES RAPPORTS AVEC L'ENSEMBLE DE LA VIE PSYCHOLOGIQUE.** — L'idéal de la vie chaste doit avoir sa réalisation dans un être humain concret, toujours limité de quelque façon par l'hérédité ou les circonstances. Les particularités du « type » de la personnalité du tempérament, du caractère schizothymique ou cyclothymique, intraverti ou extraverti, plus intellectuel ou plus esthétique, plus social ou plus économique etc., le poids de l'hérédité de plusieurs générations, les défauts de structure dus à l'établissement de multiples associations et complexus, forment un ensemble dont aucun élément ne doit être négligé lorsqu'on veut réaliser le chef-d'œuvre de la vie chaste. Il faut tenir compte également du milieu culturel, de l'atmosphère dont l'homme est entouré et qu'il respire constamment : et ici on doit avoir égard non seulement aux impressions conscientes reçues du milieu, mais encore à l'état spirituel complet d'une époque, et qui se manifeste dans la manière de penser, dans les rapports sociaux, dans l'idéal artistique aussi bien que dans les défauts : toutes choses qui, de façon à peine consciente, ont une influence sur la formation de l'âme.

Nous ne toucherons ici que quelques aspects des rapports psychologiques entre la chasteté considérée comme « primat du don de soi » et la structure saine ou défectueuse de l'ensemble de la vie spirituelle.

1. Structure défectueuse de l'ensemble de la vie psychologique et structure défectueuse de la chasteté. — Les effets d'une structure défectueuse de l'âme sur l'ensemble de la vie chaste sont connus. La vie saine de l'âme se manifeste, nous l'avons dit (cf. art. ASCÈSE (PSYCHOLOGIE DE L'), t. 1, col. 1003 et suiv.), par l'unité de l'évolution créatrice, par le primat des valeurs et des normes objectives. Là où ce primat fait défaut, l'unité cède la place à la dispersion et à la

désagrégation, ce qui diminue la force d'évolution créatrice et la fécondité. Car celles-ci réclament la subordination des instincts particuliers à l'ensemble, et leur abdication généreuse devant les normes et les valeurs objectives. L'expérience individuelle est de même pour l'homme une expérience de sa propre faiblesse, des dangers auxquels l'expose l'effort pour son développement propre. Par suite, il y a en fait, du point de vue psychologique, une angoisse existentielle à la racine de toute émotionnalité négative. Ce n'est pas que nous voulions ici adopter les conclusions particulières de la psychologie individuelle d'Adler ou de la métaphysique de Heidegger. Mais ce qu'il y a d'exact dans l'une et dans l'autre a des fondements beaucoup plus profonds qu'elles ne le montrent. Lorsqu'une angoisse maladive provenant de causes biologiques et psychiques s'exaspère jusqu'à la convulsion, nous avons affaire à une des causes les plus importantes des troubles psychasthéniques ou psychopathiques graves. Une angoisse convulsive de cette nature pousse l'homme à une défense fébrile, à se délivrer par n'importe quels moyens; elle agit en même temps, comme l'indique avec finesse saint Thomas, sur l'unité de la vie psychologique, la désagrège et la déforme. Elle se replie sur elle-même et cherche des compensations excessives dans les multiples formes de la concentration en soi-même. Aussi met-elle en danger et endommage-t-elle dans l'âme le primat du don de soi sur l'égoïsme, le primat de l'amour-respect sur les tendances subjectivistes de l'instinct, et souvent — car cela n'arrive pas toujours — le primat de l'amour-respect sur l'instinct de la sexualité. Il n'est pas nécessaire que soit rompue la fidélité dans le mariage ou hors du mariage (prise au sens strict où le devoir l'exige). Il suffit, par exemple, que dans le mariage l'amour et la confiance réciproque soient ébréchés pour que l'occasion naisse plus facile d'une tentation d'infidélité.

La chasteté en dehors du mariage peut apparaître comme un pur fardeau, comme une limitation de la volonté de vivre. Si l'âme se défend avec plus de fièvre que de liberté, avec plus d'angoisse que de respect et de générosité, elle accroît la force d'impression de la tentation. Il est caractéristique encore que des fautes morales de jeunesse ont assez fréquemment leur origine dans un état d'angoisse, et que, chez les adultes, les fautes sexuelles sont souvent des symptômes manifestes d'une âme névrosée, angoissée convulsivement et cherchant des remèdes à son émotionnalité négative. Nous restons dans le cas où existent les causes d'une telle angoisse, et qui suffisent à l'expliquer. Dans les phénomènes psychopathiques nécessitants (idées-forces, impulsions-forces... etc.), cette connexion est indubitable et les directeurs savent quels problèmes difficiles peuvent naître de l'union de phénomènes en partie nécessitants avec la passion instinctive, pour le jugement moral et la direction de telles âmes. A l'inverse, la structure psychologique de la chasteté (dans le mariage ou en dehors du mariage), lorsqu'elle n'est pas une véritable œuvre d'art, peut nuire à la structure d'ensemble de l'âme. Là où une vie chaste n'est pas l'expression d'un idéal de générosité, mais seulement une limitation subie comme une contrainte, de la poussée vitale instinctive, alors, ou bien l'âme rejette la contrainte, ou bien dans le cas le plus favorable, elle prend une attitude tétanique, qu'elle ne peut garder longtemps qu'avec peine, attitude tétanique dont les manifestations extérieures sont multiples.

Lorsque les défauts de structure de l'état sexuel instinctif (défauts natifs ou acquis, faiblesse ou force anormale de l'instinct, ou encore tendances perverses de différentes sortes) endommagent la matière de l'artiste, la réalisation de l'œuvre d'art de pureté n'est pas à la vérité rendue absolument impossible, mais elle en devient bien plus difficile. A l'inverse, une éducation maladroite de la pureté, en présentant à l'esprit un idéal faux de chasteté (lorsqu'elle enseigne, par exemple, le mépris de la sexualité comme telle, ou ne permet de la considérer qu'avec angoisse, au lieu d'en donner une intelligence claire et d'inspirer le primat du respect) est capable de fausser l'âme et par la suite de lui rendre difficile la chasteté. Une conception complètement fausse de la nature et du sens de l'âme humaine, comme de la nature et du sens de la chasteté, est celle de ces médecins ou de ces éducateurs qui font mourir dans l'âme un idéal de chasteté dans l'unique but de délivrer un névrosé ou un psychopathe des troubles psychologiques inhérents à sa nature. C'est la destruction de ce qu'il y a de plus précieux dans l'âme, c'est-à-dire du primat de l'amour-respect. D'autre part, à l'homme qui fait effort de la bonne façon pour supporter et transformer, par son travail sur lui-même, les défauts de sa structure nerveuse, il est possible de se valoriser et de devenir un saint.

2. Structure psychologique saine et chasteté. Chasteté et formation complète. — La chasteté n'est pas plus isolée dans l'ensemble de la vie psychologique que toute autre valeur spirituelle. Les valeurs spirituelles, le respect et l'amour, sont liés aussi étroitement avec l'ensemble de la vie spirituelle que les instincts particuliers avec toute la vie instinctive. La réalisation de l'œuvre d'art qu'est la conservation de la chasteté suppose donc un travail correspondant dans l'ensemble de l'âme. Par suite, il n'y a ni une psychologie sexuelle isolée, ni une éducation isolée de la pureté. L'éducation de la pureté doit s'intégrer dans l'éducation complète, dans la réalisation de toute la vie de valeur et tout l'effort de valeur. Il y aurait peut-être beaucoup d'exagération, mais il y aurait quelque vérité à dire : l'éducateur forme le mieux l'âme à la chasteté quand ni lui ni son élève ne pensent à l'éducation de la chasteté.

A. Juste appréciation de la vie du corps. — A la réalisation complète de la vie de valeur et de l'effort de valeur, appartient le développement légitime de la vie du corps. Il importe que l'homme ait de son être corporel une estimation juste et raisonnable, ni trop grande ni insuffisante, un respect conforme à la réalité, un soin convenable. La culture exagérée du corps, l'excès du sport, n'est pas école de vertu, parce qu'elle a du corps une appréciation trop matérialiste. L'absence de culture corporelle et le mépris d'un sport modéré et utile à la santé ne sont pas davantage des chemins vers la vertu. Tout éducateur expérimenté sait combien le soin raisonnable du corps est important, même pour la vie spirituelle de son élève. L'éducateur chrétien a l'avantage d'être tenu de donner à celui qu'il forme, en même temps qu'un respect religieux, une compréhension juste de la vie du corps.

Plus centrale évidemment est la réalisation de la vie spirituelle de valeur, la formation d'une conscience

vraie, claire, point angoissée ou tétanique, mais délicate et capable d'agir.

B. **Formation d'une conscience vraie et claire.** — Entraîner un homme dans les dangers de la vie moderne sans les lui avoir montrés clairement, laisser aller une jeune fille dans l'ignorance presque jusqu'aux fiançailles, serait manifestement une faute contre sa jeune âme. Enseigner à un homme à voir des dangers partout, même là où pour des âmes saines il ne devrait pas y en avoir, serait une erreur d'une autre sorte. La question quand, comment, par qui, ce que l'on appelle l'initiation sexuelle doit être donnée, ne comporte pas, en général, de réponse unique. Les nécessités particulières des personnes, les circonstances, sont trop variables. Il faut que l'initiation n'ait lieu ni trop tôt ni trop tard, qu'elle soit adaptée au sujet qui doit la recevoir, à l'état actuel de son développement, qu'elle soit donnée par une personne sûre, de tact et d'expérience, dans un moment favorable, celui, par exemple, d'une conversation sérieuse en tête à tête. Que le jeune homme sache qu'en tout temps il peut poser les questions qui l'oppressent à ses guides légitimes, parents, éducateurs, sans courir le risque d'être blâmé ou traité avec défiance ou sans respect. L'éducateur se persuadera de son côté de la responsabilité qu'il y a pour lui à répondre à la confiance qui lui est montrée avec une sûreté réfléchie, sans faux effort pour donner à tout prix une explication, sans angoisse sotte.

C. **Moyen d'obtenir une conscience délicate et agissante.** — Il est nécessaire, pour la formation complète de l'âme, de développer le sens de tout ce qui est grand, fort, pur, dans tous les domaines de la vie spirituelle; de cultiver la volonté du bien; de faire cette volonté résolue, indépendante et tenace; en particulier de présenter l'idéal d'une vie vraiment chaste comme une valeur principale de la vie. Il y faut, en outre, l'entretien légitime d'une pudeur délicate, la pudeur instinctive qui n'est point pruderie d'une âme maladive, mais respect qui procède d'une âme saine.

Le chrétien et l'éducateur religieux ont l'heureuse évidence que la formation à la chasteté peut et doit être réalisée par eux dans l'ensemble d'une éducation religieuse complète. Ils savent que les forces religieuses, la prière, les sacrements, le don de soi fait à l'Homme-Dieu, la dévotion à la Sainte Vierge ne sont pas seulement des puissances psychologiques. Ils savent aussi que les forces que donne la grâce, à ne les considérer que du point de vue psychologique, sont les moyens les meilleurs pour donner à l'âme tout entière une attitude saine.

A l'inverse, l'éducation de la vie chaste, plus elle est une véritable œuvre d'art devant Dieu, plus elle aide à la structure d'ensemble de l'âme, en faisant resplendir dans tout l'ensemble de l'être humain le primat de l'esprit (sans rien mépriser de ce que Dieu a créé de corporel), le primat de l'amour-respect et de la générosité à se donner, enfin, dans l'être humain créé, le symbole de la divinité créatrice et bienfaisante, le chef-d'œuvre des pensées de Dieu.

Rudolph Allers, *Sexualpaedagogik*, Salzburg, 1934. — Jules de la Vaissière, *La pudeur instinctive*, Paris, 1936. — A. Willwoll, *Seele und Geist, Mensch, Welt, Gott*, t. 1, Freiburg, 1938, (cp. 12, Leib und Geist; cp. 14, Seele und Gemeinschaft).

Alexandre WILLWOLL.

CHATEL (FERNAND). — Né à Florennes (Belgique), le 10 mars 1859, Fernand Chatel fut un prêtre pieux, studieux, érudit, mais d'humeur changeante. Quelque temps curé à L'Escalière (dioc. de Tournai), aumônier à Bruxelles, il termina ses jours à Salzinnes (Namur), le 2 mars 1924. Il a écrit de nombreux opuscules d'ascétique et de piété, où il déversait le trésor de ses lectures dans les Pères et les auteurs anciens; il intervint dans la polémique sur la communion fréquente, contre les théories du R. P. Lintelo, S. J., polémiques auxquelles mit fin le décret de Pie X. Son œuvre maîtresse traite *De l'oraison et de la contemplation. Théorie et pratique suivant la doctrine des théologiens, des maîtres de la vie spirituelle et des auteurs mystiques*, Louvain, Nova et Vetera, 1908, in-8°, XVI-487 et des Appendices (144 p.). C'est un exposé méthodique et pratique de tout ce qui concerne la méditation et l'oraison, fort étendu sur les principes et les méthodes de l'oraison active, avec un chapitre sur la contemplation acquise, et un autre sur la contemplation infuse. Il cite longuement les auteurs mystiques, spécialement sainte Thérèse et saint Ignace, et les écrivains qui en dépendent; il décrit d'ailleurs avec soin les différentes méthodes d'oraison proposées par les maîtres de l'ascétique. Son ch. 25 sur la contemplation acquise est assez confus; l'auteur semble l'admettre en résumant les opinions des auteurs qui la décrivent, mais c'est pour la rejeter aussitôt. Puis, dans son Appendice IX, il revient sur la question, et tout en maintenant une opposition plutôt verbale à cette forme d'oraison, il cite longuement les passages où sainte Thérèse en traite. Dans une introduction, il donne la liste, très touffue, des auteurs qu'il allègue, et dans l'appendice I il en donne une série de biographies resumées. Dans l'ensemble, son ouvrage, volontairement dépourvu d'originalité, donne une doctrine sûre et prudente, conforme aux enseignements pratiques de sainte Thérèse, de saint Ignace, de saint Alphonse, de l'école sulpicienne.

Œuvres principales : *La doctrine catholique sur la communion fréquente. — Réfutation d'une doctrine relâchée*, Bruxelles, 1904. — *Défense de la doctrine catholique sur la communion fréquente. — Réponse de l'abbé Chatel aux RR. PP. Couet, S.S.S. et Lintelo, S. J.*, Bruxelles, 1905. — *Pratique de la mortification des cinq sens d'après la doctrine et les exemples des saints et des ascètes* Bruges, 1895; Tournai, 1898. — *Pratique de la chasteté parfaite*, Tournai, 1897. — *Une pénitence chère aux saints. La discipline...* Tournai, 1898. — *Une pénitence affligtive trop peu pratiquée de nos jours*, Bruxelles, 1918. — *Traité du péché véniel...*, Tournai, 1899. — *La Contemplation est-elle nécessaire pour parvenir à la Perfection?* Bruxelles, 1924.

Pierre DEBONGNIE.

CHAUCHEMER ou **CHAUSSEMER** (FRANÇOIS), dominicain. — Né à Blois en 1630, mort à Paris le 6 janvier 1713, le Père François Chauchemer exerça plusieurs charges importantes dans l'ordre et, prédicateur ordinaire du roi, il fut considéré de son temps comme un des maîtres de l'éloquence sacrée. Il appartient à l'histoire de la vie et des doctrines spirituelles par son intervention dans le procès du livre de Marie d'Agréda et, moins directement, mais peut-être aussi efficacement, dans l'affaire des *Maximes* de Fénelon. Ici et là, il apparaît sous des traits qui ressemblent fort à ceux du P. Massoulié, témoignant de la même prudence à l'égard de tout ce qui se réclame du nom

de « mystique ». Tel il se montre aussi dans son œuvre, constituée principalement par un recueil de *Sermons sur les mystères de la religion chrétienne*. En même temps qu'un souci de prédication « doctrinale » et dogmatique, jusque dans les problèmes de la morale, on y relève une grande application à ne pas outrepasser les limites de la piété ordinaire et, si l'on peut dire, classique. Il est d'autant plus remarquable qu'à l'intérieur de ces limites il ait placé une doctrine aussi élevée, aussi « mystique » que celle du P. Chardon, à savoir la nécessité, fondée sur l'unité quasi personnelle du corps chrétien, de souffrir avec le Christ souffrant et de se sanctifier au prix d'une « agonie perpétuelle » (v. surtout pp. 7, 82-86, 189, 203-205, 216, 230, 468, 493-507 et p. 411, la doctrine de l' « amour réparant »). On trouve d'autres échos de la *Croix de Jésus* dans le second ouvrage imprimé de Chauchemer, le *Traité de piété sur les avantages de la mort chrétienne* (v. pp. 22, 139, 196, 358, 387, 403). Ce point, ajouté à des signes analogues qu'on trouve chez plusieurs autres dominicains de cette époque, permet de préciser et de nuancer ce que fut chez eux la réaction « anti-mystique » dénoncée naguère par H. Bremond, attitude de méfiance et de réserve, certes, mais non pas aveuglément hostile et disposée au contraire à admettre les idées et les faits de l'ordre le plus sublime, pourvu qu'ils s'édifient sur les bases d'une théologie solide et, de préférence, thomiste.

Les *Sermons* furent édités deux fois à Paris, en 1709 et 1721. Le *Traité de piété* fut imprimé à Paris, en 1707. La Bibl. Casanate à Rome détient le rapport manuscrit de Chauchemer sur le livre de Marie d'Agréda (XVI, 37, en 22 feuillets). On a encore du P. Chauchemer une *Critique* et un *Discours moral et chrétien* sur une Oraison funèbre d'un prédicateur d'Aix en Provence (Paris, 1699).

Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, t. 3, 783 et suppl. Coulon, p. 174. F. Florand, Introduction aux *Méditations* de Massoulié, Paris, Lethielleux), p. 22, note 1. — A. Huret, *Les orateurs sacrés à la cour de Louis XIV*. Paris, 1872, t. 2, p. 71-73.

François Florand, O. P.

CHAUGY (Françoise-Madeleine de). — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. Vie. — Fille de Hugues de Chaugy et de Claudine de Toulonjon, Jacqueline de Chaugy vint au monde, en 1611, dans la paroisse de Cuzy, en Nivernais, et passa la plus grande partie de son enfance au château d'Alone, où sa tante, Françoise de Toulonjon, fille de sainte Jeanne de Chantal, lui donna une solide et brillante éducation. En 1628, au retour de son voyage à Paris, la fondatrice de la Visitation, passant par Alone, emmena Jacqueline au monastère d'Annecy où elle prit le voile, prononça ses vœux et devint sœur Françoise-Madeleine.

En raison de sa culture intellectuelle, elle fut bientôt choisie par la Mère de Chantal pour remplir auprès d'elle le rôle de secrétaire, emploi qu'elle exerça durant toute la vie de la sainte. C'est dans cette intime collaboration que son cœur fit siens les désirs de la fondatrice, notamment celui de canoniser François de Sales. Lorsque, après la mort de la Première Mère, elle lui succéda comme supérieure de la « Sainte-Source », sa vie se concentra sur une double tâche : glorifier les deux fondateurs de l'Institut et affermir leur œuvre. D'où son zèle à consigner par écrit tout ce qui touchait aux instituteurs, aux origines et à la tradition de l'ordre, dont elle est ainsi devenue l'annaliste. Si elle eut la joie de mener à terme la béatification de son « Bienheureux Père », elle n'en accomplit pas moins son dessein au milieu de pénibles tribulations ; son influence grandissante, à l'intérieur et à l'extérieur des monastères de la Visitation, lui attira de douloureux démêlés avec Mgr d'Arenthon d'Alex, évêque de Genève (fixé à Annecy) : elle fut exilée de son monastère et ne put même y revenir pour les fêtes de la canonisation du saint, en 1666. Cette rude épreuve, supportée avec une héroïque vertu, ne fit que la grandir et ne l'empêcha pas de continuer son œuvre d'annaliste. Tour à tour supérieure à Montferrand, à Crest et à Carpentras, elle acheva sa carrière à la tête de la Visitation de Turin, où elle mourut le 7 septembre 1680.

2. Œuvres. — La mère de Chaugy a laissé une œuvre écrite considérable : 1° *L'histoire des fondations de l'Ordre de la Visitation Sainte-Marie, par notre Très Honorée Sœur la Mère Françoise-Madeleine de Chaugy, composé ès années 1637 et 1638*. — *Mémoires sur la vie et les vertus de Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal* (1642). — *Abrégé de la vie du Bienheureux François de Sales, evesque et prince de Genève*, Paris, Sébastien Huré (1645-1646). — *Vies des premières Mères et Sœurs de l'ordre de la Visitation*, 4 volumes, dont le premier parut en 1659. — *Statuts, office et litanie pour la Confrérie de Saint François de Sales... avec l'abrégé de la vie du saint... réduit en sujets d'entretiens spirituels suivant les évangiles de tous les dimanches de l'année*, Valence, Pierre Verdier, 1673. — *Méditations tirées des offices de l'Église et des écrits de saint François de Sales, evesque et prince de Genève, instituteur des religieuses de la Visitation Sainte-Marie, par une supérieure du même ordre*, 3 vol. in-12, Valence, Louys Robert, 1676. — L'*Année Sainte* [*de la Visitation Sainte-Marie*], Anneci, Humbert Fonteine, 1689 (ouvrage posthume). — En 1838, a été publiée une collection de *Lettres de la vénérable mère Françoise-Madeleine de Chaugy*, Orange, Jules Escoffier.

Cette liste d'ouvrages nous fait voir dans la mère de Chaugy une annaliste beaucoup plus qu'un auteur mystique proprement dit. Mais, par contre, on ne saurait nier que tous ses écrits ont grandement concouru à la divulgation de la doctrine salésienne. « L'histoire de sainte Chantal et des premières visitandines, a dit justement l'abbé Bremond (*Hist. litt. du sent. religieux*, I, p. xv), traduit littéralement ligne par ligne, les écrits de saint François de Sales. » Aussi l'intérêt profond des productions littéraires de la mère de Chaugy est de nous offrir « actualisée, réalisée... la doctrine mystique de saint François de Sales, et, inversement, de nous présenter... le champ d'expérience où s'est élaborée et précisée cette doctrine » (Ernestine Lecouturier, *Fr.-Mad. de Chaugy et la tradition salésienne au XVIIe siècle*, t. 2, p. 100). A ce titre, elles se recommandent à l'attention des écrivains mystiques.

Lettre-circulaire [des Visitandines de Turin] *sur les vertus de feu la Mère Françoise-Madeleine de Chaugy, dédiée à Mme Royale*, Turin, Barthélemy Zappate, 1682. — *La vie de la Mère F.-M. de Chaugy, religieuse de la Visitation Sainte-Marie d'Annecy, secrétaire de sainte Chantal, rédigée d'après les Mémoires manuscrits conservés dans diverses maisons de cet Institut*. Orange, Escoffier, 1839 (ouvrage de l'abbé

J.-F. Sermand). — Ernestine Lecouturier, *Françoise-Madeleine de Chaugy et la tradition salésienne au XVIIe siècle*, Tome I : *F.-M. de Chaugy et la Visitation après la mort de sainte Chantal;* tome II : *L'Œuvre littéraire de F.-M. de Chaugy*, Paris, Bloud et Gay, 1933.

† Raoul HEURTEVENT.

CHAUMONT (HENRI-LOUIS-JOSEPH). — 1. *La préparation au sacerdoce.* — 2. *Le vicaire et les œuvres.* — 3. *Le fondateur : la méthode des probations.* — 4. *Les fondations.*

1. La préparation au sacerdoce. — Né à Paris, le 11 décembre 1838, Henri Chaumont fut baptisé le 16 du même mois à Saint-Germain-des-Prés, sa paroisse. Issu de parents très chrétiens, il avait été consacré à la Sainte Vierge, par sa mère, dès avant sa naissance. Dès l'âge de sept ou huit ans, il avait le désir de se donner à Dieu et à l'apostolat ; il se passionnait à la lecture des *Annales de la Sainte-Enfance*. En 1846, ses parents le placèrent à Louveciennes dans une école cléricale ; mais la Révolution de 1848 le ramena à Paris. Le 21 juin 1850, il fit sa première communion à Saint-Sulpice et le même jour il fut présenté à l'abbé Gaston de Ségur. Ce dernier présagea tout de suite qu'Henri était appelé au sacerdoce et il encouragea ses parents à l'y préparer. Mais bientôt après, l'enfant connut l'épreuve du scrupule à un degré tel qu'il dut renoncer à toute étude. Son père le mit alors en apprentissage chez un horloger, excellent chrétien.

Au bout de quatre années, le 3 avril 1855, l'enfant, qui avait persévéré dans sa vocation, et qui n'avait pas craint de consacrer à l'étude tous ses loisirs, entra au petit séminaire de Versailles. Mais deux ans plus tard, sa santé l'obligea à rentrer dans sa famille pour y continuer ses classes. En 1858, Mgr de Ségur l'envoya au séminaire de philosophie de Montmorillon où il reçut la tonsure. L'année suivante, Henri entrait au grand séminaire d'Issy, et, le 1er octobre 1860, il était admis à Saint-Sulpice, à Paris.

Dès les premiers jours de son arrivée à Issy, une circonstance providentielle décida sa vocation salésienne : on lisait au réfectoire les lettres de S. François de Sales ; le jeune séminariste consacra dès lors tous ses instants de liberté à lire et annoter les œuvres du saint évêque. En 1862, on lui confie un catéchisme à Saint-Sulpice. Le 20 décembre de la même année, il reçoit le diaconat, et avec quelques-uns de ses confrères, il conçoit le dessein de fonder une société de persévérance sacerdotale sous le vocable de Saint-Sulpice.

Henri Chaumont était du groupe des ordinands qui devaient recevoir la prêtrise le 19 décembre 1863. Une indisposition de Mgr Darboy interrompit la cérémonie. Pour cette raison, l'abbé Chaumont ne fut ordonné prêtre que le 18 janvier 1864.

2. Le vicaire et les œuvres. — Nommé tout de suite vicaire à la paroisse Saint-Marcel, il se livra au saint ministère avec un zèle tout apostolique, et fonda pour l'instruction des ouvriers et des pauvres, la confrérie de la Doctrine Chrétienne et celle du Saint-Sacrement. Les ennemis de Dieu le calomnièrent à outrance, et, quand il tomba gravement malade d'un rhumatisme articulaire, ils lancèrent contre lui une accusation déshonorante. Guéri miraculeusement par l'intercession de saint François de Sales, le 29 janvier 1868, il se rendit, selon la promesse qu'il en avait faite, en pèlerinage à Annecy où il reçut de très grandes grâces et lumières surnaturelles. Le brillant succès qu'il obtint dans son examen annuel de 1869 fut récompensé par sa nomination de vicaire à Sainte-Clotilde.

Recherché en 1871 par le recrutement des bataillons de la Commune de Paris, il dut quitter un moment son poste ; il y revint juste à temps pour ensevelir Mgr Darboy, fusillé par les communards et dont le corps venait d'être ramené à l'archevêché.

M. Chaumont n'avait pas interrompu l'étude des œuvres de saint François de Sales et il commença dès lors la publication des Directions spirituelles dont voici la liste : *Directions spirituelles de saint François de Sales*, recueillies et mises en ordre par l'abbé H. Chaumont, avec une introduction par Mgr de Ségur (Paris, Palmé, in-16) : *Des Tentations*, 1868. — *De l'Amitié*, 1870. — *De l'Humilité*, 1870. — *Des fins dernières*, 1872. — *De la Vocation religieuse*, 1873, 2 vol. — *L'obéissance chrétienne*, 1873. — *De la Sainte Eucharistie*, 1874. — *De la Confession*, 1874. — *De la Croix*, 1875. — *Mois de Saint François de Sales*, 1875. — *De l'Oraison*, 1876, 2 vol. — *La Souffrance*, 1876. — *Mois du Sacré-Cœur de Jésus*, 1877. — *La Vierge Marie*, 1877. — *Du retour de l'âme à Dieu*, 1877. — *De la Sainte Espérance et de la Simplicité*, 1878. — *De la Charité envers le prochain*, 1879.

Chacune de ces directions est formée d'extraits de saint François de Sales. L'auteur se servait de l'édition Vivès ; il reliait entre eux les passages choisis de manière à fournir un texte clair et suivi, divisé logiquement en chapitres et en paragraphes. C'est un admirable travail dont le seul défaut est l'absence de références. Toutefois, on peut arriver à retrouver chacun des textes cités ; il y en a plusieurs milliers. A Sainte-Clotilde, M. Chaumont fut comme à Saint-Marcel un prêtre modèle. Toujours le premier à la besogne, bien doué pour la prédication, il se tenait à toute heure à la disposition des malades et se montrait assidu au confessionnal où le nombre de ses pénitents se multipliait.

3. Le fondateur : la méthode des probations. — Son zèle sans bornes l'amène bientôt à fonder des œuvres spirituelles adaptées à la haute société qui était le centre de son action apostolique. Son groupement de Dames chrétiennes réunit rapidement les plus beaux noms de France et lui donne l'occasion de lutter avec efficacité contre l'esprit du monde. Mieux encore, il veut réunir les âmes désireuses d'une plus grande perfection et, pour cela, il établit, le 15 octobre 1872, la Société des Filles de Saint-François de Sales.

L'archevêché, tenu au courant de cette floraison d'œuvres, jugea que l'abbé Chaumont avait besoin, pour les développer, d'une position plus indépendante que celle de simple vicaire, et, le 15 octobre 1874, le nomma premier aumônier des Frères des Écoles chrétiennes dont la Maison Mère occupait alors le Ministère actuel des Colonies, 27, rue Oudinot.

Là encore, M. Chaumont fut exemplaire dans l'accomplissement de ses diverses fonctions ; il possédait l'estime et l'affection des plus anciens Frères comme celle des petits novices qu'il confessait chaque semaine et formait à l'apostolat de l'éducation. Tandis qu'il occupait cette charge, eut lieu à Rome la béatification de saint Jean-Baptiste de la Salle. L'abbé Chaumont fit partie de la délégation envoyée par la Maison-Mère à cette solennité qui fit, a-t-on dit à l'époque, autant de bienheureux qu'il y avait alors de Frères des Écoles chrétiennes.

Entre temps, M. Chaumont développait ses œuvres et en instituait de nouvelles non moins importantes. C'est ainsi qu'il fonda, le 19 septembre 1876, la Société des Prêtres de Saint-François de Sales et, au mois de novembre suivant, la société des Fils du même nom. Ces deux sociétés se développèrent d'abord lentement. Celle des Prêtres prit les devants; elle comptait cent membres le 15 octobre 1883. A partir de cette époque, son progrès fut plus rapide, et plus rapide encore fut celui des Filles de Saint-François de Sales.

Cependant, on commençait à inviter M. Chaumont à prêcher des retraites ecclésiastiques, si bien que, vers 1890, il se trouva tout à fait submergé par la besogne. Le cardinal Richard, qui lui portait un vif intérêt, voulut bien le décharger de son aumônerie et, en le nommant chanoine honoraire, lui permettre de se donner tout entier à la direction de ses œuvres.

C'est le moment de dire que l'abbé Chaumont eut pour mission providentielle de remettre en honneur la spiritualité salésienne en faisant des principes de direction inclus dans l'*Introduction à la vie dévote*, les *Entretiens spirituels* et les *Lettres* de l'évêque de Genève une règle de vie pratique capable de faire avancer dans la perfection les âmes désireuses d'y atteindre.

Aux sociétés qu'il a fondées, M. Chaumont offre trois moyens de sanctification : 1° la direction spirituelle du prêtre : il insistait beaucoup sur son importance capitale (Cf. *Le Chanoine Henri Chaumont* par Mgr Debout. Paris, 1930, pp. 169 à 203 et 341 à 348), 2° la méthode des probations qui consiste à maintenir durant un mois entier l'attention de l'âme sur une même vertu qui fera l'objet de tous ses exercices : méditations, prières, examen de conscience, lecture, etc.; 3° l'aide de l'amitié spirituelle d'un membre déjà ancien de la société, capable d'initier le débutant à la pratique du règlement et de le soutenir dans les difficultés. Au sein d'une maison religieuse, l'amitié particulière pourrait nuire à l'unité et à la bonne entente générale; dans les œuvres fondées par M. Chaumont, elle est au contraire considérée comme l'un des plus puissants soutiens de la persévérance; elle procure à ses membres — prêtres ou laïcs vivant dans le monde — les bienfaits qu'offre aux religieux leur vie de communauté.

4. Les fondations. — Disons un mot rapide des trois sociétés que nous avons nommées :

a) La première directrice générale des Filles de Saint-François de Sales fut la vénérable Carré de Malberg, née Barbe Colchen, décédée le 28 janvier 1891. Son mari, qui lui survécut dix ans, était lieutenant-colonel de l'état-major de l'armée. De leur mariage naquirent quatre enfants ; la société des Filles de Saint-François de Sales acceptait donc, on le voit, non seulement les jeunes filles et les veuves, mais aussi les femmes mariées.

Le 26 avril 1911 cette société fut approuvée avec ses constitutions par Pie X. M. l'abbé Mourret note, dans son *Histoire ecclésiastique*, que cette approbation marque une date, car, dit-il, « c'est la première fois qu'un acte pontifical approuve les constitutions d'une association qui se différencie absolument des congrégations religieuses (*Histoire générale de l'Eglise*, t. 9, p. 459). Le nombre des Filles de Saint-François de Sales en décembre 1935 était d'environ 5000.

Voici les titres des probations qu'elles ont reçues de M. Chaumont : humilité, pauvreté, chasteté, obéissance, discrétion, aménité, conformité à la volonté de Dieu, charité, zèle, dévotion au Saint-Sacrement, imitation de la Sainte Vierge. Parmi les membres de la Société des Filles de Saint-François de Sales, M. Chaumont en discerna un certain nombre douées d'une vocation très nette d'apostolat. Il les dénomma Catéchistes-Missionnaires de Marie-Immaculée et les envoya exercer leur zèle : les unes, dans ce que nous appelons chez nous « les œuvres »; les autres dans les pays païens. Les Catéchistes-Missionnaires en pays chrétiens ne se différencient des Filles de Saint-François de Sales que par la vie commune. Elles ont des maisons d'œuvres dans certains faubourgs de Paris, également en province, notamment dans les diocèses d'Arras, Bordeaux, Cambrai, Dijon, Lyon, Meaux, Metz, Orléans, Rouen, Rennes, Séez, Saint-Claude et, en dehors de la France, dans les diocèses d'Alger, Malines, Liége, enfin à Rome, sur la paroisse San Saba.

Les Catéchistes-Missionnaires en pays païens ont été autorisées récemment à prononcer les trois vœux de religion. Elles ont vingt-sept maisons : 1° aux Indes dans les diocèses ou vicariats apostoliques de Nagpur, Jubbulpur, Kumbakonam, Mélyapor, Madras, Mysore, Salem, Dacca; 2° à Madagascar dans le vicariat apostolique de Diégo-Suarez.

b) Si les Prêtres de Saint-François de Sales ont une méthode de sanctification analogue à celle de la société dont nous venons de parler, il faut noter combien sont différentes dans leur texte, et plus souvent dans leur titre même, les probations que leur fondateur leur a destinées. Ce n'est pas à lui qu'il fallait apprendre la différence essentielle qui existe entre le ministre de Dieu et le simple chrétien. Il s'efforça, par le choix de ces probations, de fournir à ses prêtres tous les éléments d'une perfection vraiment sacerdotale : celles d'humilité, de chasteté, pauvreté, obéissance sont à la base de toute formation spirituelle. Les prêtres doivent encore méditer souvent sur le culte de la Sainte Eucharistie, l'imitation de Saint François de Sales, la direction des âmes, la dévotion envers l'Église et le Saint-Siège, enfin envers la Très Sainte Vierge.

En outre, M. Chaumont met aux mains des débutants une retraite d'entrée avec trente méditations, l'indication des lectures spirituelles, des examens particuliers, des auteurs à consulter, etc... Enfin, la retraite prêchée par lui à ses prêtres en la maison d'Athis sert à préparer ceux qui doivent bientôt prononcer la consécration qui couronne leurs deux années de probation.

Le fruit de cette méthode est assuré par le contrôle d'un probateur qui reçoit chaque mois le compte rendu de son jeune confrère d'après un questionnaire porté aux membres de la Société par un bulletin circulaire mensuel. Cette petite revue donne le mot d'ordre et aussi toutes les nouvelles intéressant la Société, sans oublier les défunts. A cela s'ajoutent l'étude attentive des œuvres de saint François de Sales et les réunions mensuelles où l'un des membres communique à ses confrères un travail touchant quelque fragment désigné d'avance de l'œuvre du bienheureux évêque de Genève. Le président donne ensuite, dans un mot de piété, une consigne salutaire et, pour terminer, après la coulpe, vient la discussion d'un cas de conscience. Une grande simplicité, un esprit de vraie fraternité caractérisent ces réunions.

Le président est élu par ses confrères pour une année, et toujours rééligible. Les Prêtres de Saint-François de Sales de chaque diocèse forment un groupe autonome ayant un directeur diocésain désigné par le conseil central avec l'agrément de l'évêque. Ils peuvent faire des vœux privés entre les mains de leur directeur de conscience, mais la Société refuse d'en recevoir de la part de ses membres. M. Chaumont avait fait l'expérience du surmenage qui accable souvent les prêtres dans leur ministère paroissial; déjà lié par l'obéissance à son évêque, par des rapports de dépendance à l'égard de son curé comme aussi par ses obligations envers les âmes, le prêtre séculier ne peut prendre les vœux comme moyen public de sanctification sans s'exposer à restreindre sa liberté d'action vis-à-vis des devoirs premiers de son sacerdoce. Cela M. Chaumont l'avait bien compris : de là son souci de trouver une méthode de sanctification qui ne fût pas une surcharge, mais seulement l'organisation d'une vie vraiment sacerdotale, en même temps qu'un encouragement et un soutien.

c) La Société des Fils de Saint-François de Sales groupe des hommes de bonne volonté désireux de devenir avant tout de parfaits chrétiens dans leur état. Elle les encourage dans la pratique des vertus solides, afin d'en donner l'exemple autour d'eux, simplement et cordialement. Eux aussi ont des probations qui leur sont spéciales, parmi lesquelles, en plus de celles qui regardent les vertus fondamentales, nous voyons l'étude de la mortification, de la dévotion au Saint-Esprit, à la Sainte Vierge et aux saints, celles enfin sur la charité envers le prochain, le zèle et l'art d'utiliser ses fautes. Organisés d'abord en Société distincte, les Fils ont été, en 1922, rattachés aux Prêtres qui leur fournissent leurs Probateurs, de telle sorte qu'ils forment maintenant avec eux une seule et unique société.

Cette société possède à sa tête un bureau de quatre membres présidé par le directeur général, élu à vie, qui réside au siège social, où sont concentrés tous les services de la Société, 22, rue de Varenne, à Paris. Le rôle de ce bureau est de contrôler l'exécution du règlement dans tous les groupes autonomes. L'autorité suprême appartient dans la société à l'assemblée générale qui se réunit tous les cinq ans pour régler toutes les questions importantes et élire une commission de vingt membres. Ce Conseil central jouit des mêmes pouvoirs que l'Assemblée générale dans l'intervalle des sessions.

En janvier 1936, les Prêtres de Saint-François de Sales étaient au nombre de 2 900, et les Fils, plus difficiles à recruter, sont environ 300. La Société, telle qu'elle existe actuellement, fut approuvée par le cardinal Dubois le 29 janvier 1929. A l'occasion du cinquantième anniversaire de la fondation, Pie XI lui adressa une lettre datée du 20 août 1926 où il rend hommage tout à la fois au fondateur et à son œuvre : *Pater vester legifer Henricus Chaumont qui sacerdotes sancto foedere obstringens ad christianae pietatis apicem modis omnibus eosdem hortatus est. Atque placet post hoc annorum spatium, incrementa nunc cernere, in Gallia praesertim, consociationis vestrae his temporibus congruentis...* Récemment encore, le 2 septembre 1935, S. E. le cardinal Pacelli, écrivant au directeur général de la part de Pie XI pour le féliciter de deux anniversaires, appelait la Société des Prêtres de Saint-François de Sales « l'élite du clergé ».

En octobre 1894, M. Chaumont, afin d'organiser définitivement la Société des Prêtres, fit un grand sacrifice : il se sépara de sa mère octogénaire qui se retira dans la maison du Bon Dieu, chez les Filles de Saint-François de Sales. Lui fondait alors, afin d'assurer l'avenir de ses œuvres, 8, avenue de Tourville, une petite communauté de prêtres qui compta bientôt six membres et devint le premier centre de sa société sacerdotale. C'est là qu'au soir d'une lourde journée de travail, il fut frappé de congestion le 15 mai 1896, vers dix heures du soir. Il expira pieusement une heure après, ayant reçu les Sacrements et répétant dans son agonie les deux mots qui traduisent toute sa vie : « Apostolat et charité ». Sa cause a été introduite. Le procès informateur diocésain en vue de sa béatification s'est terminée le 28 mars 1930 et la Sacrée Congrégation des Rites procède actuellement à l'examen des nombreux écrits laissés par ce prêtre vraiment apostolique.

H. Debout, *Le chanoine Henri Chaumont et la sanctification du Prêtre*, Paris, 1930. — A. Laveille, *L'abbé Henri Chaumont, fondateur de trois sociétés salésiennes*, Paris-Tours, 1919; *Madame Carré de Malberg, fondatrice de la Société des Filles de Saint-François de Sales (1829-1891)*, Tours, 1917.

† Henri Debout.

CHAUTARD (Jean-Baptiste), de l'ordre des Cisterciens Réformés, abbé de Sept-Fons. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. Vie. — Gustave Chautard, né à Briançon le 12 mars 1858, suivit les cours de l'école de commerce de Marseille, puis entra à dix-neuf ans à la Trappe d'Aiguebelle (dioc. de Valence). Il fut élu en 1897 abbé de la Trappe de Chambarand (dioc. de Grenoble), et en 1899, abbé de la Trappe de Sept-Fons (dioc. de Moulins). Pendant son long abbatiat, dom Chautard se dévoua surtout au bien spirituel de son monastère, avec le souci, parfois très lourd, de ses intérêts temporels. Il eut aussi à s'occuper d'autres maisons de l'ordre, placées sous sa direction ou son contrôle. En 1903, chargé de défendre l'existence de l'ordre cistercien en France, il plaida si bien sa cause devant la commission du Sénat et devant Clemenceau, qu'il se fit de l'homme d'état un auxiliaire et un ami. Son influence surnaturelle atteignit, en dehors des monastères, un grand nombre d'âmes qui ont gardé un souvenir ému de ce moine au caractère élevé, à la vitalité puissante, tout rayonnant d'intelligence, de bonté et de grandeur. Il mourut presque subitement, frappé en pleine activité, le 29 septembre 1935.

2. Œuvres. — Dom Chautard, homme d'action avant tout, a peu écrit pour le public; c'est par ses entretiens quotidiens à ses religieux, par des allocutions qui n'ont pas été imprimées, par son écrasante correspondance qu'il a surtout agi sur les âmes.

Ses œuvres imprimées, en dehors de quelques préfaces à des ouvrages, préfaces dans lesquelles il s'élevait sans effort aux belles synthèses, sont les suivantes :

1° Une abondante série d'articles signés *Frère aîné*, publiés de 1914 à 1918 dans *le Prêtre aux armées*. L'auteur voulait apporter du réconfort aux prêtres mobilisés et maintenir très haut leur idéal sacerdotal. — 2° *L'esprit de simplicité, caractéristique de Cîteaux*, brochure de 40 p., 1928. — 3° *Saint Bernard... et la fondation des Cisterciennes dites Trappistines*, brochure de 48 p., 1919. — 4° *L'âme cistercienne*, conférence

donnée sur la demande de la ligue Drac et publiée en brochure, 63 p., 1931. — 5° *La Règle de saint Benoît illustrée par saint Bernard*, deux articles dans les *Collectanea Ordinis Cisterciensium reformatorum*, 1934. — 6° Surtout *L'âme de tout apostolat*, petit ouvrage mal composé et mal écrit, a-t-on dit, comme si dom Chautard était homme à se préoccuper d'une question de forme, alors que le feu du vrai zèle le brûlait au dedans. De fait, c'est un livre tout enflammé de passion, passion pour Dieu dont il veut procurer la gloire en empêchant ses ouvriers de s'égarer, passion pour les âmes, les âmes de prêtres surtout qu'il veut pleines de Dieu afin qu'elles puissent rayonner Dieu. Une seule idée domine l'ouvrage, la nécessité de la vie intérieure pour le prêtre voué à l'apostolat; sans vie intérieure, nulle fécondité : le prêtre se vide lui-même de Dieu et ne peut le donner aux autres; avec la vie intérieure, le ministère devient fécond pour les fidèles et sanctifiant pour l'ouvrier apostolique. Le sujet, on le voit, est celui-là même que saint Bernard développait à l'adresse du pape Eugène III dans son *De consideratione*. Et comme le saint docteur, dom Chautard, soucieux de ne pas laisser son lecteur à une approbation abstraite d'une belle thèse, descend aux applications pratiques et montre par quels moyens le prêtre pourra garder et développer en lui la vie intérieure.

Ce petit volume passa par bien des phases avant de trouver sa forme définitive. L'auteur songeait à le perfectionner encore. Mais tel qu'il est, il a fait et fera un bien immense. L'édition française arrive en 1937 à 195.000 exemplaires; et si on ajoute à ce chiffre celui des diverses traductions, le total est de 250.000 environ. Ce succès lui-même prouve combien juste est la thèse soutenue dans *L'âme de tout apostolat :* si dom Chautard a pu avoir un rayonnement pareil, sans recourir à aucun artifice, c'est qu'il avait le cœur et l'âme remplis de Dieu et que son livre répond à l'éternel besoin des âmes apostoliques.

3. Doctrine spirituelle. — Dom Chautard l'a exposée, non dans les ouvrages publiés par lui, mais dans les commentaires de la Règle qu'il donnait chaque jour à ses religieux réunis en chapitre. Il la puisait surtout dans la sainte Règle elle-même, et dans les écrits de saint Bernard; mais il savait utiliser aussi des éléments empruntés à d'autres écoles de spiritualité.

C'était donc avant tout la doctrine de saint Benoît qui formait le fond de son enseignement : le Tout de Dieu en face de l'homme qui est néant; Dieu Maître souverain qui a tous les droits et dont on ne se moque pas; Dieu Père très aimant, attentif à nos besoins et qui nous veut attentifs à ses appels. Il insistait en conséquence sur les conditions requises pour garder le contact avec Dieu : oraison, vie liturgique, garde du cœur, renoncement sous toutes ses formes. Mais cette doctrine austère, comme il savait l'ensoleiller à la manière de saint Bernard! L'amour du Christ, qui nous précède dans la voie ardue et nous invite à le suivre pour être avec lui de vrais adorateurs et des rédempteurs; l'amour de Marie, la Mère dont le regard fixé sans cesse sur nous appelle le nôtre et nous inspire courage et confiance. Ainsi force et tendresse, austérité et douceur se tempéraient harmonieusement dans l'enseignement de dom Chautard : sans voiler les exigences de la vie religieuse, il en faisait briller la splendeur et la fécondité.

Elie Maire, *Image de dom Chautard, abbé de Sept-Fons*, Paris, 1938 (noter les correctifs apportés par H. Monier-Vinard, *Messager du Cœur de Jésus*, juin 1938, p. 353-358). — Abbaye de Sept-Fons, *Un moine, dom J.-B. Chautard, abbé de Sept-Fons* (1858-1935), 1938.

Fr. Marie Godefroy.

CHAVASSE (Balthasar), jésuite, 1560-1634. — Né aux Echelles, en Savoie, en 1560, Balthasar Chavasse entre à 19 ans au noviciat de la province de France. Il était, dès 1582, professeur de philosophie à l'université de Pont-à-Mousson; il y enseigna plus tard la théologie morale, de 1595 à 1600. Passé, après 1603, dans la province de Bavière, il séjournera très longtemps à Porentruy où il mourut le 29 septembre 1634. Prédicateur renommé, il prêcha en 1620 dans le diocèse de St François de Sales. Ses principaux ouvrages ont trait à la controverse : *De notis certissimis verae religionis libri quatuor*. Ingolstadt, 1611; *Professio verae et orthodoxae fidei*, Munich, 1613; *Antidote de la confession de foy des églises prétendues réformées de France*, Lyon, 1616, qu'il dédia au saint évêque de Genève. Au point de vue spirituel, il laisse un estimable traité, *De vera perfectaque prudentia seu de perfecto virtutum usu*, Ingolstadt, 1620 et Lyon, 1622, où il décrit le rôle de la prudence dans les vertus théologales et la vertu de religion (lib. 1) : dans les vertus propres aux gouvernants et aux guerriers (lib. 2); dans les devoirs envers soi-même (lib. 3); dans les rapports entre égaux (lib. 4).

Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, t. 2. — *Œuvres complètes* de S. François de Sales (Lettre du 6 juin 1620), éd. d'Annecy t. 19, p. 285. — N. Abram, *Histoire de l'Université de Pont-à-Mousson*, Poitiers, 1870, p. 331-333. — B. Duhr, *Geschichte der deutchen Jesuiten*, t. 2 (1 Teil), p. 295-301 et (2 Teil), p. 669. — N. Kropf, *Historia prov. S. J. Germaniae Superioris*, t. 4, p. 142-144 (n° 449-457) et t. 5, p. 237 (n° 473).

Marcel Viller.

CHAVES (Pierre de) ou **CIAVES**, bénédictin de Montserrat. — Originaire, d'après son appellation, de Galice, ou plutôt du Portugal, Pierre de Chaves prit l'habit de frère convers en 1534, mais deux ans après, à cause de ses qualités exceptionnelles, il devint moine de chœur. Quelques années plus tard, on l'envoya avec le Père Placido de Villalobos au Portugal pour y réformer les monastères. Le Père Chaves fut élu abbé général de la nouvelle congrégation bénédictine portugaise, dans laquelle il mourut, on ne sait exactement quelle année.

A Montserrat il publia *Libro de la vida y conversión de sancta Maria Magdalena y de la alta perfecion a que subió despues de su conversion* (Barcelone, 1549, in-4° de 352 p.), ouvrage dont l'intérêt spirituel et doctrinal est grand. Il le dédia à la duchesse de Soma, Doña Beatriz de Figueroa. Quelque temps après, Gio. Hieronimo Torrès en fit une traduction italienne, dédiée à Giulia Gonzaga : *La conversione, confessione et penitentia di santa Maria Maddalena* (Naples, 1561, in-8° de 368 p.). Original et traduction sont extrêmement rares.

Analecta Montserratensia, t. IV, Montserrat, 1922, p. 113. — Ans. M. Albareda, *Bibliografia dels Monjos de Montserrat, Segle XVI*, Montserrat, 1928, p. 219-226. — L. de Sao Thomas, *Benedictina Lusitana*, t. I, p. 387 et suiv. — Gr. Argaiz, *La Perla de Cataluña*, Madrid, 1677, p. 176. — ES., 66, 942.

Mateo Alamo, O. S. B.

CHÉNART (LAURENT), disciple de M. Olier. — Né à Paris en 1625, Laurent Chénart entra au séminaire de Saint-Sulpice en 1645. Docteur de Sorbonne en 1654, il commença vraisemblablement son ministère sacerdotal en prenant part à la grande mission des Cévennes que dirigeait M. Olier (Cf. *Lettres de M. Olier*, édit. Levesque, Paris, 1935, t. 2, p. 43). En 1658, il devint supérieur du grand séminaire de Clermont, fonction qu'il exerça jusqu'en 1664. Désireux de se consacrer à l'évangélisation des populations de la campagne, il quitta la Compagnie de Saint-Sulpice en 1671. Il mourut à Paris, en 1704.

L'ouvrage, qui a fait la réputation de Laurent Chénart, est intitulé : *Considérations sur les principales obligations de la vie religieuse, pour servir de sujets de Méditations pendant l'année,* avec une Méthode qui donne beaucoup de facilité pour le saint exercice de l'oraison, Paris, 1687, in-12. Ouvrage souvent réédité. La méthode d'oraison mise au début du livre rappelle celle de Saint-Sulpice et offre un intérêt aux historiens de ces méthodes. — L'édition moderne, assez modifiée par M. Gosselin, a paru à Paris en 1826, en 2 vol. in-18, avec ce titre : *Méditations sur les principales obligations de la vie chrétienne et de la vie ecclésiastique,* édition encore en usage aujourd'hui. — De Chénart aussi : *Instruction pour bien administrer et recevoir les Sacrements, visiter les malades et se préparer à la mort,* Paris, 1687, in-12, et *Discours sur divers sujets de Morale,* 2 vol. in-12, Paris, 1694.

L. Bertrand, *Bibliothèque sulpicienne,* Paris, 1900, t. 3, p. 75 sv. — Faillon, *Vie de M. Olier,* Paris, 1873, t. 2, p. 551; t. 3, p. 40, 352-353, 386.

Pierre POURRAT.

CHÉRON (JEAN), carme chaussé français de la province de Gascogne, 1596-1673. — Né à Bordeaux au début de février 1596, Jean Chéron entra dans l'ordre en 1611 et mourut dans sa ville natale le 21 février 1673. Il fit de bonnes études et occupa de bonne heure et à plusieurs reprises les plus hautes charges de sa province; il fut pendant vingt ans docteur-régent (regius antecessor) dans l'Université de Bordeaux. En 1648, au retour du Chapitre général tenu à Rome, il tomba aux mains de pirates, passa deux ans en captivité à Tunis et dut payer une rançon. Après son retour de captivité, il s'éleva entre Chéron et la province de Gascogne une longue dispute sur son droit d'être réintégré dans sa charge de provincial, dispute qui ne se termina qu'en 1656. Dès 1629 et surtout en 1633, il avait travaillé à introduire dans sa province la réforme commencée à Rennes en 1604. Ses supérieurs le consultaient volontiers, en particulier dans les questions de droit. Contre Jean de Launoy, il défendit le scapulaire du Carmel, *Privilegiati scapularis et visionis sancti Simonis Stockii vindiciae,* Burdigalae, 1642: une discussion s'est élevée récemment sur la valeur historique du principal document sur lequel il s'appuie. Parmi ses autres écrits, fort important pour la théologie spirituelle est son *Examen de la théologie mystique, qui fait voir la différence des lumières divines de celles qui ne le sont pas, et du vray, assuré et catholique chemin de la perfection de celuy qui est parsemé de dangers et infecté d'illusions, et qui montre qu'il n'est pas convenable de donner aux affections, passions, délectations et gousts spirituels, la conduite de l'âme, l'ostant à la raison et à la doctrine,* Paris, 1657, 2e éd. en 1664; le titre marque suffisamment le dessein de l'auteur. L'ouvrage évidemment, à l'époque du quiétisme et de l'hypermysticisme, était bien fait pour mettre en garde contre les excès et les illusions. Ses règles pratiques pour le choix du directeur et pour les rapports du directeur avec ses dirigés (en particulier les femmes) sont aujourd'hui encore dignes d'attention. Chéron admet bien la possibilité de grâces mystiques, mais il les range parmi les voies tout à fait extraordinaires de la perfection. Dans la pratique, il va jusqu'à exclure la mystique. Il blâme, à tort et très vivement, la langue obscure des mystiques, trouve partout chez eux contradiction, ne distingue pas suffisamment entre ce qui est essentiel et ce qui est accidentel, entre la vraie mystique et ses contrefaçons. Il tient par principe la contemplation pour un acte nécessaire et par conséquent sans mérite, et par suite le repos mystique en Dieu pour oisiveté et perte de temps. Il cherche à expliquer tout naturellement, comme des effets de la mélancolie, même les nuits obscures de saint Jean de la Croix. Il est en cela fortement influencé par ses idées philosophiques sur l'absolue simplicité de l'âme (aucune distinction entre l'âme et ses facultés, entre une faculté et les autres) et sur le caractère des passions, etc. Sans cesse il se réfère à un principe par lui faussement attribué à sainte Thérèse, suivant lequel l'union mystique est compatible avec le péché mortel. Chéron connaît les auteurs de son temps; outre sainte Thérèse et saint Jean de la Croix, il estime particulièrement Gerson et Jean de Jésus-Marie, O. C. D. Mais à l'occasion il les critique. Souvent il prend position contre son frère en religion, Jean de Saint-Samson, ou plutôt contre l'éditeur, Donatien de Saint-Nicolas (d'après l'édition de Paris, 1651). Des extraits de Chéron, avec quelques remarques particulières, ont été publiés par un franciscain de Bordeaux contre lequel Honoré de Sainte-Marie, O. C. D., publia en 1701 à Bordeaux sa *Dissertation apologétique.*

Archives manuscrites de l'ordre. — Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana,* t. I, p. 810-813 et 662. — *Mémoires de Trévoux,* juillet-août 1701, p. 81-84. — A. de Lantenay [= Louis Bertrand], *Mélanges de biographie et d'histoire,* Bordeaux, 1885, p. 315-344. Le P. Jean Chéron de l'ordre des Carmes. — Sur la controverse relative au scapulaire : L. Saltet, *Un faussaire bordelais en 1642, le prétendu Swanington, secrétaire de saint Simon Stock,* dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique,* Toulouse, 1911, p. 24-47 et 85-99. — Marie-Joseph du Sacré-Cœur, *Réponse à l'abbé Saltet* dans les *Études Carmélitaines,* 1911, p. 1-23 et 95-103. — Patrick de Saint-Joseph, *Le privilège du scapulaire, Défense du P. Chéron, ibid.,* 1912, p. 16-35. — H. Derksen, O. P., *M. Saltet a-t-il prouvé que le fragment de Pierre Swanington publié par le P. Chéron est un faux? Ibid.,* 1911, p. 306-342. — *La guide spirituelle* du P. Surin est une réponse à Chéron.

Johannes BRENNINGER, O. Carm.

1. CHÉRUBIN de CORREGGIO, capucin. — Né le 9 février 1636 à Mandnio di Correggio (Reggio Emilia), le P. Chérubin entra au noviciat de Capri le 31 mars 1658. Il s'adonna d'abord avec succès à la controverse et au ministère auprès des soldats du duc de Mirandola durant la campagne de Candie contre les Turcs (1669). Plus tard il se consacra à la direction des âmes dans les villes de Reggio Emilia et Modène, où se forma autour de lui un oratoire de gentilshommes. Il fut lecteur de théologie et, dans l'ancienne province de Lombardie, malgré sa faible santé, deux fois maître des novices et trois fois provincial (1685-88, 1691-94,

1697-1700). Homme d'une profonde humilité, d'une austère pauvreté et de grande oraison, il désira pendant toute sa vie la solitude contemplative des ermitages franciscains. Supérieur, il travailla à promouvoir partout les retraites annuelles et la pratique des vertus dont il donnait lui-même l'exemple. On lui attribue en particulier la consécration de sa province à l'Immaculée Conception (1679). Il mourut à Modène le 3 février 1728.

Le P. Chérubin composa plusieurs traités ascétiques et pratiques *sur la pauvreté séraphique,* qui tous sont conservés dans le manuscrit 8 E 55 de la bibliothèque municipale de Reggio Emilia. Le premier de ces traités pourtant pourrait être aussi du P. Jean-François de Udine. En 1706 il publia la traduction italienne de la *Retraite séraphique* du P. Joseph de Dreux sous le titre de *Solitudine serafica overo Esercizi Spirituali per un ritiramento di dieci giorni,* Piacenza, Leandro Bazachi, 328 pp. En 1711 également il écrivit dans la solitude de Fontevivo ses belles *Meditazioni per gli Esercitii Spirituali de' 10 giorni ad uso privato dei FF. Minori Cappuccini,* œuvre manuscrite qui a eu une large diffusion (exemplaire Reggio Emilia, bibl. municipale, ms Reg. F. 91). La fin dernière, les vœux de religion, l'amour et l'imitation de Jésus-Christ en sont les sujets; la vie de prière est le devoir principal.

Campione della Provincia dei Cappuccini di Lombardia, pp. 3-156. — *Annali dei Cappuccini di Lombardia composti dal P. Giovanni da Monticelli ed annotati dal P. Carlo da Finale,* vol. 4, p. 310-52. Ces deux manuscrits aux Archives des Capucins de Parma. — Biographie extraite des *Annali* dans Gabriele da Modigliana, *Leggendario Cappuccino,* t. 2, Venezia, 1768, p. 50-58.

Léopold DE EBERSBERG.

2. CHÉRUBIN DE NOCI, capucin de la province de Bari, † 1592. — Chérubin de Noci, dont la date de naissance est inconnue, entra à 15 ans chez les capucins. Il a eu dans l'ordre une influence considérable. Il a été provincial des Pouilles pendant six ans, et le premier commissaire de la province de Paris. Rentré en Italie, il mourut au couvent d'Acquaviva le 25 mars 1592. Religieux admirable et prédicateur de renom, grand propagateur de la pratique des Quarante Heures, il a écrit, avec un *De sacramentali confessione,* Naples, 1596, un ouvrage spirituel aujourd'hui introuvable, *Della passione del Signore e della necessità di meditarla,* Naples, 1598, édité sans nom d'auteur.

Bernardus a Bononia, *Bibliotheca scriptorum ordinis minorum S. Francisci capuccinorum,* Venetiis, 1747, p. 62. — Boverius, *Annales capuccin.,* t. 2, p. 481 (ad annum 1592). — Salvatore da Valenzano, *I capuccini nelle Puglie,* Bari, 1926, p. 236; *I capuccini di Puglia nel IV centenario dalla fondazione,* Bari, 1933, p. 77.

EMIDIO D'ASCOLI, O. M. CAP.

3. CHÉRUBIN DE SAINTE-THÉRÈSE. — Né à Parme (1689), le P. Chérubin de Sainte-Thérèse fit partie de la province de Lombardie des carmes déchaussés. En 1736, il publia à Venise, chez Baglioni, *Sainte Thérèse, maîtresse de vie spirituelle.* C'est une compilation, dont la méthode et l'arrangement sont indiqués par le sous-titre de l'œuvre : « Doctrine de la Sainte, exposée par ses propres paroles, dans le but d'enseigner les personnes qui se proposent de cheminer par la voie de l'esprit; divisée en trois livres d'après les trois états des commençants, des progressants et des parfaits ». Il a composé d'autres œuvres qui ne nous sont pas parvenues. Il mourut d'apoplexie, à Forli, le 9 janvier 1759, à l'âge de 70 ans.

Jean-François de Sainte-Marie-Madeleine, *Continuazione del Catalogo de' religiosi passati all' altra vita in... Lombardia,* 1769, p. 7. — Maximilien de Saint-Joseph, *Catalogus oder Register einiger Scribenten aus dem Carmeliter-Orden,* Munich, 1746, p. 189. — Barthélémy de Saint-Ange, *Collectio Script. Carm. Excalc.,* Savone, 1884, t. I, p. 140.

P. GABRIEL DE SAINTE-MARIE-MADELEINE, O. C. D.

4. CHÉRUBIN DE SPOLÈTE, O. F. M., 1414-1484. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. **Vie.** — Chérubin de Spolète naquit en 1414 à Négrepont, l'ancienne Eubée, de parents originaires de Spolète. De sa douzième à sa seizième année il fréquenta la classe d'un Frère Mineur dans sa ville natale. En 1430 il gagnait Spolète et en 1432 entrait chez les Frères Mineurs de l'Ombrie. Prédicateur, il céda au début à un goût exagéré pour les poètes et les orateurs profanes; il se procurait ainsi les applaudissements du monde mais produisait peu de fruit dans les âmes. Repris de son erreur par Jean Bonvisi de Lucques, il étudia un carême de saint Bernardin de Sienne, et, y ayant trouvé sa voie, composa ensuite ses sermons d'après ce modèle. Il prêcha dans les principales villes d'Italie, réveillant partout le sentiment religieux assoupi et opérant d'admirables conversions. Apôtre très zélé de la Sainte Eucharistie au XVe siècle, Chérubin fut le grand propagateur, non le fondateur, comme d'aucuns l'ont affirmé, des Compagnies du Saint-Sacrement; il répandit dans toute l'Italie la pieuse pratique de porter solennellement le Viatique aux malades. Calixte III, le 12 mai 1457, le nomma prédicateur de la croisade contre les Turcs et Sixte IV, le 19 novembre 1473, l'institua prédicateur apostolique, lui donnant en même temps la faculté de prendre dans sa famille religieuse quatre compagnons et de prêcher librement partout. Élu définiteur en 1484, au chapitre général de l'Alverne, Chérubin mourut à Sainte-Marie-des-Anges, près d'Assise, le 4 août 1484. Son nom figure dans le Martyrologe Franciscain, avec le titre de Bienheureux.

2. **Œuvres.** — Vu le manque de travail critique sur Chérubin de Spolète, les auteurs qui ont voulu déterminer ses œuvres ont fait de grandes confusions. La critique moderne a fini par lui reconnaître seulement la paternité des *Sermones Quadragesimales.* Chérubin a cependant composé d'autres ouvrages. Pour la liste que j'en dresse ici je me base sur les conclusions de mon étude sur Chérubin de Spolète, que j'espère publier prochainement. Les *Sermones Quadragesimales* (Venetiis, 1502) constituent l'œuvre principale de Chérubin et ont été édités par Séraphin de Mantoue. Les écrits : *Regola della vita spirituale* et *Regola della vita matrimoniale* (1re éd., Firenze, 1477) sont certainement de Chérubin de Spolète et non de Chérubin de Sienne, dont l'existence même est problématique. Notre auteur a aussi écrit : *Conforto spirituale de' caminanti a porto di salute. — Regola del viver nel stato virginale e contemplativo. — Regola e modo del vivere nel stato viduale. — Versi devotissimi de*

l'a(n)i(m)a inamorata in miser Jesu (Christ)o. Venezia, 1505. Nous devons en outre mentionner quelques ouvrages inédits, tels que : *Tractatus de cura filiorum* (Bibl. comm. de Terni, cod. ms., n° 43, ff. 220 v°-232 r°); *Tractatus de temptationibus, pro personis religiosis et devotis* (Bibl. comm. d'Assise, cod. ms., n° 443, ff. 136 r°-146 v°); *Tractatus de obedientia* (Bibl. comm. d'Assise, cod. c., ff. 127 v°-135 v°).

Parmi les ouvrages de Chérubin, la *Regola della vita spirituale* est celui qui intéresse le plus la spiritualité. Écrite avant 1464, cette œuvre fut éditée au moins 32 fois, et la dernière fois par François Zambrini (Imola, 1878). La *Regola della vita spirituale,* avec la *Regola della vita matrimoniale,* figurent parmi les textes classiques de la langue italienne, indiqués par le dictionnaire de la Crusca. Dans la *Regola della vita spirituale,* Chérubin entend donner quelques règles, tirées, dit-il, de l'Écriture sainte et utiles à tous. Ces règles sont au nombre de sept, et concernent les pensées, les affections, les paroles, les œuvres, les conversations, l'oraison et la pureté de conscience. L'œuvre se termine par une recommandation au lecteur de suivre religieusement ces règles.

Gesamtkatalog der Wiegendrucke..., n°s 6593-6613 (au mot Cherubino da Siena). — L. Iacobilli, *Vite de' Santi e Beati dell' Umbria*, Foligno, 1656, t. 2, p. 80-83; *Bibliotheca Umbriae*, Fulginiae, 1658, p. 87-88. — Marco da Lisbona, *Delle Croniche de' Frati Minori*, Venezia, 1612, part. 3, l. 7, ff. 214 v.-215 v. — H. Sbaralea, *Supplementum et castigatio ad Scriptores Trium Ordinum Minorum*, Romae, 1908, t. I, p. 201-203. — L. Wadding, *Annales Minorum*, Quaracchi, 1933, t. 14, p. 426-430.

Raffaele Piergrossi, O. F. M.

CHESNOIS (Antoine), dominicain. — Né à Paris en 1620, le Père Chesnois fait profession au couvent de la rue Saint-Honoré, étudie la philosophie et la théologie à l'Université de Toulouse selon la coutume de son couvent parisien, puis revient à Paris pour se consacrer tout entier à la direction spirituelle. Il fut prieur à Paris, Blainville, Toul, Rouen, et longtemps supérieur de la maison d'Abbeville qu'il avait fondée. Il mourut à Dieppe en réputation de sainteté, le 5 novembre 1685, et fut enterré au couvent des dominicains de Rouen, en terre normande où il avait beaucoup prêché dans les campagnes comme dans les villes.

Prédicateur et directeur de conscience, le Père Chesnois s'exprimait en un langage très réaliste. Son style alerte ne mérite pas les dédains qu'on lui a prodigués de son vivant et depuis : il entrait dans des détails concrets, qui ne plaisaient point à certains prud'hommes, mais convenaient aux saintes âmes tout comme aux auditoires ruraux. Grand zélateur de la dévotion du Rosaire, Chesnois se tenait en matière de piété aux idées moyennes de ses confrères. Moins partisan du pur amour que Piny, il parle cependant volontiers d'abandon à Dieu.

Comme quelques auteurs d'alors, il entend borner la théologie spirituelle à la théologie de la *grâce sanctifiante*. La spiritualité de Chesnois, saine, pratique, vivante, se trouve plus complètement exposée dans son premier livre : *Idée du christianisme ou conduite de la grâce sanctifiante de Jésus-Christ donnée à une âme chrétienne par un serviteur de Dieu,* Rouen, 1672. Ce titre général *Idée du christianisme* a encore été donné à deux autres tomes : *Le chrétien disciple des maximes de Jésus,* Rouen, 1681, et *Le chrétien imitateur des actions de Jésus,* Rouen, 1684; lesquels en réalité ne font que reprendre les derniers chapitres du *Petit Père spirituel* publié par Chesnois en 1675. Tout le système tient donc en réalité dans l'ouvrage paru en 1672. C'est avec exactitude que celui-ci est intitulé : *Conduite de la grâce sanctifiante*. Il explique en 616 pages in-16 que la vie chrétienne, résidant dans la grâce de Jésus-Christ, consiste à s'y disposer. L'ouvrage destiné d'abord à une dame dirigée par l'auteur a été publié ensuite pour l'usage des autres personnes aspirant à la perfection. Dès *l'avertissement* on lit : « N'y envisagez point la consolation mais l'obéissance; ne vous inquiétez pas du peu de souvenirs ». La vie divine en nous est affaire de grâce invisible beaucoup plus que de grâce consciente. » L'auteur définit lui-même son œuvre : « C'est une théologie spirituelle qui n'a que l'exercice pour fin, la grâce pour fond, la foi et l'écriture sainte pour règle et le juste partage pour méthode. » Il ne s'agit point de n'importe quelle grâce à propos de laquelle on ferait rebondir les querelles bruyantes du jansénisme : « Ames délicates, précise Chesnois, ne vous effrayez pas de ce mot de grâce. Ce n'est point de la grâce actuelle suffisante ou efficace qui a fait tant de disputes dans ces derniers temps que l'on traite, mais de la sanctifiante et habituelle qui doit être le sujet de notre occupation continue. » La grâce sanctifiante, seule, « donne la vie à nos âmes », p. 5. Il a remarqué, p. 16 : « qu'il y avait peu de personnes qui faisaient réflexion sur cette divine grâce qui est la racine de toutes les autres pratiques chrétiennes; que tous les fidèles se devraient appliquer à suivre ses secrètes impressions... » Il a donc cru prendre au mieux les intérêts de l'âme dévote en la menant « tout d'un coup à la source des faveurs ».

Sans plus tarder, le P. Chesnois procède par *avis* successifs sur ce qu'il faut aimer, espérer, craindre, éviter. Il ne suffit point d'éviter l'enfer, il faut progresser vers Dieu : et c'est la seconde partie de son volume. Le chrétien a envers Jésus des obligations d'adoration, de foi et d'amour. Il doit se tenir attaché à la communion des saints. Envers la Sainte Vierge il a des devoirs d'enfant : honneur, obéissance, service, p. 72-74. Il a des devoirs de client envers les anges, p. 74 : « Vous êtes obligé de rendre aux anges les devoirs de client comme à vos directeurs : ils sont plus élevés que vous en nature, en grâce et en gloire, plus innocents en leur conduite et très officieux en leurs ministères... » Vous leur devez : 1° le respect pour leur dignité, 2° l'imitation pour leur innocence, 3° et la reconnaisance pour leurs bons offices. O qu'ils sont justement dus! » Plus touchante encore est la peinture des devoirs que la conscience chrétienne doit aux saints, p. 76 : « Vous êtes obligée de rendre aux saints du ciel les devoirs de frères, comme à vos aînés; ils le sont certainement en la vie de la grâce en laquelle ils sont régénérés et en la vie de la gloire où ils sont entrés avant vous : nous sommes les enfants des saints, disait Tobie à ses parents, *Tobie* 2, 18. C'est bien plus que d'en être les frères; quel avantage d'avoir des frères en si grand nombre, en une si haute fortune et si bien nés! Vous leur devez : 1° l'honneur pour leur grandeur, 2° l'amitié pour leur charité, 3° et la confiance pour leur crédit. Il n'y a pas de cadet qui ne rende ces devoirs à son aîné; je vous prie qu'il n'y ait point de saints au ciel, à qui vous ne les rendiez.. » Aux âmes du purgatoire nous

devons compassion, congratulation et secours; aux supérieurs : honneur, obéissance, tribut; aux égaux : charité, justice, bienséance; aux enfants : éducation et correction; aux domestiques : rétribution; à notre corps : respect, entretien, conduite; à notre âme : estime, compassion, salut.

Mais tous ces exercices ne constituent encore qu'une manœuvre préparatoire. La *conversion* complète à la vie de la grâce demeure au delà. S'y adonner n'est pas affaire passive comme le voudrait un trop court quiétisme. L'âme chrétienne, certes, doit s'abandonner aux « sacrées inclinations » de la grâce sanctifiante, mais c'est, p. 136 : « avec solidité, avec liberté et avec assiduité ». Ce degré de vie chrétienne, qui n'est plus le simple exercice, ne se résoud pas non plus en pur renoncement. Qu'elle soit miraculeuse, infuse ou délibérée, la conversion est activité. La vie criminelle fait désormais horreur à la réflexion qui convertit. Cette même active réflexion juge l'existence naturelle : faible, fragile, inutile, brève. La réflexion, toujours l'active réflexion ! montre, en comparaison, l'excellence de la vie de la grâce : don de Dieu, semence de Dieu, vie de Dieu. La conversion qui est essentiellement une réflexion doit aussi être baignée d'affectivité en cette matière de grâce : honte, douleur, crainte du péché; par-dessus tout, sentiment d'amour, de joie, de reconnaissance. Mais la conversion intellectuelle du chrétien à la vie de la grâce ne doit pas seulement être *affective* : elle n'existe qu'à la condition d'être *effective*.

Il y faut un *directeur* de conscience et ce n'est point une petite affaire, p. 199. La méthode est nécessaire en la direction, méthode qui, pour conduire l'âme avec sagesse, doit être « réglée, respectueuse et modérée ». « Réglée en son ordre », la direction spirituelle doit conduire le pénitent selon les trois étapes fondamentales : purgative, illuminative, unitive. « Respectueuse dans ses confidences », p. 200, elle se fera « dans des paroles toujours sérieuses, dans des postures dévotes et à genoux, dans les lieux sacrés et aux confessionnaux seulement; que toutes ces causeries et discours dans les églises sous prétexte de direction sont peu religieux, que ces entretiens privés dans les maisons sont dangereux et que ces familiarités réciproques de paroles et autres façons de faire sont pernicieuses » ! « Modérée en sa fréquence », p. 201, la direction spirituelle ne doit avoir lieu qu'en cas de nécessité. Il est vrai que, pour le Père Chesnois, cette nécessité revient assez souvent : « Hors les choses extraordinaires, il serait assez, lorsqu'on le peut, de lui parler [au directeur] une fois la semaine quand il est présent, de lui écrire une fois le mois quand il est absent, et de vous contenter d'une bonne conduite en laquelle il vous aurait formé durant sa vie quand il est mort » ; sans oublier, dans ce dernier cas, de lui trouver un digne successeur.

Les premiers indices de la conversion sont l'application à l'oraison, la retraite d'avec le prochain, le retranchement des superfluités de la vie; mais plus encore la grâce habituelle sanctifiante manifestera sa vigueur comme grâce de *persévérance*. Pour s'assurer de la présence permanente de cette grâce, l'âme dévote dispose de la prière, des sacrements et des vertus. Bien plus, pour croître en la grâce sanctifiante, il convient de se prêter à ses trois éminentes propriétés : elle est spirituelle, surnaturelle, chrétienne.

Donc : voir Dieu en toute créature, toujours imiter Jésus, multiplier les actes vertueux, mourir au monde, recourir aux communions sacramentelles, spirituelles, intentionnelles. Chesnois est favorable à la fréquente communion, p. 409 : « Si vous ne communiez pas tous les jours sacramentalement, ou plusieurs fois la semaine, communiez au moins les dimanches. » La communication de la grâce sera : plénitude, fécondité, nourriture. La subsistance de la sainte Trinité formera la beauté de la vie de la grâce en nos âmes. Nous jouirons des attributs de la Trinité, participerons à ses actions. Dans notre conformité à la volonté divine, le « génie de la grâce » produira joie, humble douceur, vigueur.

La fin du livre, p. 494-616 est consacrée à des considérations pratiques : intérêt des oraisons jaculatoires, rôle de la mortification, nécessité surtout du *règlement* intérieur des exercices : dans le jour, le mois et l'année. Chaque jour l'âme qui tend à une réelle perfection récitera le bréviaire ou au moins l'office de la Sainte Vierge, s'astreindra à la visite au Saint-Sacrement et au chapelet, p. 544-545. Pendant la messe il n'y a pas lieu de suivre les prières du prêtre; mieux vaudra méditer librement pour se préparer à une communion au moins spirituelle, p. 562-563. Tous les jours; lecture spirituelle, p. 571; exercices de la réconciliation avec Dieu, p. 577, et de « la confidence de l'intérieur avec Jésus, » p. 579. Chaque semaine : une confession, p. 587. Le colloque de la communion sacramentelle se termine en demandant à Jésus « le baiser du départ », p. 594.

Chesnois ne devait pas tarder à faire paraître : *Le Petit missionnaire de la campagne chrétienne. Instruction chrétienne pour les peuples de la campagne. Divisée en : la campagne innocente, la campagne savante, la campagne spirituelle. Par un serviteur de Dieu...* Caen, Jouanne, 1673. L'ouvrage ne contient que *la campagne innocente*. *La campagne savante* et *la campagne spirituelle* n'ont pas vu le jour. Entre autres buts, l'écrivain s'est proposé d'être utile, p. 9, « aux curés et prêtres qui en ont prié l'auteur, aussi bien qu'aux autres, pour en faire des missions continuelles au peuple de leurs paroisses, le leur expliquant mot à mot dans leurs prônes et catéchismes, cependant qu'ils l'auront dans les mains ». De la page 16 à la page 68 : « Modèle d'un parfait missionnaire en la personne de saint Paul ». Le « missionnaire » qui imite saint Paul insiste sur les péchés qui se commettent à la campagne. La campagne que peint le Père Chesnois a grand besoin de récupérer son innocence. L'ivrognerie y est très généralisée.

Bientôt le « *serviteur de Dieu* » publie, en 1675, à Rouen : *Le Petit Père spirituel du chrétien ou conférences spirituelles sur la solide dévotion chrétienne divisées en ces trois parties : le chrétien spirituel, le chrétien intérieur, le chrétien fidèle*. Les premiers chapitres sont consacrés au détachement, les derniers à l'imitation de Jésus-Christ. A Rouen encore, en 1683, notre moraliste infatigable propose au public un opuscule : *De l'intérieur des actions ordinaires*. Il compila aussi des règlements de tertiaires dominicains, un bullaire de son ordre, une *Instruction chrétienne pour les confrères du Saint-Rosaire*, un manuel pour la confrérie du Saint Nom de Jésus, un office de la Sainte Vierge. Il avait lui-même écrit de sa main, sur trois cahiers, le texte de lettres de direction qu'il avait adressées à diverses personnes de piété; ces recueils ont été longtemps conservés dans la bibliothèque du couvent de la rue Saint-Honoré.

Quétif-Echard, *Scriptores sacri Ordinis Praedicat.*, t. 2, 1721, p. 703-704 — Richard, *Dictionnaire universel... (Bibliothèque sacrée)* — Mortier, *Histoire des maîtres généraux de l'ordre de Saint-Dominique*, t. 7, Paris, 1914, p. 257-258.

M.-Maxime Gorce.

CHEVALIER (Jules), 1824-1907. Fondateur de la Société des Missionnaires du Sacré-Cœur de ésus (1854), et de la Congrégation des Filles de Notre-Dame du Sacré-Cœur (1883). — 1. *Vie et œuvres.* — . *Doctrine.*

1. Vie et Œuvres. — Né à Richelieu (Indre-et-Loire), le 15 mars 1824, Jules Chevalier fit ses études au grand séminaire de Bourges, et c'est dans le diocèse de Bourges que s'écoula toute sa vie sacerdotale. Il était vicaire à Issoudun, lorsqu'en 1854 il fonda les missionnaires du Sacré-Cœur de Jésus, dont le développement devait être si rapide (plus de 2.000 religieux en 1938). En 1872 il fut nommé curé-archiprêtre d'Issoudun et le resta jusqu'à sa mort. La basilique, construite par lui, allait devenir un des centres les plus florissants de la dévotion au Sacré-Cœur. En 1883, avec l'aide énergique de la M. Marie-Louise Hartzer, il fondait la congrégation des Filles de Notre-Dame du Sacré-Cœur, de but missionnaire elle aussi. Il est mort à Issoudun, en odeur de sainteté, le 21 octobre 1907.

Le Sacré-Cœur fait l'objet de tous les ouvrages du P. Chevalier, et la dévotion au Sacré-Cœur est au centre de sa spiritualité. Ses deux œuvres principales sont : *Le Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 1900 et *Notre-Dame du Sacré-Cœur de Jésus, d'après l'Écriture Sainte, les Saints Pères et la Théologie*, Paris, 1895. Ces deux œuvres constituent, en deux volumes séparés, la quatrième édition d'un ouvrage traitant de la dévotion de Notre-Dame du Sacré-Cœur, qui parut d'abord en 1862 sous le titre de *Notre-Dame du Sacré-Cœur*, ensuite en 1868, sous le titre de *Notre-Dame du Sacré-Cœur mieux connue*. Les deux ouvrages ont été réimprimés plusieurs fois. En 1883 fut imprimé à Rome sous le regard et avec la permission du Maître du Sacré Palais un très fort volume sous ce titre : *Le Sacré-Cœur de Jésus dans ses rapports avec Marie, étudié au point de vue de la Théologie et de la Science moderne, ou Notre-Dame du Sacré-Cœur*. Ce volume, dédié à Sa Sainteté Léon XIII, a été l'occasion, le 22 septembre 1884, d'un bref très élogieux pour l'auteur.

Le P. Chevalier a publié aussi d'autres ouvrages de piété : *Manuel de la dévotion et de l'Association de Notre-Dame du Sacré-Cœur*, Issoudun, 1887; *L'École du Sacré-Cœur ou Leçons de Perfection*, Issoudun, 1892; *Méditations pour tous les jours de l'année selon l'esprit du Sacré-Cœur*, Issoudun, 1893; *Le Sacré-Cœur et le Ciel*, Paris, 1896; *Histoire religieuse d'Issoudun*, Issoudun, 1899; *La Retraite de huit jours d'après la doctrine et la méthode de saint Ignace*, Issoudun, 1904. Mentionnons encore les *Constitutions* des deux congrégations qu'il a fondées, dans lesquelles il propose surtout l'imitation des vertus du Sacré-Cœur comme l'esprit propre de ces deux familles religieuses.

Le P. Chevalier a été au XIXe siècle un des principaux propagateurs de la dévotion au Sacré-Cœur. Il avait pris, comme mot d'ordre de toute sa vie, la parole que Pie IX lui avait adressée dans une audience en 1860 : « L'Église et la société n'ont d'espoir que dans le Cœur de Jésus ; c'est lui qui guérira tous nos maux. Prêchez partout sa dévotion : elle doit être le salut du monde » (*Le Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 1900, p. 243). Il n'a pas été sans influence sur la consécration de l'Église et du genre humain au Sacré-Cœur faite par Pie IX en 1875.

2. Doctrine. — Puisée dans les écrits mêmes de sainte Marguerite-Marie, la doctrine du P. Chevalier sur la dévotion au Sacré-Cœur est la doctrine commune. Mais ce qui lui revient en propre, c'est d'avoir uni de façon très intime la dévotion à Marie avec la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, c'est d'avoir le premier fait connaître et honorer Marie sous le titre de Notre-Dame du Sacré-Cœur. La nouvelle dévotion n'est fondée sur aucune apparition ou révélation nouvelle : appuyée sur la théologie, elle veut marquer d'un titre spécial et dans ses relations avec le Sacré-Cœur le rôle de Médiatrice que l'Église accorde à la Très Sainte Vierge dans le mouvement actuel vers le Sacré-Cœur de Jésus ; ou, comme le dit très justement le P. Chevalier : « par Elle et avec Elle nous glorifierons le Cœur de Jésus et nous propagerons son culte et son amour : nous irons au Cœur de Jésus par Marie ».

Autrement dit, en honorant Notre-Dame du Sacré-Cœur :

1) nous remercions Dieu d'avoir choisi Marie entre toutes les créatures pour former dans son sein et de sa plus pure substance le cœur adorable de Jésus;

2) nous honorons plus particulièrement les sentiments d'amour, d'obéissance et de respect filial que Jésus a nourris dans son cœur pour sa très sainte Mère;

3) nous conjurons cette Vierge Sainte de nous conduire elle-même au Cœur Sacré de son Fils, de nous ouvrir les trésors de grâces qu'il renferme, de nous y faire puiser plus abondamment;

4) nous réparons avec Marie et par elle les outrages reçus par le Sacré-Cœur de Jésus ; nous le consolons dans ses tristesses et ses amertumes par une vie plus édifiante;

5) nous confions à Marie pour qu'elle le recommande au Sacré-Cœur de Jésus le succès de toutes les affaires difficiles ou désespérées tant dans l'ordre spirituel que dans l'ordre temporel.

D'un mot, le titre nouveau donné à Marie résume toutes les relations d'amour qui existent entre la Sainte Vierge et le Cœur de son Divin Fils. Ce titre est donc parfaitement légitime (Cf. Mgr Pie, *Homélie prononcée dans la solennité du couronnement de Notre-Dame du Sacré-Cœur à Issoudun, 8 septembre 1869*, dans *Œuvres*, Paris, 1887, t. 6, p. 443-460). Tous les papes depuis Pie IX ont enrichi de faveurs la basilique d'Issoudun et l'archiconfrérie de Notre-Dame du Sacré-Cœur. Pie IX a voulu y adhérer lui-même, et son billet d'admission, conservé précieusement dans les archives des Missionnaires du Sacré-Cœur, porte, au-dessous de l'image de Notre-Dame du Sacré-Cœur, cette signature autographe : « Pius IX qui desiderat amare Beatam Mariam Virginem ». Pie XI, en 1925, a accordé aux Missionnaires du Sacré-Cœur et à l'Archiconfrérie de Notre-Dame du Sacré-Cœur, dont le centre est à Rome, un Office et une Messe propres en l'honneur de Notre-Dame du Sacré-Cœur. Plusieurs

diocèses, entre autres celui de Bourges, ont obtenu les mêmes Office et Messe.

Aussi ce n'est point la dévotion, ni le titre, explicitement et constamment approuvés par l'Église, qui sont atteints par les décrets du Saint-Office du 14 avril 1875 et du 3 avril 1895; il y est seulement prescrit de ne point exposer à la vénération des fidèles une forme particulière d'image, celle de la statue primitive (représentant « la Sainte Vierge debout les mains étendues et l'Enfant Jésus également debout devant ses genoux »), sauf là où les évêques ont jugé opportun de la laisser, comme à Issoudun.

C. Piperon, *Le T. R. P. Jules Chevalier*, Paris, 1912. Cet ouvrage a été traduit en allemand par le R. P. J. Mieder, Hiltrup, 1913. — C. Keulers, *Jules Chevalier : een Levensbeeld*, Tilburg, 1934. — K. Schneider, *Wege Gottes : P. Julius Chevalier*, Düsseldorf, 1929. — F. et L. Hartzer, *La Révérende Mère Marie-Louise Hartzer, fondatrice des Filles de Notre-Dame du Sacré Cœur*, Paris, 1913. — Voir aussi les *Annales de Notre-Dame du Sacré Cœur*, dont la publication a commencé en 1866 à Issoudun, et qui paraissent actuellement aussi en Belgique, Hollande, Allemagne, Autriche, Italie, Espagne, Irlande, Canada et Australie.

Louis DESPRESSE, m. S. C.

CHEVALLIER (LÉOPOLD), 1846-1891, théologien. — Né à Malzéville (Meurthe-et-Moselle), en 1846, ordonné prêtre en 1871, vicaire à Saint-Léon-IX de Nancy, puis professeur de philosophie (1874) et de dogme (1883) au grand séminaire de Nancy, le chanoine L. Chevallier est connu par sa thèse de doctorat en théologie, soutenue à Lille en 1883 : *De scientia regiminis animarum supernaturalis*, 251 p. in-8°, Nancy, 1888.

Cette thèse est la seconde partie d'un travail d'ensemble qui aurait compris trois volumes, répartis d'après les principes qui doivent servir de règles dans la direction des âmes : les uns empruntés à la philosophie et à l'ordre de la nature, d'autres à la théologie et à l'ordre de la grâce, d'autres enfin, concernant les dons extraordinaires et régissant le monde préternaturel et miraculeux.

Des deux premières parties, rédigées en latin, la seconde seule a été publiée. Elle renferme quatre divisions : 1° Eléments constitutifs de notre vie surnaturelle, la même dans son fond que la vie bienheureuse qui nous est réservée au ciel. 2° La production de la vie surnaturelle (surtout baptême et dispositions nécessaires chez les adultes). 3° Éducation de l'homme surnaturel : suite d'observations fines et saisies sur le vif, impossibles à résumer. 4° Des divers états de la vie chrétienne : vie active, vie contemplative et vie mixte, état de perfection et état de la vie commune, état ecclésiastique et état laïque.

« Cette thèse est vraiment un livre de doctrine On avance, en s'appuyant, à chaque pas, sur les principes de la plus saine théologie et sans perdre un seul instant de vue les maîtres de la science sacrée, saint Thomas d'Aquin, Suarez, Alvarez de Paz, saint François de Sales, Le Gaudier, Rodriguez, etc... » Vacant, dans la *Semaine religieuse de la Lorraine*, Nancy, 1888, p. 680.

On lui a reproché l'opinion empruntée au P. Perrone « d'après laquelle chez les infidèles de bonne foi les enfants pourraient être sauvés sans le baptême. Elle est, croyons-nous, sans fondement et contraire à l'enseignement commun des docteurs ». E. Portalié, dans *Etudes*, t. 47, p. 162.

Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e éd., t. 5, col. 1865. — E. Mangenot, *M. Léopold Chevallier*, dans *Semaine religieuse historique et littéraire de la Lorraine*, 1891, p. 670-679. — *M. Léopold Chevallier, docteur de la faculté de théologie de Lille, ibid.*, 1888, p. 606-607 (extrait de la *Vraie France* de Lille). — J.-M.-A. Vacant, compte rendu du *De scientia regiminis animarum, ibid.*, 1888, p. 678-680. — E. Portalié, compte rendu de ce même ouvrage, dans *Etudes*, t. 47 (1889), p. 161-162.

Léon MARCHAL.

CHEVASSU (JOSEPH), 1674-1752. — Né à Saint-Claude en 1674, Chevassu fit ses études au séminaire Saint-Irénée de Lyon, fut ordonné prêtre en 1698 et nommé curé de la paroisse des Rousses (diocèse de Saint-Claude); il y exerça son ministère pendant 42 ans (1701-1743). Il mourut dans sa ville natale en 1752. Pasteur zélé, il voulut faire profiter ses confrères, surtout les plus jeunes, de son expérience et de son travail. Il publia un *Catéchisme paroissial*, Lyon, 1726, in-12°, avec des sujets de méditation; puis des *Méditations ecclésiastiques, tirées des épîtres et évangiles qui se lisent à la sainte messe tous les jours et les principales fêtes de l'année*, Lyon, 1737, 4 vol. in-12°, 5 vol., 1743, 1745; Besançon, 1820; Lyon-Paris, 6 vol., 1824; 5 vol., 1844, 1853; Besançon-Paris, 3 vol. in-8°, 1850. Suivirent, pendant la retraite de Chevassu, un *Abrégé du rituel romain, avec des instructions sur les sacrements*, des *Méditations chrétiennes, avec une pratique de piété*, des *Méditations sur la Passion*, Lyon, 1746; des *Méditations sur les vérités chrétiennes et ecclésiastiques...*, 5 vol., Lyon, 1751, 1764; 6 vol., 1781 : c'est la fusion des *Méditations ecclésiastiques* et des *Méditations chrétiennes*. Le plus répandu de ses ouvrages est *Prônes pour tous les dimanches de l'année, avec une méthode pour les faire servir à un dessein de mission*, plus connu encore sous le titre : *Le Missionnaire paroissial*, Lyon, 4 vol. in-12°, 1753; Saint-Brieuc, 1804, 1844; Avignon, 1819; Paris-Chalon-sur-Saône, 1852; ces *Prônes* furent reproduits dans Migne, *Orateurs chrétiens*, t. 94, p. 1834.

Chevassu, dans ses *Méditations* et ses *Prônes*, n'a qu'un but : aider les prêtres à pratiquer l'Évangile dans leur vie, au jour la journée, et à le mettre à la portée des fidèles; une érudition sobre et de bon aloi, du jugement, la connaissance pratique du maniement d'une paroisse, lui permettent d'imposer ses solutions de cas de morale professionnelle. Sec, plutôt strict mais sans étroitesse, Chevassu a été utile et longtemps apprécié.

Mémoires de Trévoux, avril 1746, p. 748-750. — A. Albert et J.-F. De Court, *Dictionnaire portatif des prédicateurs français*, Lyon (Bruysset), 1757, p. 396-401. — J.-R. Joly, *Histoire de la prédication*, Amsterdam-Paris, 1767, p. 519-523. — Ch.-Y. Cousin, *Dictionnaire des prédicateurs français*, Paris-Lyon, 1824, p. 75-76.

André RAYEZ.

CHEVELURE. — Les usages en matière de chevelure ont considérablement varié suivant les pays, les races, les modes et les classes sociales, comme on pourra le voir en consultant les articles de dictionnaires d'archéologie indiqués dans la biblio-

graphie. L'histoire de la tonsure cléricale elle-même, de son origine, de ses différentes formes, est assez compliquée. Laissant de côté tout ce qui ne se rapporte qu'à l'archéologie, nous nous bornerons à envisager ici certains aspects ascétiques, soit du port de la chevelure, soit de certaines occasions de se faire tondre pour divers motifs religieux.

D'abord il y a une classe d'ascètes qui s'est spécialement distinguée dans les premiers siècles du christianisme et au moyen âge par son apparence hirsute, celle des ermites. Il y eut, en Syrie, des solitaires sur la tête desquels, à l'exemple des Nazaréens et de saint Jacques le Mineur, le fer du rasoir ou des ciseaux ne passa jamais. La chevelure de l'ermite Théodose, dont parle Théodoret, descendait jusqu'à ses reins, et pareillement celle de son contemporain, Romain (*Relig. hist.*, 10, 11, PG., 82, 1389-1394). Saint Hilarion se faisait couper les cheveux une fois l'an, à Pâques (S. Jérôme, *Vita*, 10). Ermites et reclus du moyen âge se faisaient aussi remarquer par leur chevelure abondante et inculte (L. Gougaud, *Ermites et reclus*, p. 21, 93). Les recluses de l'*Ancren Riwle* se faisaient tondre quatre fois par an (éd. J. Morton, 1853, p. 422-423).

Le passage de l'enfance à l'adolescence était marqué par la coupe des cheveux, qui était souvent accompagnée de prières. Sacramentaires et *Ordines Romani* nous ont conservé de très nombreux exemples d'oraisons *ad capillaturam incidendam* (*Sacramentaire grégorien*, PL., 78, 233; M. Andrieu, *Les Ordines Romani du haut moyen âge*, Louvain, 1931, t. I, v. à la table, au mot *Capillatura*; A. Franz, *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*, Freiburg i. Br., 1909, t. I, p. 245-252).

Le fait de se laisser couper les cheveux par un ancien équivalait à une sorte de mise en tutelle. Il y a dans l'*Historia Brittonum* de Nennius un texte significatif à cet égard (39, éd. Mommsen : MGH, *Auct. antiq.*, t. 13, p. 180-181). Par dévotion pour un saint sous le patronage duquel il se plaçait, un moine irlandais se faisait volontiers appeler, par analogie, le « tondu » de ce saint : Maelbrigte (tondu de Brigide), Maelchiaran (tondu de Ciaran), *Calvus Patricii*, etc.

A leur entrée en religion, les religieux des deux sexes étaient tondus. Pour les vierges et les veuves d'Égypte et de Syrie vivant en communauté, nous avons le témoignage explicite de saint Jérôme : « Moris est in Aegypti et Syriae monasteriis, ut tam virgo quam vidua, quae Deo se voverint et saeculo renuntiantes omnes delicias saeculi conculcarint, crinem monasteriorum matribus offerant desecandum non intecto postea contra Apostoli voluntatem incessurae capite sed ligato pariter et velato » (*Epist.* 147, 5). Le voile remplaçait la chevelure sacrifiée. Au contraire, aux chrétiennes qui restaient dans le siècle il était interdit de porter les cheveux courts, même pour un motif ascétique, sous peine de se voir écartées de la participation aux saints mystères et expulsées de l'église (Concile de Ganges, cn. 17; *Code théod.*, XVI, tit. II, 27). Les vierges vivant dans le monde gardaient aussi leur chevelure, à l'époque de saint Ambroise; elles n'en étaient privées qu'au temps de leur pénitence, si elles venaient à faillir : « Amputentur crines, qui per vanam gloriam occasionem luxuriae praestiterunt » (*De lapsu virginis consecratae*, VIII, 35, PL., 16, 394).

En général, le même rite d'initiation se pratiquait dans les monastères de femmes dans les régions occidentales durant le haut moyen âge. Les textes tendant à démontrer le contraire cités par Haeften (*Disquisitiones monasticae*, Antverpiae, 1644, p. 538-539) sont, en effet, loin d'être probants.

Si quelques textes permettent de supposer que les moniales gardaient leurs cheveux (Saint Augustin, *Épist. 211*, n° 10, PL., 33, 961; Grégoire de Tours, *Hist. Francor.*, l. X, p. 15 et 16; *Capitale Francorum*, MGH., *Leges*, scr. II, t. I, p. 26), nous avons un texte du VIIe siècle tout à fait explicite sur l'entrée en religion de sainte Gertrude. Lorque Gertrude († 659) se présenta au monastère de Nivelles, « mater... ferrum tonsoris arripuit et capillos sanctae puellae ad instar coronae abscisit » (*Vita Geretrudis*, 2, éd. Krusch, MGH, *Scr. rer. Merov.*, t. II, p. 456).

En ce qui concerne les clercs, on trouve fréquemment dans les conciles anciens des prescriptions leur recommandant de porter les cheveux courts et leur interdisant de soigner leur chevelure (v. g. Agde, 506, cn. 20; Barcelone, 540, cn. 3; Braga, 563, cn. 11; Tolède IV, 633, cn. 40; Neuching, 772, cn. 18).

Nous n'avons pas besoin de rappeler l'insistance avec laquelle certains Pères de l'Église ont recommandé la modestie de la coiffure féminine et condamné les modes extravagantes, les cheveux teints, « qui reflètent et présagent les flammes de l'enfer », et les faux cheveux. Si une tête portant perruque s'incline sous la main du prêtre pour recevoir sa bénédiction, à qui va la bénédiction? « Non pas à la femme qui use d'un tel artifice, remarque Clément d'Alexandrie, mais aux cheveux étrangers et à la tête qui les a fournis » (*Paedag.*, III, 11, PG., 8, 637. — Voir Tertullien, *De cultu feminarum*, II, 6, PL., 1, 1436; Cyprien, *De habitu virginis*, 16, PL., 4, 468; *De lapsis*, 6, *ibid.*, col. 483; Jérôme, *Epist. 107*, 5).

Certains conciles francs exigent que les pénitents se coupent les cheveux (v. g. Agde, 506, cn 15). Plus tard, des conciles interviendront, et quelquefois avec vigueur, pour obliger les laïques à ne point porter les cheveux longs et à les couper, comme il convient à un chrétien (v. g. Rouen, 1096, cn. 6, qui menace les récalcitrants de leur interdire l'entrée de l'église et de les priver de sépulture ecclésiastique; Londres, 1102, cn. 23).

Phipps Onslow, *Hair* (*Wearing of*), dans *Dictionary of Christian Antiquities*, de Smith and Cheetham. — H. Leclercq, *Chevelure*, dans DACL. — Edmond Faral, *Sur le rite de la « capillature » dans quelques textes médiévaux* (*A Miscellany of Studies in Romance Languages and Literature presented to L. E. Kastner*, Cambridge, 1932, p. 248-254). — Nebridius a Mundelheim, *Antiquarium monasticum*, Viennae Austriae, 1650, p. 259-280.

† Louis Gougaud, O. S. B.

CHÈVREMONT (Jean-Baptiste de). — Né en Lorraine vers 1640, Jean-Baptiste de Chèvremont fut secrétaire du duc de Lorraine, Charles V. A la mort de son maître, en 1690, il se retira à Paris où il mourut en 1702. Il a laissé des récits de voyages dont nous n'avons pas à parler ici. Il se trouvait à Rome au temps du procès de Molinos. Est-ce la raison pour laquelle, quinze ans plus tard, il publia *Le Christianisme éclairci sur les différends du temps, en matière de quiétisme*, Amsterdam, 1700, in-12? C'est un témoin de la réaction que suscitait dans un public incompétent la vulgarisation intempestive des discussions spirituelles. Chè-

vremont regarde les phénomènes mystiques comme ineffables : par conséquent, tout ce qu'on en a écrit ne peut être qu'erroné, et donc nuisible. La mystique elle-même n'a, d'après lui, aucun fondement ni dans l'Evangile ni dans la tradition. On n'ira donc pas chercher dans l'ouvrage de Chèvremont une doctrine spirituelle : on n'y trouve qu'un réquisitoire écrit par un homme qui n'a absolument rien compris à la lutte entre Bossuet et Fénelon.

L'auteur a ajouté des *Remarques abrégées sur le livre intitulé : Traité historique sur la théologie mystique...* de Jurieu, qui n'ont pas plus de valeur que la première partie de son ouvrage. Pierre Poiret lui répondit dans sa *Théologie réelle,* Amsterdam, 1700, p. 190-222; il y annonçait une réfutation de Chèvremont. Peut-être le prenait-il trop au sérieux.

Michaud, *Biographie universelle,* art. Chèvremont. — Feller-Weiss, *Biographie universelle,* art. Chèvremont. — P. Quesnel, *Correspondance,* édit. de Mme Le Roy, Paris, 1900, t. 2, p. 82-83, lettre à Du Vaucel du 20 février 1700.

André Rayez.

CHEVRIER (Vénérable Antoine). I. *Vie et Écrits.* — II. *Doctrine spirituelle.*

I. **Vie et Écrits.** — Né à Lyon, le 16 avril 1826, le Vénérable Antoine Chevrier fut ordonné prêtre en 1850. Vicaire à Saint-André de la Guillotière, dans la banlieue lyonnaise, il eut le 25 décembre 1856, près de la crèche de l'Enfant-Jésus, une illumination intérieure qui le décida « à suivre Notre-Seigneur Jésus-Christ de plus près, pour se rendre plus capable de travailler efficacement au salut des âmes ». Contraint de quitter le ministère paroissial pour réaliser effectivement l'idéal évangélique, il fonda en 1860 une œuvre de Première Communion au Prado, toujours dans la Guillotière. Sous le couvert de cette œuvre, il put préparer des prêtres qui réaliseraient son idéal sacerdotal de vie évangélique dans le ministère des paroisses. Il fondait en même temps une société de religieuses dans le même esprit, avec le même but. Mort à cinquante-trois ans (1879), il ne put former que quatre prêtres. Malgré d'assez grandes difficultés — son successeur avait vingt-sept ans — sa société sacerdotale s'est développée et elle compte actuellement une centaine de membres (prêtres et grands séminaristes). Le procès de béatification du P. Chevrier a été introduit en cour de Rome (1913).

L'ouvrage principal du P. Chevrier est *Le Véritable Disciple de Notre-Seigneur Jésus-Christ,* Lyon, 1889, 2e éd., 1910, 3e éd. 1922. Les deux premières éditions sont lithographiées. C'est un recueil de notes plus ou moins développées exposant son idéal sacerdotal. On trouve de nombreux extraits de ses autres écrits dans la *Vie Nouvelle* publiée par M. le Chanoine Chambost, Lyon, 1920, et dans les *Sujets d'Oraison.* On a imprimé aussi un volume de *Lettres.* Celles qui sont adressées à ses prêtres, à ses séminaristes et à ses religieuses sont particulièrement instructives.

II. **Doctrine spirituelle.** — 1. Sources. — Le P. Chevrier avoue qu'il a peu lu. Il s'est inspiré directement de l'Évangile et de saint Paul. Il a subi cependant l'influence de l'école franciscaine, et par l'intermédiaire de ses maîtres du Grand Séminaire, celle de l'école française du XVIIe siècle.

2. Idée générale. — Le P. Chevrier veut former des prêtres « selon l'Evangile », c'est-à-dire des prêtres dont le but unique soit de reproduire, sous l'action du Saint-Esprit, le divin Modèle, d'abord dans son intérieur, puis dans ses paroles et ses actions. Ces prêtres, il les destine à un ministère de conquête dans les paroisses pauvres (*Le Véritable Disciple,* p. 508), et il trouve dans cette vocation spéciale une exigence nouvelle de pratiquer l'Evangile à la lettre et d'imiter Notre-Seigneur Jésus-Christ non pas seulement intérieurement, mais encore extérieurement (*ibid.*, p. 78-100). Il a résumé son programme dans le « Tableau de Saint-Fons ».

SACERDOS ALTER CHRISTUS

Verbum caro factum est et habitavit in nobis

Exemplum dedi vobis, ut quemadmodum ego feci, ita et vos faciatis

CRÈCHE *Pauvreté*		CALVAIRE *Mort à soi-même*		TABERNACLE *Charité*	
PAUVRE	HUMBLE	MOURIR	S'IMMOLER	DONNER	DONNER LA VIE
dans le logement,	d'esprit,	à son corps,	par le silence,	son corps,	par sa foi,
— le vêtement,	de cœur,	à son esprit,	— la prière,	son esprit,	— sa doctrine,
— la nourriture,	vis-à-vis :	à sa volonté,	— le travail,	son temps,	— ses paroles,
— es biens,	de Dieu,	à sa réputation,	— la pénitence,	ses biens,	— ses prières,
— le travail,	des hommes,	à sa famille	— la souffrance,	sa santé,	— ses pouvoirs,
— le service.	de soi-même.	et au monde.	— la mort,	sa vie.	— ses exemples.
Plus on est pauvre, plus on s'abaisse, plus on glorifie Dieu, plus on est utile au prochain. Le prêtre est un homme dépouillé.		Plus on est mort, plus on a la vie, plus on donne la vie, Le prêtre est un homme crucifié.		Il faut devenir du bon pain. Le prêtre est un homme mangé.	

3. Perfection sacerdotale. — Bien que le P. Chevrier ait pensé un moment aux vœux de religion, il ne les a jamais émis ni imposés à ses prêtres; tout en ayant une conception très élevée de la sainteté à laquelle est appelé le prêtre de paroisse : « Nous devons surpasser les religieux par cette lumière, auréole de gloire et de sainteté qui doit briller dans les prêtres du ministère » (*Le Véritable Disciple,* p. 88), il a admis qu'il y avait deux voies licites pour les prêtres, la voie ordinaire et la voie des conseils. C'est donc à la pratique effective et littérale des conseils évangéliques qu'est liée, pour lui, à titre de moyen, la réalisation de la perfection sacerdotale.

4. Oraison et action. — La dévotion au Saint-Esprit

occupe dans la spiritualité du P. Chevrier une place prépondérante : c'est elle qui assure la continuité entre l'oraison et l'action. L'oraison vient en premier lieu, car c'est dans l'oraison que nous apprenons à connaître Jésus-Christ grâce aux lumières de l'Esprit-Saint. De cette connaissance découle l'amour et l'amour veut agir. « Connaître, aimer, agir », le P. Chevrier aimait à répéter ces trois mots caractéristiques de sa méthode d'oraison. L'action apostolique doit donc dépendre totalement de l'Esprit-Saint : « Celui qui a l'Esprit de Dieu ne dit rien de lui-même, ne fait rien de lui-même » (*Le Véritable Disciple*, p. 198).

Le P. Chevrier ne prononce jamais le mot de mystique, mais en décrivant l'oraison et l'action de celui qui est devenu vraiment un disciple de Jésus-Christ, il suppose évidemment cette intervention spéciale de l'Esprit-Saint à quoi l'on reconnaît la vie mystique. Mais pour lui, il n'y a pas de hiatus dans la vie chrétienne, on doit arriver progressivement à cet état parfait qu'il caractérise par ces mots : « Avoir l'Esprit de Dieu » (*Sujets d'oraison*, t. I, p. XXII-XXIV; *Le Véritable Disciple*, p. 195-203).

5. **L'apostolat.** — Le P. Chevrier désire que ses prêtres laissent le plus possible aux laïcs les fonctions temporelles et qu'ils se réservent pour un ministère tout spirituel (*Le Véritable Disciple*, p. 273 et sq.). Il insiste beaucoup sur la prédication, mais il la veut simple, directe et vivante. « C'est une conversation entre le prêtre et les fidèles » (*ibid.*, p. 436). Il désire que ses prêtres se fassent les « serviteurs de tout le monde » (*ibid.*, p. 412) pour gagner tout le monde à Jésus-Christ. Il veut surtout que le prêtre étonne le monde, le fasse réfléchir et le convertisse par l'exemple de ses vertus.

6. **Vie de Communauté.** — Prendre de la vie religieuse tout ce qui est compatible avec le ministère des paroisses (*Le Véritable Disciple*, p. 507), tel est le but proposé. Le P. Chevrier insistera en premier lieu sur l'obéissance, « notre vertu principale » (*ibid.*, p. 234) et sur l'union d'esprit et de cœur. Bien qu'il tienne beaucoup à la pratique des exercices en commun, il admet que les nécessités de l'apostolat obligent parfois à les réduire. Sa conception de la vie communautaire est donc, avant tout, d'ordre spirituel : « C'est Jésus-Christ qui en est le centre par le Saint-Esprit » (*ibid.*, p. 204; cf. p. 108).

I. *Œuvres :* Elles ont été éditées chez Vitte à Lyon. — II. *Principales biographies :* M. Villefranche, Paris-Lyon, Vitte, 1893; M. le chanoine Chambost, Paris-Lyon, Vitte, 1920; M. Antoine Lestra, Paris, Flammarion, 1934. — *Esprit et Vertus du P. Chevrier*, Vitte, 1926. — Une esquisse de la spiritualité pradosienne a été donnée par l'auteur de cet article dans V. S., juillet, octobre, 1935.

Alfred Ancel, *prêtre du Prado.*

CHÉZARD DE MATEL (Jeanne). — Fondatrice de l'Ordre du Verbe incarné et du Saint-Sacrement, 1596-1670. — 1. *Biographie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Spiritualité.*

1. **Biographie.** — Jeanne Chésar (plus tard Chézard) de Matel naquit au château de Matel, près de Roanne, le 6 novembre 1596, d'un père d'origine italienne (probablement un *Cesari* de Florence) et d'une mère française. Après une enfance très pieuse et de légers écarts d'adolescence, elle résolut de se donner toute à Dieu (début de 1615). Presque tout de suite, elle fut dotée de faveurs surnaturelles extraordinaires, notamment de la connaissance infuse du latin des Écritures et de leur « sens mystique ». Ses états d'oraison furent dès le principe très élevés. Naturellement, ils furent soumis à l'appréciation attentive de plusieurs directeurs éclairés, au nombre desquels il suffira de nommer le célèbre P. Coton, le P. Jacquinot, provincial des Jésuites de Lyon, le P. de Meaux, recteur du collège de Roanne, etc. Tous furent formellement d'avis qu'elle était conduite par Dieu et devait correspondre, en toute confiance, aux grâces de choix dont elle était favorisée. Cf. H. Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France*, t. 4, Paris, 1925, p. 284-288.

Le 2 juillet 1625, elle faisait, avec deux compagnes, un premier essai de fondation d'un nouvel ordre religieux. Deux ans plus tard, la petite communauté se transportait à Lyon, avec l'autorisation de l'archevêque, Mgr de Miron. Pourtant, à la mort de ce prélat, de grandes difficultés s'opposèrent à l'érection canonique de l'ordre, autorisé par une bulle pontificale du 12 juin 1633. Ce ne fut que le 15 décembre 1639 que Jeanne put fonder son premier monastère, à Avignon. Le 4 juin 1643, elle ouvrait la seconde maison, à Grenoble, et le 1er janvier suivant, la troisième, à Paris. A Lyon, elle avait rencontré une tenace opposition de la part du cardinal Alphonse de Richelieu, le frère du grand ministre. Ce prélat, ne pouvant croire que les écrits attribués à Jeanne fussent bien de sa main, était venu, en personne, le 1er décembre 1641, procéder à la saisie de ces écrits, et, trois mois plus tard, en mars 1642, il avait donné à Jeanne l'ordre d'écrire le récit de sa vie, sans se servir des papiers qu'il avait fait enlever. Nous devons à cette circonstance curieuse, qui fut l'une des plus rudes épreuves de la vie de Jeanne, la rédaction par elle d'une Autobiographie, qui s'étend environ de 1596, date de sa naissance, à 1660, dix ans avant sa mort. Après le décès du cardinal, qu'elle surnommait « l'inflexible », en 1653, on lui rendit ses papiers et elle put, avec l'autorisation de Mgr Camille de Neuville, le nouvel archevêque, créer, à Lyon, son quatrième monastère. Ses dernières années furent marquées par des épreuves très rudes, notamment durant son dernier séjour à Paris, de 1663 à 1670. Elle mourut dans cette ville, le 11 septembre 1670, après avoir revêtu le saint habit et fait profession religieuse, la veille, sur son lit de mort.

2. **Œuvres.** — Jeanne avait beaucoup écrit, mais toujours sur l'ordre de ses directeurs, parmi lesquels il faut donner une place prééminente, à partir de 1633, au P. Gibalin, S. J. Il reste d'elle : *a*) une Vie autographe, composée dans les circonstances indiquées plus haut; *b*) de très nombreux comptes rendus d'oraisons, nullement destinés à la publicité, mais rédigés sur l'ordre de ses directeurs et constituant une sorte de Journal spirituel, surtout à partir de 1633; *c*) quelques écrits de moindre importance ; *d*) environ 300 lettres, dont la moitié en autographes originaux et le reste dans une copie très soigneuse du XVIIIe siècle.

C'est le Journal spirituel, formé de feuillets détachés, qui avait été saisi par le cardinal de Richelieu et qui fut restitué douze ans plus tard. On a ainsi le moyen de contrôler une grande partie des assertions de la Vie autographe, composée dans l'intervalle.

3. **Spiritualité.** — Jeanne de Matel n'a pas, à proprement parler, de doctrine spirituelle. L'abbé Bre-

mond, qui lui consacre une cinquantaine de pages, dans son *Histoire littéraire du Sentiment religieux* (tome VI, p. 267-313), s'est montré pour elle sévère jusqu'à l'injustice. Mais c'est qu'il n'a pas connu personnellement les textes. Ainsi, il lui reproche de s'être attribué une « mission doctrinale » dans l'Église et il s'étonne que l'on ait cherché à créer pour elle « un ordre nouveau... où elle se trouverait plus voisine de saint Jean que de sainte Gertrude ». Mais c'est chez lui qu'il y a confusion. Il a ignoré un texte très important où Jésus lui fit une distinction entre l'*Évangile de puissance* réservé aux apôtres, — l'*Évangile de sapience*, confié aux docteurs, — et l'*Évangile d'amour* qu'elle a mission de prêcher (naturellement à la suite des autres mystiques de l'histoire de l'Église). L'abbé Bremond n'a pas davantage connu la déclaration qu'elle faisait, dès 1620, à l'un de ses directeurs, le P. Jacquinot : « Jamais mon intention n'a été d'être savante, ni ne le sera, mais bien d'être amante, voire par-dessus tous les saints, *si faire se peut selon le divin vouloir* ».

On peut, croyons-nous, caractériser la spiritualité de Jeanne de Matel, en disant qu'elle fut à la fois *liturgique, biblique, théologique*. Elle fut *liturgique*, en ce que Jeanne *vivait* avec l'Église. Chaque fête liturgique lui apporte une joie nouvelle et lui fournit son aliment mystique. Il est rare que, dans ses contemplations, ne se trouve pas la trace explicite des textes liturgiques du jour. Chaque mystère de la vie de Notre-Seigneur, chaque saint du calendrier est l'objet pour elle d'un envol de l'esprit.

En second lieu, son oraison est *biblique*, trait particulièrement important à une époque où le protestantisme prétendait au monopole du culte des Écritures. Dès que Jeanne se met en oraison, retentit en elle une « locution », qui lui apporte un texte scripturaire, choisi, on vient de le dire, dans la liturgie du jour. Cela s'opère en elle, par manière de « *coruscation* ». Puis sa très riche imagination commente, — parfois un peu longuement, car on lui reprochait déjà de son temps une certaine prolixité, — la « coruscation » qui a éclaté en elle, en la revêtant, pour ainsi dire, des images les plus variées et ordinairement les plus riches et les plus frappantes.

En troisième lieu, son oraison est *théologique*, en ce qu'elle ne se borne pas à développer les textes scripturaires en images plus ou moins heureuses, mais se complait en des explications métaphysiques, où elle emploie volontiers, et avec une assurance qui ne se laisse pas prendre en défaut, les termes techniques de la haute théologie scolastique, tels que : processions divines, hypostase, circumincession, subsistance, etc. Elle a une dévotion toute particulière au *Verbe incarné* et ne se lasse pas de ramener toute dévotion, toute piété, toute consécration religieuse, à cette double source : la génération éternelle du Verbe, au sein du Père, et sa génération temporelle au sein de la Vierge. C'est là une idée dominante de ses écrits, et on ne peut refuser à cette vue une véritable grandeur. La hauteur de ses spéculations avait frappé ses contemporains à un tel degré qu'il faut voir dans l'acte d'autorité du cardinal de Lyon, faisant saisir ses écrits, l'expression d'une incrédulité bien compréhensible en face d'une science si sûre et si rare chez une personne sans études et presque sans lettres. Mais il est radicalement impossible d'admettre qu'elle ait été inspirée, plus ou moins directement, par l'un ou l'autre de ses directeurs et nommément par le P. Gibalin. Leur nombre, d'une part, le caractère si particulier et si personnel de son style et de son tour de pensée d'autre part, s'opposent invinciblement à cette hypothèse saugrenue.

Nous croyons que l'on pourrait tirer des écrits de Jeanne un *florilège* très intéressant en faisant un choix des plus belles élévations qu'elle a composées sur les fêtes ou les saints du calendrier liturgique.

A. Sources. — Aux écrits de Jeanne, indiqués ci-dessus, il faut joindre un Recueil manuscrit composé en 1678 par Mère de Bély et une *Histoire générale du Monastère de Lyon*, rédigé par diverses religieuses, à partir de 1688. Tous ces manuscrits sont conservés au couvent de Lyon (Maison-Mère de l'ordre du Verbe Incarné). L'autobiographie se trouve à la bibliothèque de la ville de Lyon, ms. 1432.

B. Biographies. — La vie de Jeanne fut écrite en 1692, par le P. Boissieu (Lyon), — en 1743, par le P. Laugier (Avignon, l'ouvrage n'est pas signé), — en 1864, par le prince Augustin Galitzin (Paris), — en 1882, par le chanoine Penaud, supérieur du petit séminaire de Felletin (Creuse) (2 vol., Lecoffre, avec date de 1883), — en 1910, par la Mère Saint-Pierre de Jésus, supérieure du monastère de Lyon (Fribourg, Suisse). — Il faut signaler en outre une publication non critique des *Œuvres* de Jeanne en 1860 et 1861, par le P. Ambroise, capucin (Lyon et Paris) et une édition arrangée (quant au style) d'*Œuvres choisies*, par Ernest Hello, en 1870. — C'est surtout l'introduction de Hello qui a eu le don d'exciter la verve critique de l'abbé Henri Bremond, dans l'ouvrage cité. Mais nous croyons que Bremond s'est complètement mépris sur le cas de celle qu'il donne comme représentant un certain « mysticisme flamboyant » pour lequel il n'éprouve qu'une médiocre sympathie !

Le P. Joseph de Jésus, *L'Ordre du Verbe Incarné et du S. Sacrement, d'après la Vie, les Écrits de la Vble M. Jeanne-Marie de Jésus Chézard de Matel*, Grands-Chézeaux, in-8°. — J.-B. Martin, *Le monastère du Verbe incarné de Lyon*, Lyon, 1905.

Léon Cristiani.

CHIESA (Jean-Nicolas), ermite de Saint-Augustin. 1. *Vie et œuvres.* — 2. *Doctrine.*

1. **Vie et œuvres.** — Né le 25 avril 1695 à Gênes, Jean-Nicolas Chiesa entra dans l'ordre des ermites de Saint-Augustin en 1711, dans sa ville natale. Il passa en 1725 dans la congrégation de S. Giovanni a Carbonaria, à Naples, fut maître des novices et régent des études, quatre fois vicaire général de la congrégation. Il mourut le 23 avril 1782.

Ses ouvrages spirituels se distinguent par la solidité de la doctrine exempte de tout rigorisme, une connaissance remarquable du cœur humain, la clarté et la chaleur de l'exposition. Voici les principaux : 1. *Il religioso in solitudine ossian' Esercizj spirituali proposti ai religiosi dell' ordine eremitano di S. Agostino*, Napoli, 1736, 5e éd., 1899; la traduction espagnole (Madrid, 1742) fut plusieurs fois rééditée; ce livre, composé de 40 méditations pour dix jours de retraite, fit introduire la retraite annuelle dans la congrégation de S. Giovanni. — 2. *Riflessioni religiose e cristiane per tutte le domeniche, ferie ed alcune solennità dell' anno*, 2 vol., Napoli 1756 (2e éd.); la 3e édition a été traduite en latin par Cosmas Schmalfus, O. E. S. A., Vienne, 1772-1773. — 3. *Trattato della frequente e quotidiana communione*, Napoli, 1776. — 4. *Breve Istruzione intorno alle vie mistiche purgative, illuminative ed unitive, con due dissertazioni nuovamente aggiunte*

una sopra la meditazione de' novissimi e la necessità del timore servile e l'altra sopra l'obbligazione di operare il più perfetto, Napoli, 1768; à la première dissertation est annexé un appendice contre l'auteur anonyme de l'opuscule : *Il cristiano disingannato* (il s'agit sans doute de Gabriel Gerberon, *Le chrétien désabusé sur la grâce,* Paris, 1698). Contre un autre ouvrage du même auteur, mais dont le titre n'est pas cité, est dirigée la dissertation elle-même. La seconde dissertation est écrite contre les *Avvisi e riflessioni sopra le obbligazioni dello stato religioso,* Venezia, 1730 (Jean-Paul du Sault, O. S. B., *Avis et réflexioni sur les devoirs de l'état religieux,* Toulouse, 1708, plusieurs fois réédité; traduit en italien par Attilio Vignole, O. S. B., Venise, 1748), qui veut démontrer l'obligation, surtout pour les religieux, de faire toujours le plus parfait. Par « le plus parfait », Chiesa entend comme son adversaire, l'action la plus parfaite présentement, si l'homme qui doit agir la juge avec prudence moralement possible, plus profitable pour lui et plus glorieuse à Dieu. Il soutient qu'il n'y a pas de loi qui nous oblige au plus parfait, mais que tout homme est obligé de tendre à la perfection de son état. De même, il n'est pas nécessaire de progresser sans cesse, de poser des actes plus parfaits que les précédents ou de ferveur plus intense que ne le comporte l'habitus de vertu qui précède. — 5. *Apologia del P. Reg. Giannicola Chiesa sopra la sua dottrina circa il timore servile, e la necessità della meditazione de' novissimi, ed altri punti di sua dottrina cattolica,* Napoli, 1769. — 6. *Istruzione di chi desidera le perfezione evangelica* Napoli, 1773.

2. **Doctrine.** — Chiesa qui avait expliqué les Demeures de sainte Thérèse dans *Il tempio o il castello interiore* est un des théoriciens de la mystique. Pour lui, la théologie mystique, comme science, « donne les préceptes et les règles pour atteindre au parfait et pur amour de Dieu et pour le pratiquer habituellement »; comme vie, elle est une seule et même chose avec la contemplation, c'est-à-dire « une connaissance de Dieu la plus claire et la plus simple possible qui apporte avec elle l'amour et la joie les plus parfaits qu'on puisse avoir ici-bas ». Chacune des trois voies de la vie spirituelle est divisée en active et passive. Il distingue de même la contemplation en contemplation active, naturelle, acquise, et en contemplation passive, surnaturelle, infuse. Il connaît huit espèces ou degrés de l'union passive : 1. le sentiment infus de la présence de Dieu; 2. le recueillement; 3. l'oraison de repos; 4. l'oraison « in caligine »; 5. l'ivresse spirituelle; 6. l'union simple, qui est purement passive, tandis que les degrés précédents peuvent être actifs et passifs; 7. l'union habituelle ou « matrimonium ratum »; 8. la transformation totale de l'âme en Dieu ou « matrimonium consummatum ».

L'objet de la contemplation est Dieu en tant que Dieu, dans n'importe laquelle de ses perfections; tout le créé, et surtout l'humanité du Christ, n'est pas en soi, mais seulement en tant que manifestation des perfections divines, objet de contemplation. Il énumère six degrés de la contemplation, suivant les degrés de perfection des objets médités ou contemplés. Ces degrés valent aussi bien pour la contemplation acquise que pour la contemplation infuse. Il est nécessaire seulement de distinguer entre la contemplation qui s'élève de la méditation des créatures à Dieu et celle qui se dirige immédiatement vers lui.

L'entrée dans la voie d'union et l'exercice de la contemplation active et acquise sont accessibles, sans vocation extraordinaire, à tous ceux qui se sont purifiés de leurs défauts et qui ont fait quelque progrès dans la voie illuminative.

A l'assertion d'un auteur anonyme que la crainte servile et la méditation des fins dernières au moins un quart d'heure par jour sont nécessaires à tout chrétien, à quelque degré de perfection qu'il soit arrivé, Chiesa répond qu'il n'y a aucune obligation absolue et générale d'agir par crainte servile, aucune nécessité absolue et générale de méditer les fins dernières, si utile que puisse être cette méditation.

D. A. Perini, *Bibliographia augustiniana,* t. 1, p. 226-227, Firenze, 1929. — J. Lanteri, *Postrema saecula sex religionis augustinianae,* t. 3, p. 276-282, Rome, 1860. — A. Tonna-Barthet, *I mistici agostiniani,* Firenze, 1934, p. 140-143. — P. Benincasa, *Vita del servo di Dio, il Padre F. Giannicola Chiesa,* Napoli, 1787. — W. Hümpfner, art. *Chiesa,* dans LTK.

Ferdinand Lang, O. E. S. A.

1. — **CHIFFLET** ou **CHIFLET** (Laurent), jésuite de la province de Lyon, puis de la province Flandro-Belge. — Né à Besançon en 1598, Laurent entra au noviciat en 1617, fut professeur de lettres à Roanne, de philosophie et d'Ecriture sainte, prédicateur et catéchiste réputé pendant une vingtaine d'années. Il se fit remarquer dans les hôpitaux pendant la peste et le siège de Dôle en 1636. Il mourut à Anvers en 1658.

Les Chifflet étaient une famille bisontine de juristes, médecins, historiens et spirituels, dont l'influence à la cour de Bourgogne avait toujours été grande. Laurent a eu deux frères prêtres, Pierre-François (cf. la notice suivante), et Philippe. Philippe (1597-1657), prieur de Bellefontaine, publia divers ouvrages de piété, notamment des études sur Thomas a Kempis. Le frère aîné, Jean-Jacques (1588-1673), célèbre médecin et érudit, s'occupa, entre autres études, de patrologie. Il eut quatre fils qui devinrent prêtres et continuèrent la tradition érudite de la famille. Jules (vers 1610-1676), vicaire général de Besançon, chancelier de la Toison d'Or, abbé de Balerne, historien; Jean (vers 1618-1666), historien et moraliste; Henri-Thomas, aumônier de Christine de Suède, archéologue; Paul-Ferdinand, prieur d'Igny. La bibliothèque de Besançon possède une très riche collection de manuscrits Chifflet.

Laurent fut surtout un vulgarisateur. Sa spiritualité est purement pratique. Ses livres, généralement très courts, sont nombreux; voici les principaux : *La couronne de roses de la reine du ciel* (avec, p. 145-165, la *Dévotion à la sainte Famille de Notre-Dame,* par son frère Philippe, et un *Officium S. Josephi,* de Laurent, traduit par Philippe, p. 165-214), Anvers, 1638, in-12, 14e édition, 1648; des abrégés en parurent plusieurs fois, et une traduction latine, Anvers, 1645, in-12, en même temps que le *De affectu et amore erga Deiparam...* de J.-Eus. Nieremberg; il publia encore d'autres pratiques de dévotion en l'honneur de la Vierge, *Actes d'invocation, Psautier,* etc.; *La parfaite alliance et mutuel secours de l'Eglise militante et de la souffrante à la table de Dieu,* Bruxelles-Tournai, 1642, in-12, ou pratique de la communion à l'intention des âmes du Purgatoire; *La pratique de l'exercice chrétien* et *La plus grande gloire de Dieu,* Tournai, 1648, in-12, conseils de

perfection qui s'inspirent, en l'adaptant, de la *Praxis* de Pierre-François. Laurent rassembla ou résuma ce qu'il avait déjà publié dans *Recueil des œuvres spirituelles du P. Chiflet,* Anvers, 1648. Il composa des *Catéchismes* pour les enfants, réédités au XVIIIe siècle ou traduits (allemand, flamand); une *Praxis divini sacrificii,* Cologne, 1650, in-12, 1675, à l'occasion du Jubilé, sous forme de prières à réciter pendant la messe, à l'intention des âmes du Purgatoire; des *Exercices des dévotions chrétiennes pour chaque jour de la semaine,* Bruxelles, 1666, 1675, 1701, 1719, 1729, 1739; en un style compassé Chifflet donne un abrégé, traduit, de l'office de chaque jour, avec litanies et oraisons correspondantes; plus remarquables sont les *Exercices sur la vie de Jésus,* où l'on trouve; et il serait curieux d'en démêler l'inspiration, des exercices sur la vie de l'Enfant Jésus, la vie de Jésus avec sa mère et son père nourricier, la vie souffrante, la vie glorieuse, la vie eucharistique; encore, les *Actes d'une parfaite conversion* et le *Catéchisme des tentations.*

La Bibliothèque de Besançon possède, manuscrits, un *Commentaire sur l'ensemble des psaumes* et un *Recueil des airs spirituels composés par le R. P. L. Chifletius,* ou *Cantiques en vers français* (vers 1640).

Sommervogel, *Bibliot. de la Comp. de J.,* t. 2, col. 1132-1139. — Sohwel, *Script. Soc. J.,* p. 539-540. — Nicéron, *Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres,* t. XXV, 1734, p. 255-281, sur les principaux Chifflet. — J. Boyvin, *Le siège de la ville de Dôle.* — H. Fouqueray, *Histoire de la Comp. de J. en France,* t. 5, Paris, 1925, p. 15-18. — A. Poncelet, *Histoire de la Comp. de J. dans les anciens Pays-Bas,* t. 2, 1927, p. 509. — G. Dupont-Ferrier, *Du collège de Clermont au lycée Louis le Grand,* t. I (1921), p. 137, Paris. — C. de Rochemonteix, *Le collège Henri-IV de La Flèche,* t. 3, 1889, p. 160-162.

André Rayez.

2. — **CHIFFLET** (Pierre-François), jésuite, frère du précédent. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres spirituelles.*

1. Vie. — Né à Besançon en 1592, Pierre-François Chifflet entra dans la province de Lyon, en 1609. En 1630, tandis que son frère Jean-Jacques intervenait auprès de la cour de France pour qu'elle appuyât le parlement de Bourgogne qui voulait séparer de la province de Lyon les jésuites franc-comtois, lui-même le faisait avec fougue auprès du général des jésuites, Mutius Vitelleschi. L'affaire n'ayant pas réussi, il obtint de passer dans la province de Champagne, et fut attaché au collège de Dijon de 1645 à 1675. Colbert l'appelait à cette date à la garde du médailler royal. Pierre-François est mort au collège de Clermont en 1682.

2. Œuvres spirituelles. — Pierre-François Chifflet est surtout un érudit qui a publié des études de patrologie et d'histoire, édité de nombreux textes anciens. De ces publications de textes, une au moins intéresse la spiritualité, celle du *Manuale solitariorum ex veterum patrum Carthusianorum cellis depromptum,* Dijon, 1657, qui a pour but de compléter la *Bibliotheca carthusiana* de Th. Petreius, 1609, et qui met au jour le *De quadripertito exercitio cellae,* d'Adam Scot (attribué par P. F. Chifflet à Guigues II), 3 lettres de Bernard des Portes, 5 lettres de Jean des Portes, et la lettre de S. Eucher de Lyon sur la solitude (pour cette dernière, l'édition de P. F. Chifflet perfectionnait celle de Génébrard, 1578). Le Couteulx a fait l'éloge du *Manuale* (*Annales ord. Carth.,* t. 2, p. 133-134, Montreuil, 1888).

Est une œuvre proprement spirituelle la *Pratique journalière de l'amour de Dieu par forme d'oblation de soi-même,* Dôle, 1629, Amiens, 1630, qui parut aussi en latin, Anvers, 1631. L'idée directrice, empruntée à une lettre de S. Ignace de Loyola, est qu'il faut tous les jours s'offrir soi-même en holocauste pour le salut du prochain. Nature et conditions de cette oblation sont exposées sobrement mais avec profondeur, si bien que ce petit livre sans prétention, qui enseigne à la fois l'abnégation totale et le don total de l'âme à Dieu, mérite encore aujourd'hui de retenir l'attention, car il apporte une solution sur les points fondamentaux de la vie spirituelle. Le livre a paru à une époque où l'on discutait déjà sur l'amour pur : on en perçoit l'écho dans plusieurs chapitres, v. g. ch. 3, où l'auteur se demande s'il y a quelque imperfection dans l'espérance et dans le désir de la gloire céleste, et ch. 4, où il est question des anathèmes de Moïse et de saint Paul.

Aux livres cités dans la bibliographie de l'article précédent, ajouter : — Sommervogel, t. 2, col. 1125-1132. — Carrez, *Catalogi provinciae Campaniae,* Paris, 1900. — E. Longin, *Contribution à l'étude des Jésuites en Franche-Comté,* dans *Mémoires de la Société d'émulation du Doubs,* 1924, p. 55-74; cf. 1911, p. 377 et suiv., 1912, p. 121 et suiv. — Dutocquet, art. *Chifflet (Pierre-François),* DTC.

André Rayez.

CHINCHILLA (Alphonse de), bénédictin espagnol, 1574-1631. — Né à Valladolid en 1574, Alphonse de Chinchilla prit l'habit monastique à l'abbaye de Saint-Benoît de la même ville, le 11 février 1592. Il était prédicateur en 1607. Mais de 1610 à 1614, il séjourne à l'abbaye de Saint-Martin de Madrid. Nous le trouvons de nouveau à Valladolid en 1618, et c'est là qu'il mourut le 14 novembre 1631.

Moine savant, pieux, exemplaire, Chinchilla fut un directeur très estimé. Ce qui l'a rendu célèbre, c'est son zèle pour la propagation de la communion fréquente et même quotidienne. Les opuscules qu'il publia à cette occasion méritent encore la lecture pour leur doctrine et leur piété, sans parler du grand intérêt historique qu'ils présentent. Malgré leurs nombreuses éditions, ils sont devenus très rares, comme ils l'étaient déjà au temps du P. Argaiz (1677) qui n'a pu les trouver, et de N. Antonio (1683) qui ne les connaît que par des indications bibliographiques inexactes :

1° *Memorial de algunos efectos que el Santissimo Sacramento de la Eucaristia causa en el alma, sacados de los santos concilios, doctores sagrados y varones contemplativos,* Madrid, 1611, in-folio, 74 pages. Licences et approbations portent la date des 12 et 20 janvier 1611; il est dédié aux moniales franciscaines de la stricte observance, ou déchaussées royales de Madrid. Les effets qu'il expose avec éloquence et onction sont : l'augmentation de la grâce, l'union très intime de Dieu et de l'âme, la communication de la ferveur et de toutes les vertus : « Par une communion l'homme se dispose fort bien à une autre... Chaque jour, ou du moins plusieurs fois par semaine, il devrait recevoir ce sacrement; et chaque jour spirituellement plusieurs fois, (p. 3). Réédité en 1612 à l'imprimerie royale de Madrid,

in-8°, 366 + 34 pages, et de nouveau en 1613 à Séville, chez A. Rodriguez Camara, in-8°, 379 pages.

2° *Memorial de frutos del Arbol de la Vida que Christo sacramentado produce en el Alma, sacados de la Escritura Sagrada, santos concilios y doctores sagrados,* Madrid, P. Sanchez, 1613, in-8°, 496 + 16 pages (cf. Perez Pastor, *Bibliografia Madrileña,* Madrid, 1906, t. 2, p. 251).

3° *Consideraciones theologicas y espirituales acerca de la frequencia de la Communion, sacados de sacros concilios, santos doctores, maestros escolasticos y padres espirituales,* Valladolid, F. de Cordoba, 1618, in-8°, 420 pages. Ici il est moins affectif, plus doctrinal et plus didactique; il démontre que la communion fréquente et quotidienne est conforme au désir de Jésus-Christ, est ordonnée par les apôtres, pratiquée par les chrétiens des premiers siècles, a son fondement dans la 4e demande du Pater, a été conseillée par tous les saints et spécialement par S. Thomas et le concile de Trente. Puis il répond aux objections que voici : elle est cause d'irrévérence; on n'y cherche que la consolation; la vanité s'en mêle; la tiédeur n'en est pas diminuée; les règles des ordres religieux imposent des limites... Il exige que les laïques se soumettent à l'avis du confesseur et que les religieuses se conforment à leurs règles (p. 57-69). Puis viennent les profits de la communion fréquente (p. 69-100), les effets de la grâce du sacrement (p. 101-110), en particulier la joie spirituelle qui se traduit même à l'extérieur (p. 110-118), et les autres fruits qu'elle produit dans l'âme (p. 118-124). Mieux vaut communier par amour que s'abstenir par respect (p. 125-139). Quelle est la préparation nécessaire et suffisante, d'après les Pères et les conciles (p. 142-170)? Les fautes de la vie passée ne sont pas un empêchement (p. 170-177), ni non plus les péchés véniels, encore que pour tirer plus de profit de la communion il convienne d'en être purifié.

Cette analyse montre qu'en touchant les points les plus importants et les plus pratiques, le livre est en parfait accord avec le décret de Pie X. Chinchilla mériterait d'être réédité.

Archives de Valladolid à Silos, t. 36, f. 666. — G. Argaiz, *La Perla de Cataluña,* Madrid, 1783, t. 1, p. 19. — Ziegelbauer, *Historia rei litterariae O. S. B.*, t. 3, p. 542. — González Garcia, *Historia biografica de Valladolid,* t. 1, p. 240. — ES, t. 17, p. 512; t. 66, p. 960. — A. Pérez Goyena, *La literatura teológica entre los Benedictinos españolós,* dans Razon y Fe, t. 46, 1916, p. 323-324. — L. Serrano, *Asceticos benedictinos,* Valladolid, 1925, p. 19-20.

Mateo Alamo, O. S. B.

CHINCHON (Jules-Auguste), 1816-1897, lazariste. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. **Vie.** — Né le 25 septembre 1816 au Baizil (Marne), Jules-Auguste Chinchon suivit à Châlons-sur-Marne les cours du petit séminaire Saint-Memmie et fit au grand séminaire diocésain trois ans d'études. Le 1er mai 1841, étant déjà minoré, M. Chinchon fut reçu à Paris, au séminaire interne (noviciat) des lazaristes. En 1843, il émit ses vœux le 3 mai, fut ordonné prêtre le 10 juin et envoyé en septembre, comme professeur, au grand séminaire de Carcassonne. En juillet 1851, il est rappelé à Paris comme sous-directeur au séminaire interne et en juillet 1852, promu directeur (maître des novices). Il le resta 26 ans, s'adonnant avec succès à l'astreignant labeur de la direction et à de multiples conférences spirituelles (1852-1878). Agréé en 1867 comme substitut, il était élu, en 1873, assistant de la congrégation de la Mission. En 1878, il est nommé assistant (supérieur) de la maison mère à Paris; le 10 janvier 1881, il devient en outre visiteur de la province de France et meurt à Paris le 31 décembre 1897.

2. **Œuvres.** — Echos de ses conférences spirituelles et de son abondant ministère de direction, les trois livres que M. Chinchon a consenti à imprimer reflètent son âme : piété profonde, cœur sensible, conscience délicate, imagination vive et ardente, style personnel, pittoresque et délicat... Tout cela se retrouve spécialement dans le *Pré spirituel,* à l'imitation de l'ouvrage classique de Jean Mosch... Évidemment, vu le genre et le but du pieux ouvrage, reste à l'arrière-plan le souci des noms propres et des dates. Des traits, des réflexions, des histoires, des paroles sont considérés et rapportés uniquement comme source d'édification et d'appels du cœur à la perfection :

1° *Petit Pré spirituel de la Congrégation de la Mission,* sans nom d'auteur; 1880 : 1re édit., 447 p.; 1880 : 2e édit., 431 p.; ces deux éditions furent tirées à cinq mille exemplaires; 1882 : 3e édit., deux volumes : 431 et 663 p. — 2° *Petit Pré spirituel des Filles de la Charité,* 1re partie, 1885, 836 p.; 2e partie, 1886, 1000 p.; 3e partie, 1887, 478 p.; 4e partie, 1888, 276 p., — 3° *Examens et méditations à l'usage des étudiants et des séminaristes de la Congrégation de la Mission, pour les retraites de chaque mois; suivis de quelques affections pieuses pour s'acquitter de ces saints exercices avec plus d'onction, de facilité et de fruit; et des douze neuvaines qu'on a coutume de faire pendant l'année.* 1877, lithographié, 221 p.

[Paul Rougeot], *Notice sur M. Jules Chinchon, prêtre de la Mission (1816-1897),* 67 p. — *Annales de la Congrégation de la Mission,* t. 63, p. 303-304; t. 64, p. 430; t. 93, p. 12-14; t. 96, p. 14-37, 294-319.

Fernand Combaluzier.

CHINE. — I. *Théisme primitif.* — II. *Taoïsme.* — III. *Bouddhisme.* — IV. *Amidisme.* — V. *Religion actuelle.*

I. — THÉISME PRIMITIF

Il me faut placer, en tête de cette étude, un très court exposé des croyances des Chinois, à leur origine. Sans cela le développement de leurs idées religieuses morales, ascétiques et mystiques, durant plus de 40 siècles, serait inintelligible.

1. **Les origines.** — Venus du N.-O., les Hia, un groupe de hordes nomades, toutes du même sang, atteignirent le haut cours du Fleuve Jaune, vers l'an 3000 peut-être. Ils apportaient, de leur lieu d'origine, deux traditions qui en firent le bloc indestructible que l'on sait, à savoir leur théisme, legs des Patriarches, et leur système familial, fait d'autorité absolue et de soumission à toute épreuve. C'était la première forme d'organisation de la jeune humanité.

Quand ils descendirent le long du Fleuve Jaune vers les plaines de la Chine actuelle, au 25e siècle avant J.-C., les Hia se heurtèrent aux Miao, l'avant-garde des Indonésiens qui montaient du Sud. Il s'ensuivit une lutte terrible entre les deux races. Les Hia durent fondre ensemble leurs hordes et se donner

un chef unique. Cela fait, ils refoulèrent les Miao, restèrent maîtres du sol, s'y attachèrent et y fondèrent, sous Hoang-ti, l'empire qui a duré jusqu'en 1911 après J.-C.

L'unification politique des Hia renforça leur théisme, qui devint un trait distinctif national. Les Miao étaient fétichistes; leurs superstitions furent prohibées. Toute singularité religieuse fut interdite à tout Hia, comme attentat contre l'homogénéité de l'empire. Depuis lors, durant plusieurs millénaires, l'État exerça en Chine la plus sévère surveillance sur le culte public et sur les dévotions privées.

Les premiers textes écrits parvenus jusqu'à nous datent des règnes des empereurs électifs Yao, Choen et Yu, 2145-1977[1] avant J.-C. Ils sont peu nombreux, mais très précieux, étant les témoins des siècles précédents, depuis le 25e au moins. Plus abondants sont ceux que nous ont légués les trois dynasties, Hia, Chang, Tcheou, 1989-255 avant J.-C. Confucius commença sa carrière vers l'an 500 et mourut en 479. L'ère de ses disciples directs se clôt en 289, date de la mort de Mencius. Je vais analyser, au point de vue *dogmatique* et *moral*, cette longue période, 2500 à 255, l'âge de la religion traditionnelle, théisme et animisme, que les Chinois appellent Jou-Kiao, la doctrine des *Jou*, c'est-à-dire des Lettrés. Confucius fut un *Jou*, conservateur de la tradition antique.

2. **Doctrine.** — Tout en haut, réside *Chang-ti*, le Souverain d'en haut, aussi appelé *T'ien* le Ciel. Comment est-il fait? Aucune réponse à cette question, car « personne ne l'a jamais vu et il n'a jamais parlé à personne ». Le peuple se le figura probablement sous forme anthropomorphe, les intellectuels non. Rien ne fut jamais dit de l'origine de Chang-ti. Pas de dieux accessoires à côté de lui ; pas de mythologie; pas de légendes. — Il n'est pas dit que Chang-ti soit l'auteur de l'univers. Mais il gouverne cet univers, dont l'harmonie est son principal souci. Cependant il ne le meut pas. L'univers est mû par deux forces immanentes alternantes *yang* et *yin*, le principe positif (mâle) et le principe négatif (femelle), lesquels transforment sans cesse la matière naturellement muable. Cette évolution universelle est circulaire, la réaction compensant l'action. Il n'est pas dit que Chang-ti soit assujetti à cette révolution de deux modalités. Il paraît bien qu'il la domine, mais il la respecte tellement qu'on se demande s'il pourrait y déroger. L'antiquité n'a rien dit sur le commencement de l'univers dans le passé, ni sur sa fin future.

Tout en bas, sur le plateau carré de la terre, grouille une infinité d'êtres sortis de la matière et y rentrant par l'action alternante des deux forces, chacun évoluant pour un temps d'après la nature, la norme, la formule que le Ciel lui a imprimée. L'homme a la même origine que les autres êtres, mais se distingue des autres parce qu'il pense. A lui le Ciel a imprimé les « cinq relations » qu'il devra observer durant sa vie : relations entre prince et sujet, entre père et fils, entre frère aîné et frère cadet, entre époux et entre amis. Si l'homme observe ces règles, l'harmonie universelle sera parfaite, et le Souverain d'en haut satisfait se tiendra tranquille. S'il y manque, l'harmonie de l'univers sera troublée, et le Souverain d'en haut manifestera son mécontentement, d'abord par des météores insolites, ensuite par des fléaux, sécheresses ou inondations, famines, si les hommes avertis ne reviennent pas à résipiscence.

Le Souverain d'en haut ne communique pas directement avec les individus humains, avec les particuliers. Mais tout particulier peut se mettre en communication avec lui par l'invocation, l'appel, la prière. Tout culte public de la part d'un particulier serait un crime de lèse-majesté. Car le Souverain d'en haut a sur la terre un représentant officiel, l'Empereur, le Fils du Ciel, qu'il a choisi, auquel il a confié le mandat de faire marcher l'humanité en accord avec l'harmonie cosmique. Seul l'empereur sacrifie au Ciel, au nom de l'humanité. Premier des hommes, l'empereur doit exercer sur le peuple une influence morale constante, douce et ferme, pour le faire mouvoir dans le bon sens. Si l'empereur manque à son mandat, le peuple peut en appeler au Ciel, qui entendra ses plaintes. Les particuliers peuvent aussi prier pour leurs besoins personnels, mais sans usurper les formes ou formules du culte officiel.

L'homme, seul être intelligent, a-t-il une âme? Les Anciens pensaient que, à la mort, quelque chose de ténu, de vaporeux, un *koei*, se séparait, s'en allait, laissant un cadavre inerte. Ce *koei* pouvait errer sur la terre ou s'élever dans les airs. Les *koei-chen* des anciens livres sont ceux d'entre les *koei* qui ont atteint une certaine transcendance, les mânes glorieux, doués d'un certain pouvoir sur les hommes et les choses de ce monde. Si on saluait avec respect les hautes montagnes et les grands fleuves, ce n'était pas non plus comme des divinités, mais comme des forces de la nature, présidant à la formation et à la distribution de l'eau. Le bon peuple agissait d'après l'inspiration de son cœur, demandait pardon de ses méfaits quand sa conscience l'inquiétait, invoquait dans sa détresse *Lao T'ien ye*, le Vénérable Maître du ciel, qu'il sentait s'intéresser à son sort, demandait leur bénédiction aux *koei-chen*, mânes des ancêtres qu'il sentait frémir autour des vivants. Le Maître du ciel était invoqué comme le Père commun de tous, les mânes étant des protecteurs strictement familiaux. Pas de formules pour la dévotion privée. On parlait au Maître du ciel et aux mânes, selon son cœur, comme à des êtres bienveillants présents.

3. **Morale.** — Voyons maintenant ce que fut la morale antique. Dès l'an 2011 avant J.-C., nous trouvons, dans un discours du vieil empereur Choen, la mention du fait, supposé connu de tous, que chaque homme a comme deux cœurs, un cœur raisonnable et un cœur instinctif; d'où deux sortes d'émotions intérieures, portant les unes au bien et les autres au pas bien, étant les unes droites et les autres déviées. L'homme doit suivre son cœur raisonnable, pour agir en homme, pour être un homme, pour être reconnu comme homme. Il doit réprimer son cœur d'animal, sous peine d'être considéré comme une brute. Voilà la formule de la morale antique.

La « Grande Règle » nous apprend que, vers l'an

1. Notons une fois pour toutes que la chronologie chinoise ancienne est basée sur deux systèmes, celui du *T'ong Kien Kang Mou* qui est quasi officiel, et celui des *Annales écrites sur bambou*. Les deux systèmes concordent à partir de l'an 841 avant Jésus-Christ, mais diffèrent de plus de deux siècles pour la haute antiquité et de 72 ans pour l'avènement de la dynastie des Tchéou (1122 av. J.-C. ou 1050 av. J.-C). Le premier système est de plus en plus délaissé; on ne le suivra pas dans le présent article. Cf. *Journal Asiatique*, 1923, pp. 360-363.

2000, l'enseignement des écoles se résumait en ce qui suit. — Écoles populaires : Se conformer en tout aux intentions du Ciel. Ne pas troubler l'harmonie cosmique qui est son œuvre. Observer parfaitement les « cinq relations » sociales instituées par lui. Ne rien faire qui puisse déplaire aux mânes, toujours présents et attentifs. Maintien digne, parler prudent, regard modeste, écouter attentivement pour bien saisir, réfléchir ensuite pour bien comprendre. Cœur toujours droit. Traiter autrui avec bénignité et équité. A ceux qui, en se conduisant ainsi, coopèrent à l'harmonie cosmique, le Ciel octroie succès, bien-être, paix, un bon caractère qui les fait aimer, et la longévité. A ceux qui, en agissant mal, troublent l'ordre cosmique, le Ciel envoie l'insuccès, la maladie, le chagrin, la pauvreté; leur donne un mauvais caractère qui les fait détester; les supprime par une mort prématurée.

Vers l'an 1000 avant J.-C., le programme des écoles, sur lesquelles veillait le Seu-t'ou, un des six grands ministres, était ce qui suit : — Écoles populaires : Être raisonnable, humain, équitable, modéré, aimable. Pratiquer la piété filiale, l'esprit de famille, la fidélité aux amis, la concorde entre égaux, le support mutuel, la bienfaisance envers les nécessiteux. Les Rites étaient censés résumer cette pratique; de sorte que, quiconque s'acquittait bien des Rites, était censé parfait, irréprochable, et ne devait pas en faire davantage. — Mais, dans les écoles des fonctionnaires, on enseignait que, pour plaire au Ciel et être utile au peuple, le fonctionnaire doit se proposer toujours le mieux, pourvu qu'il n'innove pas. Qu'il scrute à fond la nature de chaque affaire, puis la traite selon la conviction acquise, avec un cœur droit et une intention sincère. Qu'il veille sur son esprit, pour éviter toute déviation. Composition de soi, dignité humaine; il n'en faut pas plus pour gouverner parfaitement une famille, un pays, l'empire tout entier. Cette manière d'être caractéristique de l'homme s'obtient par l'équilibre constant du cœur, la droiture permanente de l'intention, l'intelligence adéquate de chaque cas particulier produite par l'examen approfondi. — Telle fut la doctrine des *Jou* antiques, celle que Confucius développa et vulgarisa. C'est là le *petit peu* par lequel l'homme diffère de la brute, comme a dit Mencius. Ceux qui pratiquent très bien ce *petit peu*, sont les *kiun-tse*, hommes parfaits; ceux qui le pratiquent moins bien sont les *siao-jen* hommes vulgaires; ceux enfin qui l'ont perdu sont des bêtes, pas plus dignes qu'elles de considération, vu qu'ils n'ont plus rien de la dignité humaine.

Il y eut toujours des cris du cœur, des appels directs ardents au Maître du ciel; les chroniques en ont consigné un bon nombre. Il y eut des âmes individuelles, qui, par la pureté de leur théisme, par la sincérité de leur respect aux mânes, par la droiture de leur conscience et la grâce de Dieu, s'élevèrent au-dessus du formalisme officiel. Tel ce vieux Lettré dont la vie avait été irréprochable. Ses fils l'ayant sollicité, à son lit de mort, de leur laisser un mot qui résumât les enseignements qu'il leur avait donnés durant sa vie, il leur dit : « Souvenez-vous toujours que le Souverain d'en haut a les yeux fixés sur vous; cela suffit comme règle de conduite. »

Mais en dehors de ces individus isolés, que Dieu lui-même éclaira et guida, dont les convictions furent ignorées et dont les pratiques passèrent inaperçues, y eut-il, durant les deux premiers millénaires de la nation chinoise, quelque manifestation qu'on puisse appeler ascétique ou mystique? Aucune, je pense. Même la veillée triennale du fils aîné près de la tombe de son père défunt, même la réclusion de l'empereur à la veille du sacrifice au Ciel, furent des démonstrations rituelles, plutôt que l'expression des sentiments du cœur. Il était d'ailleurs admis que cela suffisait. On se faisait triste ou joyeux, au jour marqué dans le calendrier officiel. Faites comme s'ils vivaient, disent les rituels en parlant des défunts. Que cela leur profite ou non, peu importe. Pourvu que personne ne puisse dire que vous n'avez pas fait votre devoir. C'était le grand point.

Une morale purement philosophique, même élevée, ne fait jamais de saints. Or, dès le temps de Confucius, l'ancien théisme traditionnel baissait, et le philosophisme taoïste athée naissait. Peu après la mort du Maître, commentant ses œuvres, le propre petit-fils de Confucius, Tse-se, formula le principe de la « voie moyenne » *tchong-yong*, ne jamais embrasser l'un des deux extrêmes, mais toujours passer entre les deux.

Même la conscience, ce don de Dieu qui reste à ses créatures dévoyées, l'ancre de salut des plus déshéritées, fut privée de son efficacité par l'explication que les philosophes chinois en donnèrent. Mencius en fit un instinct humain, analogue à l'instinct des bêtes. Tchou-hi en fit une phosphorescence momentanée du cœur de chair, sous l'influence d'une émotion. Wang yang-ming en fit une sensation pressante, qu'il convient de suivre, sans rechercher d'où elle vient. Finalement le théisme étant défunt et la croyance aux mânes étant éteinte, il resta de la doctrine des anciens *Jou* et de Confucius une sorte de monisme, de code du sur-homme, beaucoup d'abstentions égoïstes, et quantité de suicides pour cause de face; très peu au point de vue humain, et presque rien au point de vue divin.

J'avoue que je ne vois, en tout cela, ni ascétisme, ni mystique. Même quand Mencius conseille de consacrer à la réflexion les premières heures du jour, cela veut dire simplement qu'il faut penser à ses affaires à tête reposée, avant les heures de presse. Quand Tchao chou p'ing comptait, au moyen de fèves noires ou blanches, les pensées convenables et les pensées inconvenantes qui lui venaient au cours de la journée, c'était là une expérience de statistique psychologique, et non l'exercice connu sous le nom d'examen particulier.

4. **Moralisme des écoles depuis la République.** — Pour les sujets distingués. — Cultiver les qualités qui caractérisent l'homme, l'humanité, l'équité, la politesse, la prudence, la fidélité. Se faire une idée claire de ses devoirs et se tracer une ligne de conduite droite. Bien distinguer le droit et le tort, le semblant et la réalité. Être plutôt bon et condescendant, plutôt large qu'étroit, plutôt libéral que chiche. Écouter volontiers et examiner à loisir. Ne pas encombrer son cœur de désirs irréalisables, d'idéals chimériques. Corriger un défaut qui pourrait nuire, dès qu'on l'aura remarqué. Surveiller les secrets mouvements de son cœur, pour ne pas se laisser surprendre par la passion. Dans toute entreprise, le principal d'abord, l'accessoire ensuite. Bien calculer si on a la capacité et les ressources voulues, si les circonstances sont propices. Prévoir les difficultés. Avoir une idée maîtresse, qui oriente la vie et dirige la conduite. Bien étudier les hommes, avant de se fier à eux.

Pour le commun. — Exercice de la piété filiale, telle

que les anciens l'entendaient. Elle doit être la religion du peuple. Culte de son précepteur. Respect des anciens. Fidélité aux amis. Ne pas perdre le temps. Pas de vaines dépenses. Aimer à apprendre. Questionner, bien écouter, puis ruminer. Sobriété, parcimonie, pas de gaspillage, prévoir les temps de pénurie qui reviendront infailliblement. Ne détruire aucune matière susceptible d'usage. Ne tuer aucun animal sans raison. Tenir la parole donnée et le contrat signé. — Respecter l'autorité. S'acquitter exactement des rites, qui garantissent la bonne entente. Conserver la santé du corps et l'intégrité des facultés mentales. Attitude toujours composée; par respect pour autrui dans les conversations; par respect pour l'auteur du livre, quand on lit; par respect pour les caractères, legs des anciens, quand on écrit. Les co-villageois se doivent mutuellement le bon exemple. Ils doivent s'enseigner réciproquement les rites et les coutumes, et s'entr'aider dans l'infortune. Peu entreprendre, mais ne pas se désister; ne pas laisser une entreprise inachevée.

Il y a du bon dans cette morale civique. Resterait à la pratiquer, ce pour quoi il faudrait la grâce de Dieu.

II. — TAOISME.

Plus âgé que Confucius, Lao-tse déclinait quand Confucius débutait. Les deux hommes se virent — ce n'est pas sûr — une fois et ne se comprirent pas, l'un étant un rêveur et l'autre un praticien. — Confucius n'inventa pas sa doctrine, mais la trouva toute faite. Lao-tse trouva aussi la sienne dans les archives impériales dont il était le gardien, sous forme de renseignements donnés par des voyageurs venus des pays étrangers. La tradition chinoise est formelle sur ce point. Le Taoisme dériverait donc des Upanishads indiens. C'est un système moniste. *Tao*, le Principe cosmique, l'Un, le Tout, agit en deux périodes alternantes *yin* et *yang*, progression et régression, sur *K'i* une matière amorphe ténue, émettant ou résorbant tous les êtres. L'ensemble de son action s'appelle *Tei*. Le Principe n'eut pas de principe. Il fut et sera toujours. Il fut avant le Souverain d'en haut de la religion antique. Pas d'âme survivante non plus, pas de mânes subsistants. « Du Principe émanèrent le ciel et la terre, qui sont comme les deux planches d'un soufflet de forge, dont l'espace médian est le sac contenant la matière ténue. Le Principe mouvant le soufflet, les êtres sont projetés dans l'existence, s'agitent pour un peu de temps sur la scène du monde, puis sont résorbés dans la non-existence. La vie n'est rien; la mort pas davantage; états successifs prédéterminés par le Principe, auxquels personne ne peut rien. Donc se proposer un but, se démener dans la vie pour arriver à quelque chose, c'est pure folie. Assister résigné au dévidage automatique de la bobine de son destin, voilà la sagesse. Donc les lois, les rites, sont chose vaine. Suivre l'instinct inné, remplir son ventre et s'enivrer, voilà le vrai. Quiétude, abstention, laisser la roue tourner, puisque rien ne profite ni ne dure. Laisser aller, laisser faire, laisser toutes choses suivre leur pente. Se garder de mettre, fût-ce le bout du doigt, dans l'engrenage cosmique. Que les gouvernants veillent à ce que personne ne touche à quoi que ce soit. Instruire le peuple, c'est vouloir la ruine de l'Etat. Il faut vider les têtes et fortifier les os; cela fait, tout ira bien, et de soi-même.

Les Taoistes n'admettent pas d'âme survivante. Mais l'homme peut obtenir que l'esprit qu'il reçut lors de sa naissance, entretenu avec soin, survive à la séparation d'avec le corps, à la mort. Il faut pour cela le nourrir, en pompant souvent dans son intérieur, sous pression, de l'air vivant.

Plus tard on prôna la diète suivante, pétales de fleurs comme unique nourriture, eau de rosée comme unique boisson; puis la manducation d'un agaric épiphyte; enfin la fameuse drogue de pérennité, à base de cinabre natif. Résultat : de nombreux cas d'empoisonnement. Plusieurs empereurs moururent de la drogue, et personne ne devint Génie.

Ce système n'a jamais rien donné, au point de vue ascétique et mystique, naturellement. Les Taoistes dont l'histoire a gardé mémoire, ne se distinguèrent, comme particuliers, que par leur phénoménale ivrognerie.

Au quatrième siècle avant J.-C., Lie-tse et Tchoang-tse développèrent la doctrine concise jusqu'à l'obscurité de Lao-tse. Ce sont là les trois chefs du Taoisme philosophique. D'autres penseurs y ajoutèrent des pages sublimes ou insensées, mais ce furent la diététique et l'alchimie qui occupèrent surtout les Taoistes. — Sous l'influence du Taoisme furent composés, au cours des siècles, un très grand nombre de contes fantastiques. Mais en tout cela, rien qui intéresse la mystique.

III. — BOUDDHISME.

1. Son apparition en Chine. — Jusqu'au premier siècle de l'ère chrétienne, les intellectuels furent ou *Jou*, ou Taoistes. — Les *Jou* rationalistes produisirent ce qu'on a appelé les Lettrés. Les Taoistes panthéistes produisirent des nihilistes amoraux, qui se moquaient de tout. Ni les uns, ni les autres ne sont allés au cœur du peuple. Aux environs de l'ère chrétienne et même avant, un fait nouveau se produisit, qui eut un retentissement immense. Venus de l'Inde, de pauvres moines bouddhistes, à la tête rasée, parurent sur les marchés, se mêlèrent aux rassemblements populaires, et se mirent à dire aux plus humbles, comme jadis le Bouddha : bonnes gens, je vais vous dire comment vous pourrez vous tirer des maux qui vous accablent. Ce fut d'abord de la stupeur, puis de l'ivresse. Le Premier rayon de la Loi, comme les bouddhistes appellent le premier *sutra* traduit en chinois, apporta quelque lumière et quelque chaleur, dans ce monde chinois sombre et froid. Que d'idées neuves, simples et claires! Pour la première fois le peuple entendit parler de péché et de mérite, de la sanction dans une existence future, de la tendance au bien, de la fuite du mal, de la nécessité de mater ses passions, de la patience qui adoucit cette vie et en prépare une meilleure, du respect des droits d'autrui par peur du talion le plus inexorable après la mort, de l'affection universelle pour tous les vivants, du pardon, de l'aumône, de la chasteté. Se garder pur des souillures de ce monde, comme le lotus que sa racine fixe dans la boue, mais dont la fleur est immaculée. Passer dans la vie sans s'attacher à rien. Tel un tronc d'arbre qui flotte au milieu d'un grand fleuve, au fil de l'eau, sans s'échouer sur aucune des deux rives, dont personne ne peut s'emparer, que rien ne peut détruire, qui arrivera certainement jusqu'à l'océan. Impermanence de tout, dans le présent. Mais permanence pouvant être obtenue dans l'avenir. Quelle musique pour les oreilles des pauvres hères,

qui apprirent ainsi l'immortalité de leur être, et la possibilité d'un état éternel de paix et de bonheur.

Un succès aussi éclatant appelait une réaction. Les Lettrés comprirent que leur doctrine périclitait. Ils attaquèrent la doctrine nouvelle, mais un des leurs (Meou-tse) se chargea de leur répondre. — Ces gens-là parlent avec assurance d'une vie future, de récompenses et de châtiments que personne n'a jamais vus! Ne vous doutiez-vous pas de ces choses, demande Meou-tse, vous qui avez enseigné qu'il faut marcher à travers la vie en tremblant, en prenant bien garde, comme au bord d'un abîme, comme sur la glace mince? A quoi bon cette crainte et ces précautions, s'il n'y a pas de sanction après la mort? — Les bonzes restent célibataires, privant ainsi leurs parents de postérité. Ils le font, dit Meou-tse, dans un but supérieur, but d'apostolat, salut d'un grand nombre de leurs semblables. — Ils font perdre aux gens le temps en prières et l'argent en aumônes. — Ce n'est pas là perdre son bien, dit Meou-tse; c'est semer son bien futur. — Confucius n'a pas connu cette doctrine. — Sans doute, dit Meou-tse; comme Pien-ts'iao n'a pas connu les médicaments qui n'ont été inventés qu'après sa mort. — Aucun Lettré ne parle ainsi. — C'est que, dit Meou-tse, comme les moustiques, les Lettrés ne savent que répéter le chant de leurs pareils.

2. Principaux points de la doctrine. — Dès le deuxième siècle, les points suivants étaient connus, crus et pratiqués. Richesses, gloire, bonheur, tout cela passe, comme crèvent les bulles formées sur l'eau. Donc ne s'attacher à rien. Il faut tendre uniquement à sa délivrance. Pour cela, solder sa dette morale passée et n'en pas contracter une nouvelle Essuyer souvent son cœur, comme on essuie un miroir, pour que les images qu'il produit soient nettes. S'enfermer parfois dans sa chambre et scruter sa conduite dans le silence, retenant le bon et rejetant le mauvais. S'éclairer et s'aider les uns les autres. Ne faire de peine à qui que ce soit. Ne dire de mal de personne. N'écraser volontairement aucun être vivant. Ne regarder avec attention aucune femme. Le vrai disciple du Bouddha vénère soir et matin son image, observe les règles et les abstinences, est toujours parfaitement résigné à son sort. Ceux qui font autrement ne sont pas des disciples ou sont de faux disciples. Ils paieront leur égarement par des supplices dans les enfers, par des renaissances dans les états de punition.

Suit la description des 18 enfers bouddhiques, laquelle produisit en Chine des effets moraux excellents, surtout le chaudron d'huile bouillante, la grande scie, le grand hachoir. — La perspective de renaître âne ou bœuf de son créancier, pour lui payer, par son travail sa chair et sa peau, une dette non acquittée, fit aussi merveille.

Les bons sentiments doivent être entretenus par la contemplation fréquente, laquelle est la pénétration des objets par le regard de l'esprit, plus pénétrant que celui des yeux. Tel le coup d'œil de l'orfèvre expert, qui voit comme à l'intérieur du métal qu'on lui présente, si c'est de l'or pur ou un alliage, sans avoir besoin de recourir à la pierre de touche. Ainsi la contemplation fait voir à l'homme éclairé, sous les apparences attrayantes d'un corps féminin, un amas répugnant de pourriture où grouillent les vers; et sous tous les êtres actuellement existants, leur néant futur, dans lequel la loi de l'impermanence les aura tôt plongés. En un mot, voir que le monde n'est qu'un grand vide, là tend la contemplation bouddhique. C'est le détachement, l'indiffférence résultant de cette vision qui sauve.

Voilà, en substance, l'enseignement bouddhique du deuxième siècle en Chine, bouddhisme indien perfectionné. Les lacunes essentielles du Confucianisme et du Taoïsme sont comblées. L'homme a une âme spirituelle éternelle. État de félicité permanent, pour les bons, après la mort; châtiments, malheur transitoire, pour les méchants. Des enfers et des cieux, et, tout en haut, une divinité que l'on adore; car le Bouddha historique est tellement éthérisé, que ce n'est plus un homme; et ses attributs seront bientôt tellement développés par les mahayanistes, que ce sera un dieu, on pourrait dire Dieu. Et comme condition du salut, le fidéisme bouddhique; la foi absolue en tout ce qui est parole du Bouddha. Sans cela, pas de salut possible. C'est par la profession de foi ainsi entendue, que le salut bouddhique commence, continue, s'achève. La foi, c'est comme si, étant né aveugle, on recevait soudain des yeux. C'est le plus grand de tous les bonheurs. Grâce à elle, on franchit l'océan de la vie, d'une rive à l'autre. Humble acquiescement de l'esprit, inlassable persévérance, voilà la voie du salut. Le Bouddha, *celui qui est venu*, est venu précisément pour enseigner aux hommes comment ils pourront se sauver. Aussi, repousser cet enseignement, est-ce le pire des crimes. Donc croire que je puis et dois me sauver, puis étendre cette foi à autrui, croire que tous les êtres vivants sont mes compagnons de malheur, que je puis et dois les secourir, et vouloir le faire. Vivre, non pas seulement pour soi, mais autant et plus pour les autres, comme disait le Bouddha.

3. Les adeptes. — Voici comment le bouddhisme chinois recevait et cultivait ses adeptes.

A. Adeptes laïques. — Quand un laïque se présentait, demandant à être reçu comme adepte, on lui enseignait d'abord le nécessaire sur le Bouddha, sa loi et sa société. Puis on lui apprenait à fléchir le genou droit, à élever les mains jointes, à confesser toutes ses fautes commises en pensées, paroles et actions, à invoquer le Bouddha. Puis, devant le chapitre des bonzes assemblés, on lui faisait prononcer trois fois, à voix haute, cette formule : Moi, un tel, de ce jour, pour toute ma vie, je donne ma foi au Bouddha, à sa loi, à sa société. Cela fait, le postulant exprimait trois fois son désir de se soumettre aux cinq préceptes des adeptes laïques. Alors on lui disait : Un tel, écoute attentivement, car la chose est grave. Ce chapitre de bonzes du Bouddha, de Celui qui est venu, t'annonce par ma bouche les cinq préceptes des adeptes, que tout adepte est tenu d'observer sa vie durant. Voici ces cinq préceptes. 1. Ne tuer délibérément aucun être vivant. — Le pourras-tu? — Je le pourrai. — 2. Ne t'approprier aucun objet à l'insu ou contre la volonté de son propriétaire (même question et réponse). — 3. Te garder de toute impudicité. — 4. T'abstenir de tout mensonge. — 5. Ne boire aucune liqueur qui puisse enivrer. — La réception finissait ainsi. Aucun précepte positif en matière d'abstinence, de prière, d'œuvres, n'était imposé.

Pour les belles âmes, riches et nobles, que leur position sociale empêchait de quitter le monde, la pratique suivante paraît avoir eu une grande vogue, durant les

siècles de ferveur. Le pieux adepte se rendait à une bonzerie d'hommes ou de femmes, suivant son sexe, au jour convenu, après midi. Il y renouvelait solennellement son attachement au Bouddha, l'aveu général de ses fautes, puis faisant la promesse de garder jusqu'au lendemain matin les règles des bonzes (ou des bonzesses), excepté celle de ne manger ni boire depuis midi jusqu'au matin, et celle de ne toucher aucun métal précieux. Pratiquement, dit la glose, la plupart de ces gens jeûnaient durant cette nuit, mais sans obligation stricte, afin de rendre la retraite possible aux vieillards et aux infirmes. Ils conservaient, par dispense, leurs bijoux et leur argent de poche. Par cette pratique mensuelle, le pieux adepte espérait obtenir la rémission de ses fautes du mois, et l'amélioration de son *karman*. Voici le texte qui s'y réfère : « Arrivé à la bonzerie, fléchissant le genou devant le bonze, député pour lui servir de Maitre, et tenant les mains jointes élevées, le pieux adepte dit trois fois de suite : Moi, un tel, depuis ce moment jusqu'à demain matin, je serai au Bouddha et à sa loi. Puis vient l'aveu : Moi, un tel, durant des temps qui n'ont pas eu de commencement, durant toutes mes existences passées, jusqu'au jour présent, j'ai dû faire beaucoup de mal. Par actions, en tuant, volant, me livrant à l'impudicité. Par paroles, en mentant, en parlant artificieusement ou méchamment, en trompant. Par pensées, en convoitant, haïssant, voulant du mal, imaginant des choses impures. De toutes ces fautes, devant tous les Bouddhas des dix régions de l'espace, devant tous les Poussahs et les bonzes, et devant vous, mon Maître, avec douleur je sollicite mon pardon, eu égard à mon repentir. — Suit la liste des résolutions qu'on prend : Moi, un tel, ayant reçu mon pardon, mes fautes étant effacées et ma personne étant pure, je promets de rester ici, jusqu'à demain matin, pratiquant la loi de Bouddha, sans tuer, sans voler, sans commettre aucune impudicité, sans mentir, sans boire aucune liqueur enivrante, sans m'asseoir ou m'étendre sur un divan, sans m'orner, m'oindre ou me farder, sans regarder les jongleurs et les bayadères. De plus, je jeûnerai. — Enfin, l'importante déclaration que voici : J'offre ces actes, non pour renaître dans une meilleure condition sur la terre ou comme *déva* dans quelqu'un des cieux, mais pour me tirer de la succession des réincarnations, pour m'avancer vers la délivrance, pour obtenir enfin le but de l'observance bouddhique (la paix immuable).

B. Bonzes hinayanistes. — Voici maintenant les dix préceptes des bonzes *hinayanistes*, proposés, article par article, à celui qui demande l'admission dans une bonzerie : lequel répond à chaque article « je le pourrai ». 1. Ne jamais tuer. 2. Ne jamais voler. 3. Ne jamais commettre d'impudicité. 4. Ne jamais mentir. 5. Ne jamais boire de liqueurs enivrantes. 6. Ne jamais s'orner, s'oindre, se parfumer. 7. Ne pas contempler les jeux et les danses des jongleurs et des bayadères. 8. Ne jamais s'asseoir ou s'étendre sur un divan. 9. Ne jamais manger en dehors du temps permis (lequel va de l'aube à midi). 10. Ne jamais toucher aucun métal précieux, sous quelque forme que ce soit (monnaies, bijoux). — Le jeune homme ayant répondu « je le pourrai » à tous ces points, est reçu dans la société des bonzes. Alors le Maitre désigné pour le former lui dit : Te voilà soumis aux dix préceptes. De par ta profession, tu devras honorer le Bouddha et sa loi, t'appliquer à morigéner tes pensées, paroles et actions... étudier, méditer, et faire ta part des travaux communs. En somme, le bonze hinayaniste était gardé contre le péché par des règles disciplinaires très sévères.

Quant à son avancement dans la vertu, tout dépendait de sa bonne volonté. Un Maitre lui indiquait les lectures et les réflexions à faire; à lui de vouloir et d'agir. Il y eut des paresseux, mais aussi nombre d'âmes très ardentes. Les exhortations aux bonzes abondent dans la littérature bouddhique chinoise, et sont souvent pathétiques. Un bonze, c'est un être qui s'est élevé dans l'échelle, de degré en degré, durant des existences sans nombre. Il touche au terme. Aussi combien il doit veiller à ne pas céder aux tentations de *Mara*, à ne pas déchoir, durant sa présente existence! Quel soin il doit mettre à éviter les femmes, à observer ses 3.000 règles, surtout l'aveu sincère des fautes, la pénitence, la pauvreté, l'assistance aux réunions! Car s'il fait naufrage, il sera plongé au plus profond des enfers, et toute son ascension morale sera à recommencer. Il n'est pas d'être plus maudit que le bonze déchu, traitre à sa destinée. — O bonze, pourquoi as-tu quitté ta famille, pourquoi portes-tu la robe du mendiant, si dans le secret de ton cœur tu choies encore des désirs mondains, peut-être des convoitises impures? Recueille-toi et considère la suite des morts et des renaissances qui t'attendent, si tu ne marches pas droit dans ta vie. C'est le flux continu des vaines pensées et des vains désirs qui emporte l'âme de vie en vie, toujours inquiète, toujours souffrante. Tu fais état d'avoir quitté le monde. Alors renonce une bonne fois à tout. Franchis une fois pour toutes le torrent de l'impermanence, passe à la stabilité en cessant de désirer. Alors je dirai de toi que tu es un vrai bonze, car tu auras atteint le but de ta profession. — Un jour le Bouddha convoqua ses bonzes et leur dit : Ne vous imaginez pas que l'on soit bonze pour manger béatement les offrandes des laïques. Celui qui quêterait uniquement pour faire durer son corps par l'ingestion de grossiers aliments, celui-là ignorerait le premier mot de sa profession. Le bonze vit pour son œuvre propre, qui est la contemplation. Voici la série des idées et des images qui doivent sans cesse passer devant son esprit. Il n'y a pas de vraie joie en ce monde; il n'y a que des douleurs, lesquelles se succéderont tant que durera le corps qui n'est pas réel, qui est néant. Donc ne s'attacher à rien, ne rien aimer, ne rien désirer; surtout pas de pensées voluptueuses. Voyez en esprit votre cadavre, dévoré par les vers, se fondant en sanie, la peau se décollant, les chairs se décomposant, les articulations se disjoignant, les os paraissant à nu, d'abord rouges, puis blancs, puis noirs, s'effritant enfin en poussière. Voilà ce qui reste finalement d'un homme, après une vie passée dans les ignorances, les souffrances, les erreurs, les vexations de ce monde. Tous les êtres qui existent courent à cette fin chacun pour soi et tous ensemble. Repensez tout cela, en série; et vous comprendrez votre fin, laquelle, encore une fois, n'est pas de manger oisif les offrandes des laïques ».

C. Bonzes mahayanistes. — Voici maintenant les préceptes des bonzes *mahayanistes*, dont le champ est plus étendu que celui du *hinayana*. Les dix grandes fautes sont : 1. Tuer volontairement, ou faire tuer, ou approuver la mise à mort d'un être vivant quelconque.

2. S'approprier le bien d'autrui, fût-ce une aiguille, fût-ce un brin d'herbe. 3. Luxure commise avec autrui. 4. Mensonge délibéré en vue de tromper. 5. Vente de boissons alcooliques (quiconque en boit, pèche... quiconque verse à boire à un autre renaitra manchot)... 6. Divulguer les fautes secrètes des bonzes ou des bonzesses. 7. Déprécier autrui pour se faire valoir soi-même (surtout en feignant des dons transcendants... 8. Le refus formel de l'aumône matérielle ou spirituelle. 9. La haine volontairement entretenue et tout acte de vengeance. 10. Toute parole proférée contre le Bouddha, ou sa loi, ou sa société. — Ces dix fautes ne font pas expulser de la bonzerie par l'autorité comme chez les hinayanistes, après procédure. Leur effet est instantané, automatique, produit *ipso facto*. Elles retranchent de la société bouddhiste.

Par le fait de sa faute sans jugement, le coupable perd le fruit de sa conversion antérieure et retombe dans les voies d'aveuglement, d'endurcissement, de châtiment. Il s'est séparé lui-même. Il lui est prédit que, même s'il se déguise, il ne sera plus bonze. De même que la mer salée ne garde dans son sein aucune impureté, mais rejette sur le rivage tout cadavre et toute épave, ainsi le bonze infidèle sera rejeté du sein de la *mer bouddhique*, dans le monde, le malheur, la damnation, comme par une force interne, inhérente à la société des bonzes, laquelle ne supporte aucun mélange d'impureté.

L'admission dans une bonzerie est plus difficile dans le *mahayana* que dans le *hinayana*. Elle n'est pas décidée par le silence des bonzes qui ne protestent pas contre la demande du jeune homme. Elle doit être décidée par une intervention personnelle du Bouddha, laquelle apprend que le *karman* d'impénitence est dissipé, que l'esprit du jeune homme est désormais ouvert, qu'il est capable de progresser jusqu'à l'illumination. Alors il est reçu d'abord à titre provisoire. Dans le jeûne, l'humiliation et la pénitence, en particulier et en public, de jour et de nuit, il répète sans cesse cette formule d'aveu général : Moi, le candidat un tel, je me repens du plus profond de mon être. Depuis des temps sans commencement, jusqu'à ce jour, lorsque j'ignorais le Bouddha et sa loi, je ne savais pas la différence entre le bien et le mal, je ne connaissais pas la doctrine salutaire. Alors, à chaque sollicitation, chaque fois que j'en avais l'occasion, je péchais, par mon corps, par ma bouche, par mes pensées. J'ai peut-être commis de grands crimes. J'ai peut-être fait pécher autrui. Aujourd'hui j'avoue mes péchés que je connais, et ceux que je ne connais pas; tout le mal que j'ai peut-être fait, je m'en repens sans exception. Daignent le Bouddha, sa loi et sa société avoir pitié de moi et faire disparaître mes péchés, comme le givre fond au soleil. Puissé-je redevenir pur et sans souillure. Je désire aussi que tout obstacle à mon progrès, venant de mes péchés passés, disparaisse. Je désire que mon aveuglement cesse, et que la lumière luise pour moi. Là où tendirent tous les Bouddhas du passé, là moi aussi je veux tendre. Daignent m'aider le Bouddha, sa loi et sa société... Il répétera cet humble aveu durant des mois et des années, jusqu'au jour où le signe de son pardon lui sera donné. Et quel sera ce signe? Par exemple, que le Bouddha lui caresse le sommet de la tête; ou qu'une douce lumière l'environne; ou qu'un objet symbolique se montre. Tant que le signe n'aura pas été reçu, le fruit de repentance n'étant pas atteint, le jeune homme ne sera pas admis. Celui qui prétendrait mensongèrement avoir reçu le signe, commettrait une faute contre le 7e précepte.

Le bonze mahayaniste qui ne forme pas souvent des souhaits pour son avancement dans le bien, pèche. Le bonze qui ne prononce pas souvent des imprécations contre lui-même, pour le cas où il manquerait à ses devoirs d'état, pèche. Voici comment il doit formuler ces imprécations : Que je sois jeté sur la planche hérissée de clous, si je commets jamais un acte impur! Que je sois enveloppé d'un réseau de fils de fer rouges de feu, si j'accepte jamais le don d'un vêtement contre la règle! Qu'il me faille avaler des balles de fer rougies, si j'accepte jamais des aliments contre la règle! etc. Quiconque omet de renouveler souvent en son cœur le désir que tous les êtres vivants avancent sans cesse et finissent par devenir tous bouddhas, a péché.

Quiconque ayant rencontré un être humain omet de lui souhaiter la délivrance par sa soumission à la loi et la pratique des préceptes, a péché. Quiconque, ayant rencontré un animal, omet de lui souhaiter son acheminement vers la délivrance, par l'éveil en lui de l'intelligence nécessaire, a péché. Le bonze est tenu de vouloir du bien à tout être vivant, homme ou animal. C'est que les mahayanistes croient que tout acte de volonté intense produit sur autrui comme sur soi un effet réel, en bien ou en mal. Vouloir du bien, c'est faire du bien; vouloir du mal, c'est faire du mal. Ce que la règle prescrit, ce n'est pas un simple bon souhait; c'est ce bon vouloir efficace, le bien fait à autrui mentalement.

De là cette bonne œuvre bouddhique, la remise en liberté d'animaux capturés, ordinairement oiseaux ou poissons, après exhortation. La vie présente a été donnée à ces êtres pour leur avancement que l'exhortation produira. Après l'avoir reçue, lors de leur prochaine renaissance, ils seront élevés d'un degré dans l'échelle, vers un sort meilleur. Quand un pieux laïque a apporté à la bonzerie des animaux vivants auxquels il veut rendre la liberté et les a présentés à un bonze, celui-ci doit d'abord leur dire cordialement : Oh! que vous êtes plongés dans l'ignorance! Oh! que j'ai pitié de vous! Oh! que je désire votre salut! Puis il prononcera cette formule : Voici des êtres vivants, qui, ayant été pris dans des filets, étaient près d'être mis à mort. Fort heureusement un tel, homme pieux et compatissant, leur a sauvé la vie. Maintenant moi, le bonze un tel, je veux les amener à se recommander au Bouddha, à sa loi et à sa société. Or, en peine de leurs péchés passés, ils sont abrutis au point de ne pouvoir me comprendre. Je prie donc le Bouddha, sa loi et sa société d'éclairer les ténèbres de leur entendement et de les attirer miséricordieusement vers eux. Puis, après une pause, l'illumination étant censée obtenue, s'adressant aux animaux, le bonze leur dit : Êtres présents devant moi, recommandez-vous au Bouddha, à sa loi et à sa société! Les animaux étant censés avoir obéi, le bonze les appellera désormais *disciples du Bouddha*. Il leur enseigne que la succession des existences est le grand mal; qu'il faut se tirer de cette roue par la confiance dans le Bouddha et par la pratique de ses préceptes. Enfin le bonze dit aux animaux : Disciples du Bouddha, vous voilà instruits. Je vais maintenant faire l'aveu pour vous de vos péchés passés, afin qu'ils soient détruits. Suivez, en vous repentant, les paroles que je vais prononcer. Tout le mal que j'ai fait au cours des âges, par suite de mon ignorance, de mes convoitises, de mon indiscipline; tous les péchés que je puis avoir commis de corps, de

bouche, ou par pensée, je les avoue et m'en repens. Ensuite le bonze asperge les animaux avec de l'eau dans laquelle il a prié le Bouddha de déposer sa vertu purificatrice.

L'aspersion étant terminée, il conclut: j'espère qu'après avoir été remis en liberté, ces disciples du Bouddha ne seront plus pris au filet ou à l'hameçon. J'espère qu'ils vivront en paix jusqu'à leur mort naturelle, renaîtront hommes ou *dévas*, arriveront finalement au terme. J'espère aussi que leur bienfaiteur, un tel, sera béni dans cette vie et éclairé de plus en plus.

Voici le programme proposé aux commençants : Pour atteindre à la perfection de votre état, renoncez absolument aux biens de ce monde. Gardez strictement les dix préceptes des bonzes. Supportez tous les maux et toutes les difficultés avec patience. Efforcez-vous toujours d'avancer. Soyez inébranlables dans votre propos. Contemplez le néant à la lueur de la sagesse. Ayez toujours le désir de vous dévouer pour le bien d'autrui. Veillez à l'intégrité de la doctrine, à sa conservation, à sa propagation, à sa mise en pratique. Soyez toujours joyeux. Visez toujours au sublime. Avec autrui, soyez doux, compatissants, désintéressés, généreux. Aimez à procurer à tous leur avantage. Aimez à voir les autres profiter et avancer. Songez que tous les êtres et vous formez un *tout* unique; tâchez de promouvoir les intérêts de ce tout. Soyez fermes dans la confiance. Réfléchissez sans cesse sur la doctrine. Ainsi obtiendrez-vous la lumière éclatante de l'esprit, l'ardeur brûlante du cœur, le resplendissement du corps, la voix victorieuse (litt. le rugissement) des Bouddhas.

Pour ce qui est des cautérisations au moyen de moxas brûlés sur le crâne des moines, je ne les considère pas comme des pratiques ascétiques, mais tout simplement comme des précautions prises par les bonzes contre les évasions. Tout au plus peut-on dire qu'elles assurent la persévérance du bonze, dans ce sens qu'il lui sera impossible de céler son état et sa désertion. Partout et toujours il sera reconnu à ces marques indélébiles, comme un bonze fugitif.

D. Ascétisme des bonzes. — Dans l'Inde, la réflexion bouddhiste fut toujours grandement gênée par la nécessité de sortir dès l'aube pour quêter l'unique repas de la journée, occupation distrayante qui prenait au bonze les heures qui sont les plus favorables à la pensée, les heures du matin. Restait le soir, après le repas, après la chaleur de midi et la sieste. En Chine les premiers bonzes mendièrent leur nourriture, et il y eut longtemps des bonzes mendiants individuels. Mais la plupart furent entretenus par leur bonzerie respective, au moyen des aumônes des pieux laïques ou des revenus procurés par des protecteurs puissants. Les grandes bonzeries du Tarim avaient donné l'exemple. A Khotan 3000 bonzes prenaient leur repas ensemble dans un réfectoire commun. Par suite, la réflexion fut pratiquée plus régulièrement en Chine que dans l'Inde, quoique, par nature, les Chinois soient moins portés à la réflexion que les Indiens. La réflexion étant dans le Bouddhisme chinois ce qu'il y a de plus approchant de l'ascèse et de la mystique, je vais l'exposer d'après les meilleurs traités (401-412), auxquels rien ne fut ajouté par la suite.

Quand celui qui désire avancer dans la voie demandera sa première instruction, le Maître l'interrogera d'abord pour savoir de lui comment il a observé les cinq préceptes des laïques et s'il est encore tourmenté par des passions charnelles. Si oui, il commencera par lui apprendre à réfléchir sur l'impureté du corps, afin de lui faire concevoir un profond dégoût pour les formes corporelles. Qu'il se figure d'abord le cadavre d'un homme qui vient d'expirer, froid, inerte, muet. Qu'il voie ensuite ce cadavre se décomposer sous ses yeux, lentement, phase par phase, moment par moment, considérant en détail ce que deviennent les cheveux, la peau, les yeux, les chairs, le cœur, le foie, etc. Qu'il contemple enfin le squelette qui reste, noir, brun, enfin blanchi et tombant en poussière. — Que, aussitôt après avoir reçu cette instruction, l'aspirant se retire dans un lieu écarté, sous un arbre, ou en forêt, ou dans une cellule vide. Là, qu'il fixe avec une attention intense les scènes que le Maître lui a suggérées, s'efforçant à chacune de concevoir le dégoût le plus profond possible, car c'est là la fin de cette réflexion. Qu'il se pénètre de cette vérité, que ce qu'on appelle vulgairement un corps, n'est qu'un amas d'ordures, le corps personnel aussi bien que les corps d'autrui. Cela fait, qu'il gourmande, qu'il invective son corps, en lui disant : Voilà ce que tu aimes! Voilà ce pourquoi tu m'obliges à rester dans la roue des transformations, à naître, à vieillir, à mourir, à renaître sans cesse. Mon existence présente va encore passer comme les précédentes, avec la rapidité d'un éclair. Or cette fois j'ai entendu la doctrine du Bouddha. Si je laisse perdre cet enseignement, que deviendrai-je? Sans doute, mes rébellions intérieures sont nombreuses, les attaques extérieures de *Mara* et des mondains sont continuelles. Mais si j'entretiens ma résolution par la réflexion assidue, je vaincrai. Si je ne le fais pas, il n'y aura pas de bonheur pour moi, et il me faudra renaître sac d'ordures à perpétuité. Après tout, l'observation de la règle de Bouddha n'est pas si difficile. Tous les *arhans* l'ont observée; pourquoi ne le pourrais-je pas, moi? — C'est ainsi que l'aspirant doit alternativement fouetter et consoler son cœur et arriver à faire taire ses passions. Que si quelqu'un, malgré la réflexion assidue, n'arrive pas à cesser de pécher, il faut croire que le *karman* qui pèse sur lui ne permet pas qu'il devienne bonze durant son existence présente. Il n'est pas mûr. Que, retourné dans l'état laïque, il continue à expier, faisant des aumônes, contribuant au culte, se préparant ainsi à son bonheur futur.

Voici ce que ceux qui profitent, qui avancent, devront faire, pour se consoler et s'encourager dans leur labeur. Qu'ils fixent les yeux sur leur poitrine, à la place du cœur, et voient comme celui-ci devient phosphorescent, puis de plus en plus lumineux. Qu'ils pensent souvent aux puisatiers qui creusent un puits. Tant qu'ils ne retirent que de la terre sèche, ces hommes travaillent, mais sans entrain. Or voici que la terre retirée devient humide; leur ardeur s'éveille, l'eau n'est pas loin. Enfin voilà la terre mouillée, puis la boue; leur zèle s'enflamme; ils touchent à l'eau. Ainsi en est-il de l'aspirant. Son travail est d'abord dur et paraît stérile; mais peu à peu il reconnaît qu'il approche, au fait que ses actes de vertu deviennent plus faciles et plus doux, *donnent* davantage. Que ces succès le consolent et l'encouragent. La source de la vraie joie est là, et là seulement. Bien fous sont ceux qui la cherchent dans les plaisirs du monde. Devant l'effort sérieux, tout obstacle finit par céder. Dans ce monde matériel, sauf la

tendance énergique à l'affranchissement, tout est vanité. — Voilà le premier résultat de la réflexion assidue. Elle dissipe les illusions qui enténébraient le cœur. Il faut se dire, irrévocablement, je veux sortir de la roue, je ne veux plus renaître. Il faut se redire cela, chaque fois que, comme un voleur, comme un serpent, une pensée désordonnée cherche à s'introduire dans le cœur. — Rejetez les plaisirs mondains, même ceux qui ne sont pas criminels. Qui a soif, s'il boit un breuvage épicé, aura plus soif ensuite. Qui souffre d'un eczéma, s'il se gratte, sera tourmenté de démangeaisons pires. Ces petites complaisances vous feront renaître dans la roue. N'est-ce pas là précisément ce que vous vouliez éviter? Quant aux jouissances criminelles, si pareil désir s'élève en vous, figurez-vous que le bourreau vous saisira, aussitôt la chose faite, figurez-vous qu'il vous tient déjà. Qui craint les maux de cette vie, doit craindre à plus forte raison ceux des enfers. Encore une fois, la vraie joie ne s'obtient que par la réflexion. Pas de vraie joie hors de là. Tant que vous n'aurez pas pratiqué la réflexion jusqu'à y trouver votre bonheur, vous n'aurez rien fait, vous languirez, vous serez tenté d'inconstance.

Défiez-vous de l'état de tiédeur, où le cœur étant comme engourdi ne distingue plus nettement le bien du mal, comme il arrive à ceux qui sommeillent. Secouez-vous vite. Dites-vous : alors que je suis entouré d'ennemis, irais-je bien m'assoupir? Est-ce qu'on dort sur un champ de bataille? Alors que mon bonheur n'est pas encore assuré, je me laisserais aller à la somnolence? Quelle folie! Et si cela ne suffit pas pour vous éveiller, levez-vous, marchez; lavez-vous le visage avec de l'eau froide; regardez la campagne si c'est le jour, ou le ciel étoilé si c'est la nuit. La mort vous guette. Elle viendra comme un voleur. Le glaive est levé sur votre nuque. Et vous dormiriez, vous, un disciple du Bouddha, vous qui savez ce que vous pouvez perdre et ce que vous devez espérer? Durant la réflexion, ne vous laissez pas non plus aller aux distractions. Que votre esprit soit intimement accolé à votre sujet. Ne le laissez pas divaguer, comme un singe échappé de sa cage, qui gambade sur les arbres. La distraction volontaire a pour suite la tristesse et le remords. Si vous vous en êtes rendu coupable, ne restez pas tranquille là-dessus, mais formulez au plus tôt votre repentir en ces termes : j'ai manqué à mon devoir, je m'en repens, je ne le ferai plus. Car les fautes non rétractées s'étendent sur le cœur comme un voile qui l'aveugle, produisent une dette de péché qui l'endurcit. Tenez votre cœur bien lié. Ne le laissez pas flâner. Et, quand il le faudra, grondez-vous, secouez-vous, repentez-vous. Défiez-vous surtout des pensées qui iraient à ébranler et à ruiner votre confiance. L'incrédulité rend la vie malheureuse et précipite dans les enfers après la mort. Une seule faute d'incrédulité annule tous les progrès faits et empêche d'en faire de nouveaux. Refuser de croire, c'est une sorte de suicide. Comment, quand je suis malade, je me fie aux médecins, à cause de leur science et je ne croirais pas le Bouddha, qui sait tout? Voilà comment il faut se gourmander, dès qu'un doute s'élève, car ce danger est très grand. — Telles sont les considérations qui aident à la réflexion du premier degré et qui rendent insensible à la volupté et à toute jouissance, avide seulement de bien et de vertu.

Si le bonze en restait là, son but ne serait pas atteint; sa joie deviendrait même un obstacle. Il lui faut éteindre cette joie, la remplacer par la satisfaction calme; c'est le 2e degré. Cette satisfaction étant un sentiment concret personnel serait aussi un obstacle au progrès; elle doit donc être remplacée par un sentiment abstrait et impersonnel de pureté; c'est le 3e degré. Enfin il faut arriver au 4e degré, à la quiétude atone avec oubli complet de soi, sans pensée ni sentiment.

Pour aider à atteindre le premier degré, les bonzes chinois recommandent des moyens qui tiennent de l'hypnotisme : contempler fixement son gros orteil, ou une boule en verre, ou se figurer une lumière de telle couleur, ou se représenter un objet, puis le faire changer de couleur par l'imagination, etc. Pour atteindre le 2e et le 3e degré, l'objet à contempler est d'abord une bulle sur l'eau, un fantôme, un mirage, une vapeur ténue; puis, et c'est là qu'il faut en venir, l'idée abstraite, la *science acquise* de l'impermanence et de l'irréalité unies, qui produit le *vide du cœur*, dernier terme et but à atteindre. Les maîtres bouddhistes reconnaissent tous qu'un abîme sépare le 3e degré du 4e, abîme naturellement infranchissable. Tous n'arrivent pas à la perte de la conscience de soi. Cette perte est une cessation: ce n'est pas un progrès. Aucun moyen, aucun acte, ne fait faire ce pas. Chez ceux qui y arrivent il se fait soudainement, tandis qu'ils fixent d'un regard intense le mirage cosmique, le vide universel. Les signes que le 4e degré est atteint, sont : l'oreille céleste, c'est-à-dire la perception (pas auditive) continue des aspirations de tous les êtres vivants à leur salut; l'œil céleste, perception à distance (pas visuelle) des besoins de toutes les âmes; enfin la révélation du *karman* qui pèse sur chaque être, de ses antécédents et de son avenir, de son doit et avoir moral tout entier.

Au 4e degré appartiennent tous les bodhisattvas. Ce sont des extatiques, lesquels décident librement de différer le *nirvana* qui leur est acquis, en vue d'enseigner aux hommes la voie du bonheur, durant une période courte ou longue à leur gré. De nombreux traités chinois parlent de cette intention qui fait le bodhisattva. Sa racine est la pitié. Ému de compassion pour le malheur des êtres innombrables qui ne savent ou ne peuvent pas se tirer des misères de l'existence, celui qui prétend au rôle de bodhisattva doit poser avec énergie les actes de volonté que voici : Tout ce que j'ai acquis d'aptitudes, durant toutes mes existences antérieures, *je veux* le consacrer au salut de tous les êtres. Puisse ma parole sauver tous les êtres! Puissé-je leur procurer à tous cette sagesse qui donne le *nirvana!* D'après les docteurs mahayanistes, ce *je veux* crée un double *karman*; dans celui qui l'a prononcé, un *karman* de persévérance, qui le fera parvenir à l'accomplissement de son vœu; et dans l'univers entier, un *karman* qui s'impose à toutes les volontés, aux bouddhas de tous les astres, même aux lois naturelles et au destin inexorable, obligeant tous et tout à consentir et à coopérer à l'accomplissement du dit vœu. Cela s'explique, philosophiquement, par le fait que tous les êtres sont unis à la bouddhéité universelle, essence ou âme du monde. C'est à cette bouddhéité universelle que le *je veux* du boddhisattva s'impose, et par elle à tous et à tout.

Pour ce qui est des austérités douloureuses si pratiquées dans l'Inde, les bouddhistes chinois n'en firent jamais cas. La chose n'aurait d'ailleurs pas été reçue en Chine, où l'on professe que le corps reçu des parents

doit être bien traité. Ne faire qu'un seul repas par jour n'est guère pénible, quand on en a pris l'habitude. Et, à ce repas, libre à chaque bonze de faire son plein. J'ai dit ce que je pense des moxas, marque douloureuse, mais non austérité.

L'époque prospère des bonzes chinois se place entre 415 et 515. Elle fut provoquée par les voyages et séjours faits dans l'Inde, par nombre de bonzes chinois très fervents, qui sentaient que la pratique était imparfaite en Chine et aspiraient à sa perfection. Tel ce Fa-hien (399-414) qui passa quinze années dans les plus célèbres bonzeries de l'Inde, y apprit parfaitement la discipline, puis revint en Chine rapportant une cargaison d'écrits. Ce qu'il en coûta, à ces pauvres gens, de fatigues et de privations, serait incroyable, si leurs carnets d'étapes, reconnus très exacts, n'en faisaient foi. Beaucoup périrent en route. De la bande de 16 bonzes dont Tche-mong faisait partie, 5 arrivèrent dans l'Inde. Résultats : affluence de bonzes étrangers en Chine, invités par ces pèlerins. Il y en avait plus de 3000 dans la Chine du Nord, dispersés dans treize mille temples et bonzeries, au commencement du 6e siècle. Autour d'eux, les bonzes chinois pullulaient, collaborateurs intelligents de ces traducteurs étrangers. Et la doctrine bouddhique se répandait au point que, en 515, d'après un recensement officiel, plus de la moitié des Chinois étaient bouddhistes.

4. Conclusions. — Nous voilà à l'apogée du bouddhisme chinois. Peut-on qualifier de mystiques certaines au moins des choses exposées plus haut? Le système est indubitablement un monisme idéaliste. Il me semble donc difficile de considérer comme mystiques ses états d'âme les plus élevés. L'union au grand Tout est extase métaphysique, tout au plus. Le reste peut se classer sous les rubriques : vision artistique, hallucination, hypnose, etc. Mais il me semble possible que, avec la grâce de Dieu, en leur particulier, des bonzes dépourvus de philosophie et avides de perfection, et surtout des laïques simples et droits, aient pu trouver dans ce bouddhisme chinois, si différent du bouddhisme indien, si franchement animiste et théiste, une voie pour s'élever plus haut, à défaut de la vraie voie, invinciblement ignorée par eux. Je dis *animiste*, car pour les adeptes chinois du bouddhisme, l'âme est bien une âme spirituelle, subsistante et responsable. Je dis *théiste*, car le bouddha chinois est si déshumanisé, si éthérisé si auréolé d'attributs divins, qu'il se confond avec le Dieu de la conscience, n'est qu'un nom inexact pour désigner celui-ci. J'ai déjà appelé l'attention sur ce point, et j'y reviens, car je le juge capital. Dans l'étude des religions, surtout asiatiques, il faut toujours distinguer la théorie de la croyance populaire. Dans une religion fausse dont elles ne savent que le nom sans rien savoir de la doctrine, les bonnes âmes arrivent à se faire une pratique à peu près ou tout à fait correcte, grâce à la lumière d'en haut. Elles peuvent être au vrai Dieu, quoiqu'elles l'appellent Bouddha, ou Lao-tien-ye, ou Yu-hoang, ou Amida. Tout n'est pas dit, quand on a mis à un homme l'étiquette de païen. Il faut un travail de maïeutique extrêmement délicat, pour se rendre compte de ce qu'il y a au fond de son âme. Et souvent on y trouve des choses étonnantes.

IV. — AMIDISME.

L'amidisme n'a rien, absolument rien de commun avec le mazdéisme. Sa genèse n'eut rien de mystérieux. Elle fut au contraire très logique. Voici comment les bouddhistes chinois la racontent, et je ne vois aucune raison de suspecter leurs traditions. Las du bouddhisme primitif *hînayana*, avec son talion inexorable et ses renaissances interminables, des maîtres plus humains inventèrent le *mahayana*, au temps du roi Asoka, vers 250 avant J.-C. Ils n'osèrent pas nier la loi universelle du *karman*, parce qu'elle est *parole du Bouddha*, mais imaginèrent des domaines stellaires de Bouddhas fictifs, où l'on peut obtenir d'aller renaître, échappant ainsi à la loi, s'évadant de la roue, mais à des conditions ascétiques encore trop onéreuses pour nombre de pauvres hères, surtout pour les malades et les mourants qui forment le gros de la catégorie des repentants. L'idée faisant son chemin, ces conditions s'adoucirent de plus en plus, et l'évolution du Bouddhisme dans le sens de la clémence finit par aboutir, au temps du roi Kanishka (entre 25 avant et 25 après J.-C.), à la *fleur du mahayana*, comme disent les Bouddhistes, à l'amidisme, c'est-à-dire à la possibilité de se tirer de la roue des métempsycoses et de renaître aussitôt et définitivement dans une région de paix et de bonheur, à la seule condition d'avoir invoqué durant sa vie Amida, le Bouddha du ciel de l'ouest, et de lui avoir demandé cette faveur, fût-ce une seule fois, avant d'expirer. Donc la délivrance pour presque rien, offerte à tous ceux qui en veulent.

Je vous laisse à penser si cette religion facile plut aux pauvres gens que leur *karman* inquiétait. Je dis *religion*, car l'amidisme est une religion, qui unit l'âme à son Seigneur et l'y attache par des liens forts et doux. Entendons-nous! La théorie des Bouddhas hospitaliers des divers astres, Amida compris, tous unis par participation à la même bouddhéité infinie et unique, est une théorie panthéiste, sans aucun doute; mais pour les théoriciens seulement, pour ceux qui savent. Or ces *savants* sont très peu nombreux, quantité négligeable; tandis que les *simples* qui attendent leur délivrance d'Amida, sont actuellement 30 millions au moins, en Chine et au Japon. Peu importe à ces petites gens la carte stellaire des domaines des Bouddhas; peu leur importe la bouddhéité universelle qui fait un Bouddha unique des Bouddhas de tous les temps et de tous les lieux. Ils ignorent toutes ces théories et savent seulement qu'une dette morale pèse sur eux, qui les plongera dans le malheur, de vie en vie. Ils croient à l'existence d'un être nettement personnel, qui n'a ni origine connue, ni définition, ni histoire, qui est puissant au point de pouvoir suspendre la loi générale du talion, et bon au point de s'intéresser à la plus pauvre petite âme. Il est présent partout, invisible, se faisant voir dans sa gloire quand il lui plaît. Il sait tout, même le secret des cœurs, sans qu'on le lui dise. Il s'appelle *Lumière* infinie, *Vie* illimitée, *Pureté* absolue, grande *Miséricorde*, autant d'attributs qui conviennent au vrai Dieu. De par sa volonté, la damnation est suspendue pour quiconque se donne à lui dans un acte d'absolue confiance. Amida viendra lui-même cueillir l'âme du mourant qui s'est ainsi donné à lui, et la transportera, enfermée en une fleur de lotus dans son paradis, où elle restera tout le temps qu'elle voudra, c'est-à-dire toujours. Amida délivre, parce qu'il veut délivrer sans qu'il lui en coûte. Il arrache aux enfers, donne l'hospitalité, fait éduquer et instruire l'âme, se découvre à elle, la caresse, la choie. Dès ici-bas, l'amidiste fervent vit dans l'étreinte, dans l'embrassement d'Amida en attendant qu'il

obtienne, dans la Terre Pure, l'illumination, la vision d'Amida. Il commence ses prières par ces mots : ô Père très miséricordieux, sauveur du monde! Rien n'a jamais ressemblé à la prière chrétienne autant que les prières de ces âmes, *autres* brebis qui ne sont pas encore du bercail.

Préceptes : que l'amidiste se rappelle souvent les points pratiques de sa religion, le but de sa vie. Il doit prier fréquemment, si possible. Il doit penser souvent à la mort, priant chaque fois Amida de cueillir alors son âme. Il doit se garder de *vivre dans l'ivresse et de mourir en rêvant*, comme font les mondains. Il doit vivre simplement, sobrement, chastement, méprisant le luxe et le plaisir. Il doit aimer ses parents et ses proches, se dévouer pour eux, se préoccuper de leur salut; surtout s'efforcer de faire produire aux vieillards, aux malades, aux mourants, l'acte suprême de donation de soi, qui fait renaître chez Amida. Les récollections de 1 jour, les retraites de 7 jours, sont chaudement conseillées. — Avant la prière commune, acte de repentir. Il y a, pour cet acte, des formules magnifiques. Je cite la plus courte et la plus simple : celui qui préside au service dit : Nous ici assemblés pour adorer et implorer, nous avouons avec douleur et repentir, que, durant nos existences antérieures sans nombre, nous avons peut-être commis de grands crimes, nous avons peut-être amassé une lourde dette à expier. Dans la douleur, nous proclamons maintenant notre repentir. Tous nous demandons que nos péchés soient détruits, de telle sorte que rien n'en reste. Tous, et de tout cœur, nous nous donnons à Amida.

Acte de désir...

O Amida, lumière sans pareille...
O Amida, splendeur infinie...
si pure et si calme...
si douce et si consolante...
combien nous désirons renaître chez toi!

Toi dont le pouvoir est sans bornes...
Toi vers qui se tournent les êtres de tous les mondes...
qu'il est beau ton royaume,
où la brise sème des fleurs sous les pieds des bienheureux...
combien nous désirons renaître chez toi!

Qu'il est beau, ton royaume,
où la plus belle musique résonne,
où les plus précieux parfums fument,
où tous les êtres sont saints...
combien nous désirons renaître chez toi!

Follement, durant des existences sans nombre,
nous avons renouvelé le *karman* qui nous liait à la terre,
Oh! garde-nous désormais, douce lumière,
que nous ne perdions plus la sagesse du cœur!

Nous exaltons ta science et tes œuvres,
nous désirons que tous aillent à toi!
Qu'aucun obstacle n'empêche aucun être
de renaître dans la paix et le bonheur chez toi!

Nous t'offrons tout ce que nous avons, tout ce que nous [sommes.
En échange accorde-nous de renaître chez toi!
Sois saluée, ô splendeur inscrutable!
De tout cœur et en toute confiance, nous nous prosternons [devant toi.

Conclusion du service :

Nous t'offrons notre repentir et notre désir :
nous espérons que tu nous apparaîtras à l'heure de notre [mort,
fixant notre esprit pour qu'il ne vacille plus.
Puissions-nous, avec tous les fidèles,
purifiés par l'apparition de ta splendeur,
renaître dans ton règne, siège de la sainteté et du bonheur!

Les biographies des pieux amidistes, surtout les circonstances de leur mort, sont recueillies avec soin et constituent une littérature très édifiante, aliment spirituel des adeptes.

Voici ce qui est dit de la réflexion amidiste. — Il faut s'appliquer à fixer le but de sa réflexion à travers les distractions, comme on fixe un objet précieux immergé dans un étang à travers les rides de la surface. — Il faut *lier* le résultat de sa réflexion, c'est-à-dire rendre permanente l'image mentale qu'elle a produite. Tel un homme qui a fixé le soleil dans sa splendeur. Ses yeux éblouis verront ensuite durablement le phosphène du soleil. Même quand il regardera autre chose, ce phosphène persistant se superposera à l'objet contemplé. Ainsi l'image du paradis d'Amida acquise par la réflexion doit se superposer à toutes les images terrestres, durant toute la vie du croyant. — Pour acquérir cette image, le jeune bonze divisant la matière pensera d'abord en esprit aux bosquets du paradis d'Amida, puis à ses étangs, puis aux paysages et aux jeux de lumière, puis aux heureux habitants. Plus tard il s'appliquera à la vision imaginaire dans l'espace du Bouddha Amida. Il se le figurera le cœur débordant d'amour, bienveillant, gratuit et universel. Il se figurera sa miséricorde se répandant sur tous les êtres. Il se le figurera apparaissant à un mourant, prononçant la douce formule « Fils de la loi, me voici venu à ta rencontre pour cueillir ton âme ». Il pourra enfin se figurer l'éclosion de la fleur de lotus, la vision d'Amida face à face, la félicité éternelle.

V. — RELIGION ACTUELLE.

Il me reste à parler de la religion populaire chinoise moderne. Dès le XVe siècle, les lettrés panthéistes avaient perdu tout contact avec le peuple. Les bonzes syncrétistes, trop savants, n'étaient plus compris de lui. Pratiquement l'amidisme régnait sur les âmes. Il ne restait aux taoistes qu'à disparaître. Ils préférèrent vivre d'un expédient. Ils imitèrent l'amidisme. De là le culte de Yu-hoang, le Pur Auguste, une divinité comme Amida; des cérémonies calquées sur celles de l'amidisme. Si bien que les bonnes gens, ne s'y reconnaissant plus, allèrent dire leurs prières dans le temple le plus voisin. Il s'ensuivit un culte hybride, popularisé par l'imagerie, le roman et le théâtre. Après tout, c'est encore le « Vieux Père du ciel » ou Amida que l'âme chinoise religieuse invoque, à l'heure de la détresse.

A ce culte bariolé s'ajoutèrent, avec le temps, quelques choses plus utiles. D'abord un tarif exact des bonnes œuvres et des péchés, établi en bons et mauvais points, permettant à chacun de tenir son compte en balance. Quand le païen pieux découvre, le soir, avant de se coucher, qu'il a amassé ce jour-là sept mauvais points, il fait vite du bien valant sept bons points, puis dort tranquille. Ensuite une sorte de catéchisme moral, dans lequel les vices les plus communs sont sévèrement censurés, avec description des supplices horribles par lesquels ils sont punis dans les enfers. Enfin, et surtout, l'invention du génie de l'âtre, dont l'image trône au-dessus de chaque chaudron à riz. C'est le dieu de la maison, qui surveille ses habitants. Son culte fait éviter bien des péchés, je pense.

Voici quelques fragments qui donneront une idée de la portée morale de cette religion populaire moderne.

Exhortation au bien. — Un excellent proverbe dit : pour tout bien il y aura récompense, pour tout mal il y aura châtiment. La rétribution suit l'acte, comme l'ombre suit le corps. Les Génies, surtout celui de l'âtre, notent le bien et le mal fait par les hommes. Quand le Ciel l'a appris, il rogne ou allonge le lot de vie concédé par le destin. Amassez des bonnes œuvres, n'entassez pas vos péchés, si vous voulez n'avoir pas à vous repentir un jour. Faites du bien aux vivants, hommes et animaux. Évitez surtout les grands vices qui causent beaucoup de péchés, la luxure, le jeu, la haine. Si vous avez quelqu'un de ces vices, allumez chaque soir une baguette d'encens, repentez-vous et promettez de vous corriger durant tout le temps qu'elle mettra à se consumer. Ne maugréez pas contre la pluie et le vent, qui sont l'œuvre du Ciel. Quand il tonne la nuit, levez-vous, habillez-vous, asseyez-vous et repentez-vous de vos péchés, de peur que la foudre ne vous frappe. Ne faites pas de tort à autrui, autrement vous renaîtrez bœuf ou âne, pour l'indemniser par votre travail. Ne médisez pas d'autrui, autrement vous aurez la langue coupée dans les enfers. Brûler de l'encens et prier la nuit est très utile; écrire son compte moral et tâcher de le tenir toujours en équilibre est mieux encore. Faites l'aumône aux malheureux. Sauvez les vies en danger. Gardez-vous de noyer vos petites filles. Ne tuez aucun animal sans raison. Chaque fois que votre conscience vous reprochera une faute, repentez-vous et criez, du plus profond de votre cœur : Vénérable du ciel, épargne-moi! La conscience, c'est ce par quoi l'homme diffère des animaux. Chaque fois qu'elle vous intimera ce qui convient, gardez-vous d'agir autrement.

Génie de l'âtre. — Quand le nouveau Génie de l'âtre aura été mis en place (au nouvel an), promettez-lui de vous conduire de telle sorte, qu'au bout de l'année il n'ait rien à vous reprocher. Promettez-lui que, durant toute cette année, vous vénérerez le Vénérable du ciel et aimerez vos parents. Promettez-lui que vous ne proférerez ni injures, ni malédictions, ni paroles inconvenantes; qu'il n'y aura pas de disputes; que vous vivrez en paix entre vous et avec les voisins. Promettez-lui qu'aucun acte indécent, aucun péché de luxure, ne sera commis dans la maison. Promettez tout cela, puis tenez vos promesses; voilà le vrai moyen d'obtenir du bonheur. N'étouffez pas votre conscience, n'accumulez pas des péchés sans les compter. Pour un gros péché, le Ciel vous retranchera douze années de vie; pour un péché moindre, cent jours au moins. Et il peut vous arriver pis que cela. Les Génies de la foudre sont envoyés par le Ciel pour exécuter les grands pécheurs que les Génies de l'âtre lui ont dénoncés. Donc, quand vous entendrez les roulements lointains du tonnerre, repentez-vous au plus vite, de peur qu'il ne vous arrive malheur. Le Génie de l'âtre écrit votre compte au jour le jour. Il le portera au ciel, au bout de l'an. Vous voilà avertis. Tout péché se paie par un malheur. Si vous vous conduisez bien, il n'y aura que des bénédictions pour vous.

Le Génie de l'âtre doit être salué, chaque fois que l'on entre et que l'on sort. Si vous pouvez, brûlez une baguette d'encens devant lui chaque matin, et le soir allumez une veilleuse en son honneur. La place devant l'âtre doit toujours être propre, par respect pour lui.

Le 23 du 12e mois lunaire se fait l'offrande solennelle au Génie de l' tre de l'année écoulée, avant son départ pour le ciel. Toute la famille, sans exception de personne, est tenue d'y assister. On détache la vieille image, on offre des bonbons au Génie, du foin et de l'eau à son cheval. On enduit de miel la bouche du partant, en disant : n'est-ce pas que vous ne direz pas de mal de nous? Puis on allume cinq baguettes d'encens ; on se prosterne de plus belle, on met le feu à l'image. Pendant qu'elle flambe, tous crient : Roi de l'âtre, pendant l'année que vous avez passée ici, vous avez été souvent enfumé, on ne vous a pas bien nourri, vous avez vu et entendu bien des choses, les gens de la maison vous ont souvent manqué. Pardonnez-nous! Nous n'entendons rien aux belles manières. Soyez généreux! Quand vous serez arrivé chez le Vénérable du ciel, de grâce ne dites que du bien de nous.

Tout cet article a été fait presque exclusivement sur les publications de l'auteur. Voici les principales : *Textes historiques,* 2 vol., 3e édit., Sienhsien, 1929. — *Histoire des Croyances religieuses et des Opinions philosophiques en Chine, depuis l'origine jusqu'à nos jours,* 3e édit., Sienhsien, 1927. — *La Chine à travers les âges,* 2e édit., Sienhsien, 1924. — *Caractères chinois,* 4e édit., Sienhsien, 1924, 2 vol. — *Textes philosophiques,* 2e édit., Sienhsien, 1930. — *Taoisme,* 2 vol. [Sienhsien], 1911, 1913. — *Bouddhisme,* 2 vol. [Sienhsien], 1910, 1913. — *Amidisme chinois et japonais,* Sienhsien, 1928. — *Folklore chinois moderne,* Sienhsien, 1908.

Les textes classiques pourront se trouver : *a*) EN LATIN, dans : A. Zottoli, S. J., *Cursus Litteraturae Sinicae,* Shanghai, 5 vol. — *b*) EN FRANÇAIS, dans les différentes publication du Père S. Couvreur, S. J., p. ex. : *Les Quatre livres,* 2e édit., Sienhsien, 1910; *Cérémonial* Sienhsien, 1916; *Li Ki ou Mémoires sur les bienséances et les cérémonies,* 2 vol., Sienhsien, 1913; *Chou King,* 2e édit., Sienhsien, 1916; *Cheu King,* 2e édit., Sienhsien, 1916. — *c*) EN ANGLAIS, dans : J. Legge, *The Chinese Classics,* Hongkong, 1861-1865; *The Sacred Books of the East,* 1891, vol. 39, 40 Taoisme).

Voir en outre : L. de La Vallée-Poussin, *Bouddhisme,* Paris, 1909. — H. Hackmann, *Der Buddismus,* Tübingen, 1906. — Honen, *The Buddhist Saint,* Kyoto, 1925. — F. E. A. Krause, *Ju Tao Fo, Die religiösen und philosophischen Systeme Ostasiens,* Munich, 1924. — C. de Harlez, *Les Religions de la Chine,* Leipzig, 1891. — W. E. Soothill, *The Three Religions of China,* 3e édit., Londres, 1929. — M. Burkhardt, *Chinesische Kulturstätten und Kultgebräuche* (s. l. n. d.). — R. K. Douglas, *Confucianism and Taoism,* Londres, 1879. — H. Doré, S. J., *Recherches sur les superstitions en Chine,* 18 vol., Shanghai, 1911-1934. — W. Boulting, *Four Pilgrims,* Londres (s. d.). — C. Puini, *Il Buddha, Confucio e Lao-tse. Notizie e studi intorno alle religioni dell' Asia Orientale,* Florence, 1878. — A. Roussel, *Le Bouddhisme contemporain,* Paris, 1916. — Bu-ston, *History of Buddhism,* 2 vol., Heidelberg, 1931-1932. — Hermann Beckh, *Buddhismus,* 2 vol., Berlin, 1928. — O. Rosenberg, *Die Probleme der buddhistischen Philosophie,* Heidelberg, 1924; *Die Weltanschauung des modernen Buddhismus im fernen Osten,* Heidelberg, 1924. — R. Pischel, *Leben und Lehre des Bouddha,* 4e édit., Berlin, 1926. — J. Dahlmann, S. J., *Buddha, Ein Culturbild des Ostens,* Berlin, 1898. — G. Grimm, *Die Lehre des Buddhas,* Munich, 1921. — Hermann Oldenberg, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde,* Berlin, 1914. — F. Noël, S. J., *Philosophia Sinica... Cognitionem Primi Entis... Ceremonias erga defunctos... Ethicam juxta Sinarum mentem complectens,* Prague, 1711. — Helmuth von Glasenapp, *Der Buddhismus in Indien und in fernen Osten,* Berlin, 1935. — Marie Gallaud, *La vie de Bouddha et les doctrines bouddhiques,* Paris, 1931.

Léon WIEGER.

CHOUNAVEL (CONSTANT), oblat de Marie Immaculée. — Né le 9 avril 1825 à Socourt-en-Vosges, au diocèse de Saint-Dié, Constant Chounavel entra le

15 janvier 1849 au noviciat de Nancy, ayant déjà reçu la tonsure à Saint-Dié. Ordonné prêtre à Marseille le 15 février 1852, il partit pour Ceylan le 24 avril et y arriva le 26 septembre. Après trois ans de ministère à Batticaloa et Trincomali, il passa sur la côte ouest, descendit à Colombo en 1883 et mourut le 24 août 1923, dans sa 98e année, après 71 ans de mission, sans être jamais revenu en Europe.

Missionnaire intrépide, il fut choisi plusieurs fois pour exercer l'apostolat direct auprès des Hindouïstes (1857-61) et des Bouddhistes (1877-79); il fut vicaire général en 1886, chancelier en 1892 de l'archevêché de Colombo; mais la plus grande partie de sa vie fut occupée à la direction des grosses missions peuplées de catholiques. Travailleur infatigable, il occupa constamment ses loisirs à la rédaction d'ouvrages destinés à aider ses confrères dans l'étude des langues et dans l'accomplissement des devoirs pastoraux; lorsque l'âge lui interdit toute participation active au dur ministère de l'île, il s'adonna exclusivement à cet apostolat littéraire, composant pour les missionnaires et les fidèles une série d'œuvres de vulgarisation des principes d'ascétisme et d'opuscules de dévotion, qui eurent grand succès.

Ces ouvrages, rédigés en tamoul et en cinghalais, sont ou bien des traductions ou le plus souvent des adaptations; la note personnelle s'y trouve pourtant, surtout à mesure que l'auteur avançait en âge. Il avait lu la plupart des auteurs spirituels français des XVIIe et XVIIIe siècles et s'en était assimilé la doctrine, qu'il mettait ensuite à la portée de ses lecteurs. On peut dire qu'il a contribué dans une large proportion à l'accroissement de la ferveur des chrétientés ceylanaises.

Voici ses principaux ouvrages : *Djivana Ulpat Tuna* (Les trois fontaines : confession, communion, messe), 1866, in-12, 85 pp.; — *Philothée Dévaprémaya* (Introduction à la Vie dévote), 1873, in-8°, 620 pp.; — *Varâyate Péminima* (Arrivée au port), 1886, in-12, 68 pp.; — *Suddavu Lucia* (Vie de sainte Lucie), 1887, in-12, 82 pp.; — *Dânea Kirêma* (Méthode de méditation), 1895, in-12, 12 pp.; — *Suddavu Jûse Vandanâ Maseia* (Mois de saint Joseph), Videsayagra Press, Colombo, 1895, in-12. 312 pp.; — *Suddavu Isidore* (Vie de saint Isidore), 1896, in-32, 27 pp.; — *Muré Kirima* (La Garde d'Honneur), 1896, in-12, 64 pp.; — *Divia Herdeya Maseia* (Mois du Sacré-Cœur), 1896, in-12, 341 pp.; — *Dêva Duta Daarmaia* (La vertu angélique), 1899, in-12, 156 pp.; — *Jahapat Vivahayate Sattia Mârgaia* (Le vrai chemin du mariage heureux), 1900, in-12, 163 pp.; — *Ghelavimata Sattia Mârgaia* (Le vrai chemin du salut), 1900, in-12, 110 pp.; — *Satprasâda Pragâseia* (La brillante lumière de l'Eucharistie), 1900, in-12, 114 pp.; — *Dêva Mênangié Vandanâ Maseia* (Mois de Marie), 1900, in-12, 207 pp.; — *Divia Herdeya Vandanâ Maseia* (Mois du Sacré-Cœur), 1901, in-12, 46 pp.; — *Pévidi Tatvaya* (La perfection religieuse), 1902, in-8°, 384 pp.; — *Mangalê Vistaraya* (explication des fêtes), 1904, in-12, 192 pp.; — *Carmel Saludâtu* (Scapulaire du Mont-Carmel), 1907, in-12, 42 pp.; — *Malavungé Maseia* (Mois des âmes du Purgatoire), Maggona, Saint Vincent's Press, 1910, 220 pp.; — *Vandanâ Maseia* (Mois de Marie), 1910, in-16. — *Attumadarsaya* (Miroir de l'âme), 1910, in-16, 64 pp.; — *Danya Vaganti* (Méditations); — *Sud dawantayange Djivitaya* (Vie des Saints); — *Vision du ciel*, ou *La récompense du juste*, in-16, 1899, 111 pp.; — *Éducation des enfants ou devoirs des parents envers leurs enfants*, Maggona, Saint-Vincent's Press, 1922, 38 pp.

Sauf indications contraires, ces ouvrages sont édités par la Catholic Press, Colombo. Il nous en manque beaucoup, et nous n'avons pas cité les ouvrages scolaires, grammaires et livres de classe, catéchismes, œuvres d'apologétique et de liturgie, traductions de l'Ancien et du Nouveau Testament, Histoire Sainte, livres de doctrine, etc. Il reste de lui un certain nombre de manuscrits non édités.

Une notice biographique du P. Chounavel par le P. Charles Croctaine, O. M. I., a paru dans les *Missions des Missionnaires oblats de Marie Immaculée*, 1925, p. 121-136. — Cf. dans la même revue, 1900, p. 128-129; 1902, p. 23-243; 1912, p. 231-241; 1922, p. 189. — Marcel Bernad, O. M. I., *Bibliographie des Missionnaires oblats de Marie Immaculée*, t. I, p. 23, Liège, 1922. — Joh. Rommerskinchen, O. M. I., *Die Oblatenmissionen auf der Insel Ceylon*, Verlag der Oblaten, Hünfeld, 1931, 32, 39, 55, 56, 84, 90, 99, 104, 118-119, 127, 173, 213, 215-17.

Albert PERBAL, O. M. I.

1. — CHRISTIAN EIBENSTEINER DE SCHIRMANSREUT, O. S. B., abbé de Melk. — Né à Gmünd (Autriche), Christian Eibensteiner fit ses études secondaires à Vienne. Il était prêtre quand il entra à Melk en 1428. Le 7 septembre 1433, il est élu abbé et le 19 décembre de la même année il est consacré. Après avoir gouverné avec grand éclat l'abbaye et fourni de réformateurs les abbayes voisines, il renonce à sa charge le 7 mars 1451, et meurt le 30 juillet de la même année. Il écrivit en 1435 *l'Epistola apologetica* adressée à tous les fidèles et dans laquelle il se défend contre le soupçon d'avoir été un adversaire du concile de Bâle. On conserve en outre quelques lettres spirituelles de lui qui ont trait particulièrement à la réforme des monastères (1443-1444, à la bibliothèque de Melk, K 22, 5 lettres), à l'abbé de Mondsee (1445, G 2).

Ziegelbauer-Légipont, *Historia rei litterariae O. S. B.*, IV, 626. — M. Kropf, *Bibliotheca Mellicencis*, Vindobonae, 1747, p. 230-245.

Paul VOLK.

2. — CHRISTIAN JESENBACHER, O. S. B., abbé d'Oberaltaich. — Né à Salzbourg, Christian Jesenbacher fut profès de Tegernsee. En 1484, il est nommé abbé d'Oberaltaich. Il mourut le 27 juin 1502. Compilateur de livres ascétiques, il était lié d'amitié avec Jérôme de Mondsee † 1475. Christian a écrit *Volumen exhortationum capitularium*, in-folio, et *Amplissimus in regulam S. Benedicti commentarius.*

Ziegelbauer-Légipont, *Historia rei litterariae O. S. B.* I, 556 et V, 581. — B. Pez, *Novissimus thesaurus anecdototorum*, I, p. XLV.

Paul VOLK.

3. — CHRISTIAN DE KIENTZHEIM, capucin de l'ancienne province d'Alsace. — Né le 18 mars 1718, François-Joseph Joss entra dans l'ordre des capucins en 1738; profès le 3 juillet 1739, ordonné prêtre en 1741, il fut à plusieurs reprises gardien dans divers couvents de sa province. Deux fois : 1783-1786 et 1792-1795 il en fut le supérieur provincial. Mais durant le deuxième triennat les couvents d'Alsace n'existaient plus et le Provincial est exilé à Soleure (Suisse). Lieu et date de sa mort sont inconnus. Il publia plusieurs écrits ascé

tiques : 1° *Wohlgebahnte Himmelsstrasse, das ist klare und gründliche Unterweisungen... über den dreifachen Weg der Reinigung, der Erleuchtung und der Vereinigung*, Strasbourg, Levrault, 1774, deux volumes (486 et 772 pages). Cet ouvrage, qui est un traité ascétique complet, contient de pieuses lectures et méditations pour une retraite de dix jours suivant la méthode classique de saint Ignace. 2° *Das Andacht — und Tugendbuch zu Ehren der schmerzhaften Mutter Gottes zu Drei-Aehren*, Colmar, J. Decker, 1780. Outre les prières à N.-D. des Trois Epis (384 pages) — ce pèlerinage avait été confié en 1779 à la garde des capucins — l'opuscule renferme 92 méditations sur la vie chrétienne. Ces méditations ont paru aussi séparément (170 pages). 4° *Kurze Unterweisungen über die Regel der Minder-Brüder des hl. Vaters Franziszi durch Fragen und Antworten*, Strasbourg, Levrault, 1781, (280 pages). Cette explication de la règle séraphique, sous forme de catéchisme, n'est que la réédition, revue et augmentée, d'un ouvrage anonyme plus ancien, imprimé à Soleure en 1736. Jusque vers 1850 on la lisait publiquement au réfectoire dans la province des capucins du Tyrol.

P. Armel d'Etel, *Les capucins d'Alsace pendant la Révolution*, Strasbourg-Koenigshoffen, 1923. — P. Archangelus von Altdorf, *Die Ministri Provinciales der Elsässischen Kapuzinerprovinz*, 1716-1795, dans *Archiv. für elsässische Kirchengeschichte*, 1926.

ARCHANGE D'ALTDORF.

CHRISTIAN SCIENCE. — Secte qui prétend opérer la guérison de toutes les maladies par la pratique de la cure mentale. C'est uniquement à cause de son faux mysticisme que nous en parlons ici. — 1. *La fondatrice Mary Baker*. — 2. *Doctrine*.

1. La fondatrice. — Mary Baker, désignée ordinairement sous le nom de Mrs Eddy, naquit aux Etats-Unis, à Bow, près de Concord, dans l'Etat de New-Hampshire, en 1821. Elle fut atteinte, dès son jeune âge, de maladies nerveuses dont elle demeura affligée toute sa vie. Mariée une première fois avec G. W. Glover, elle reste veuve après quelques mois. Elle épouse en 1853 D. Patterson, divorce en 1866, se remarie enfin en 1873 avec G. Eddy qui meurt en 1882. En 1862, elle rencontre P. Quimby, médecin magnétiseur, qui professe que « la vérité doit être l'unique remède ». Elle se soumet à son traitement et au bout de trois semaines s'estime guérie. Elle s'applique alors à l'étude de la méthode de Quimby et, après la mort de ce dernier, recopie et travaille les manuscrits qu'il lui avait laissés. Elle y trouve l'essentiel de la doctrine qu'elle prétendra par la suite avoir reçue directement de Dieu par révélation. (Voir Georgine Milmine, *Mary Baker, Glover, Eddy, The story of her life and the history of Christian Science*, dans *Mac Clure Magazine*, 1907, articles publiés ensuite en volume, New-York, 1909).

En 1875 elle publie la première édition de *Science and Health*, auquel elle ajoute, en 1884, *Key to the Scripture*. Ainsi se forma le livre fondamental de la secte, *Science and Health with Key to the Scripture*.

Après quelques déboires, le succès vint, considérable. En 1876 se fonda à Boston la première société de chrétiens scientistes qui, en 1879, prit le nom de Church of Christ, Scientist, laquelle nouvellement organisée en 1892, s'intitula The first Church of Christ, Scientist; celle de Boston, fondée par Mrs Baker, se réserva le titre de Mother Church, les autres s'appellent Branch Churches. En 1889, à l'âge de 69 ans, la fondatrice quitta Boston et se retira dans son pays natal près de Concord, où elle vécut dans la retraite, entourée d'un certain mystère.

Quand elle mourut en 1910, le mouvement comptait aux Etats-Unis 85.000 fidèles, groupés en 668 églises. On trouve aujourd'hui des filiales dans les principaux pays du monde.

Le mouvement est organisé comme une église. Le directeur de Boston a une autorité absolue sur toutes les églises filiales pour ce qui regarde la doctrine et le culte, à l'uniformité desquels est attribuée une extrême importance. C'est lui qui fixe annuellement les lectures qui doivent être les mêmes dans toutes les églises de l'univers. A côté des deux lecteurs que toute église doit avoir et dont le premier est pratiquement le pasteur, il y a des infirmiers ou praticiens qui, après certaines études et sous certaines conditions, sont autorisés à guérir les malades. A noter encore que les églises filiales ne peuvent s'unir entre elles, mais doivent rester indépendantes les unes des autres.

Les causes d'un tel développement sont diverses : la personnalité étrange et dominatrice de Mrs Eddy, la forte centralisation établie par la fondatrice, et surtout la doctrine de la cure mentale, car, bien que la Christian Science prétende être une métaphysique et une religion, elle est avant tout une thérapeutique.

2. Doctrine. — Disons tout de suite, pour éviter toute équivoque, que la Christian Science n'a de chrétien que le nom. « En aucune secte de dénomination chrétienne, écrit Mgr Benson, ne sont tombés aussi bas les éléments distinctifs du christianisme » (*Non-Catholic Denominations*, London 1910, p. 196). Les scientistes ont une phraséologie chrétienne, ils tiennent en grande vénération le texte des Écritures, mais les mots employés sont vidés de la signification qu'ils ont toujours eue dans le catholicisme, et les texte de l'Ecriture sont interprétés en fonction de la doctrine scientiste.

Cette doctrine consiste essentiellement dans la négation de la matière et du mal sous toutes ses formes, et dans l'affirmation que Dieu est la seule réalité. Vague panthéisme idéaliste. « Dieu est Tout en tout » (*Science and Health*, ch. 1). Et comme en Dieu il n'y a ni douleur, ni péché, ils ne sont donc qu'une illusion. Ainsi tout ce qui n'est pas Dieu n'a aucune réalité. « Rien n'est matière » (*ibid.*). L'homme, en particulier, n'est pas un organisme matériel. « L'Écriture nous dit que l'homme fut créé à l'image et à la ressemblance de Dieu. La matière n'est pas cette ressemblance. Le reflet de l'Esprit ne peut pas être si différent de l'Esprit. L'homme est spirituel et parfait,... il est incapable de péché, de maladie et de mort (ch. 14). Que faut-il donc penser du péché et du mal physique? Nous l'avons dit : ils n'ont aucune existence réelle. Ce sont de simples apparences, des fantômes de notre imagination, ou plutôt des illusions du « sens mortel ». Ce sens mortel tient une grande place dans la Christian Science, puisque c'est lui qui crée le mal en créant la croyance au mal. Mais on chercherait en vain dans le livre de Mrs Eddy des données précises sur son origine et sa nature. Quoi qu'il en soit, on voit immédiatement en quoi consistera la cure scientiste : il s'agira simplement de se dépouiller de la croyance en la maladie et de reconnaitre en même temps notre essentielle identité avec celui qui est Dieu Tout en tout. Le patient guérit

dans la mesure où il est persuadé de cette vérité, et toute la tâche du médecin scientiste est de faire pénétrer cette croyance dans l'esprit du malade.

Nous n'avons pas à juger ici de la valeur de cette thérapeutique. Les guérisons signalées ne paraissent pas dépasser ce qu'on obtient ailleurs au moyen de la suggestion (Voir Francis D. Mac Garry, C. S. S., *The Cures of Christian Science*, dans *The Catholic World*, juin 1909, p. 373-383).

Ce qui doit plutôt nous retenir, c'est que le même traitement est appliqué au péché, et cela à l'exclusion de toute ascèse mortifiante, de toute lutte contre les tendances mauvaises. Même quand on parle de réforme intérieure, il ne s'agit toujours que de rejeter nos fausses croyances dans la réalité du mal. « Illuminisme quiétiste », a-t-on pu dire en parlant de la Christian Science et de son mépris pour le renoncement (L. Roure, *Au pays de l'Occultisme*, p. 117). Les mêmes mots pourraient qualifier ce que nous lisons sur la prière au ch. 10 de *Science and Health*. Sans doute y trouve-t-on çà et là des formules de résonance chrétienne et qui pourraient tromper le lecteur, mais ces formules, ainsi d'ailleurs que tout le chapitre, sont à interpréter à la lumière des principes panthéistiques qui forment le plus clair de la doctrine scientiste. Prier ne consiste au fond qu'à se placer devant cette vérité que Dieu est Tout en tout et qu'il est toute Bonté, et à laisser agir en nous cette vérité qui d'elle-même nous délivrera. La prière de demande est condamnée comme inutile; de même la prière de repentir comme encourageant au péché. La seule prière vocale que l'on conserve est le Pater, entendu dans un sens scientiste. Quant à Jésus-Christ, on ne le considère que comme la plus haute manifestation de Dieu, le grand guérisseur.

Notons en terminant que la sixième conférence de Lambeth a insisté sur la nocivité de la Christian Science et sur son opposition directe avec le christianisme. v. F. Datin, *L'Anglicanisme et les problèmes du temps présent*, dans *Etudes*, 1921, t. 167, p. 288.

Gerald Schaughnessy, art. *Christian Science*, dans CE, Supplément, p 199-203. — G. Mahr, art. *Christian Science*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1927, t. 1, col. 1576-1581. — C. Lilias Ramsay, art. *Christian Science*, dans ERE, t. 3, p. 576-579.

On trouvera une biographie critique de Mrs Eddy dans Fleta Campbell Springer, *According to the Flesh. A Biography of Mary Baker Eddy*, New-York. La plupart des autres vies ont été écrites de façon à n'entacher en rien la renommée de Mrs Eddy et à conserver à sa physionomie le halo de mysticisme et de légende qui l'entoura de son vivant, et surtout durant ses dernières années. Tel le livre de Sibyl Wilbur, *Life of Mary Baker Eddy*. New-York, 1908.

Mary Eddy-Baker, *Manual of the Mother Church*, Boston, 1934; *Science and Health with Key to the Scripture*, 190e édit., Boston, 1898 (a été traduit en français). — *Religious Bodies*, Bureau of the Census, Washington, 1929. — H. C. Weber, *Year Book of American Churches*, New-York, 1924-1925. — E. C. Watson, *Yearbook of the Churches*, New-York, 1924-1925. — W. B. Riley, *Christian Science*, New-York, 1890. — Th. J. Mc Crossan, *Christian Science and Bible compared*, Albany, Oregon, 1923. — W. J. Mc Glothlin, *Historia del Cristianismo*, Barcelona, 1929. — R. H. Benson, *Non Catholic Denominations*, London, 1910, p. 196-204. — C. Sydney Carter and G. C. Alison Weeks, *The Protestant Dictionary*, London, 1933. — W. Riley, F. W. Peabody C. E. Humiston, *The Faith, the Falsity and the Failure of Christian Science*, London. — A. Lincoln Moore, *Christian Science : its manifold attractions*, New-York, 1904. — A. Cook, *Lecture V Christian Science*, London, 1917 (articles parus dans *The Month*, janvier, février, mars 1910). — L. Roure, *Au pays de l'occultisme*, Paris, 1925, p. 85-126 (articles parus dans *Études*, 1922, t. 171, p. 33-45 et 165-176). — R.-H. Benson, *Christian Science*, London, 1907. — Revues scientistes : *The Christian Science Journal, Christian Science Sentinel, The Herald of Christian Science, Der Herold der Christlichen Wissenschaft, Le Héraut de la Science Chrétienne*, toutes publiées à Boston.

Camillo CRIVELLI, S. J.

1. — **CHRISTINE DE SAINT-TROND, L'ADMIRABLE** (SAINTE), 1150-1224. — Christine est née au village de Briesther, près de la petite ville de Saint-Trond, dans cette partie du Brabant qui s'appelle la Hesbaye, en 1150. Restée orpheline de bonne heure, elle mène avec ses deux sœurs une vie de piété. Son existence merveilleuse nous a été racontée par Thomas de Cantimpré, O. P., prieur de Louvain.

Le biographe cite ses témoins : la recluse Iverta (n° 38); Thomas, l'abbé de Saint-Trond; les religieuses du Monastère de Sainte-Catherine, ...; et très fidèlement sans doute nous rapporte leurs témoignages qu'il collige avec soin. Nous voudrions qu'il les discutât, et qu'il tentât au moins une interprétation objective des faits. Mais le moindre doute ne semble pas avoir effleuré sa trop naïve crédulité.

Le merveilleux le plus étrange est accepté d'emblée, sans critique; les deux résurrections de Christine (nos 5-8 et 53), de très nombreux phénomènes de lévitation, des visions, des prophéties... Il ne paraît pas douteux que Christine ait prédit, longtemps avant la victoire de Saladin, la ruine du royaume de Jérusalem (nos 32-33) et qu'elle ait annoncé de même à l'avance la famine de 1270 (n° 34).

Un don de clairvoyance peu commune lui est attribué. Après une vie d'extraordinaires pénitences, endurées pour le salut des pécheurs et surtout pour la délivrance des âmes du Purgatoire, Christine mourut le 6 novembre 1224.

AS. 24 juillet : on y trouve, avec la *Vita* écrite par Thomas de Cantimpré, huit ans après la mort de la sainte (vers 1232), une notice rédigée par le bollandiste J. Pinius (1727). — Jacques de Vitry, dans la *Vie de Marie d'Oignies*, affirme avoir vu Christine, fait une allusion très nette à sa première résurrection et à ses pénitences (passage cité par Thomas de Cantimpré, dans le prologue de la *Vita*). — Sur la tentative inefficace du P. Nijmal pour défendre l'objectivité de Thomas de Cantimpré, *La vie de sainte Christine l'Admirable est-elle authentique?* (Dans la *Revue des Questions Historiques* 66, 1899, p. 491-502), voir les notes des *Archives Belges*, t. 1 (1899), p. 143-144 et t. 2 (1900), p. 8-9 (de G. Kurth). Cf. AB, t. 19 (1900), p. 58.

Marcel VILLER.

2. — **CHRISTINE DE STOMMELN** (BIENHEUREUSE) 1243-1312. — Christine de Stommeln, ainsi nommée du village où elle naquit, près de Cologne, est aussi appelée Christine l'Admirable, comme la vierge de Saint-Trond, un siècle plus tôt. Elle fait vœu de virginité à dix ans, et, bientôt après, s'agrège aux béguines. Sur la période la plus douloureuse et la plus étonnante de sa vie de grande malade, nous sommes abondamment renseignés par le dominicain Pierre de Dacie, qui nous a narré en détail les quinze visites qu'il lui fit, au temps où il étudiait à Cologne, sous saint Albert le Grand. Il nous décrit, année par année et parfois jour par jour, sa vie spirituelle, ses extases, surtout les longues et pénibles tentations dont elle fut l'objet, et aussi sa tendre dévo-

tion à la Passion du Christ (Christine reçut les stigmates à Pâques de 1269).

De Paris, où il fut élève de saint Thomas d'Aquin, à partir de l'été de 1269, puis de l'île de Gotland, où il devint lecteur et prieur de Wysbi, une correspondance s'échangea entre le religieux d'une part, la béguine et son entourage d'autre part. Ces lettres et les notations personnelles de Pierre de Dacie forment un dossier plus intéressant pour nous qu'une vie ordonnée. C'est une expérience directe qui nous est livrée, la plus naïve et la plus sincère qui soit. La crédulité de Pierre, son absence de sens critique nous surprennent, mais il nous est impossible de douter de sa bonne foi. Nulle part peut être nous ne pouvons nous faire une idée plus nette du rôle excessif qu'on reconnaissait au démon, dans certains milieux spirituels.

Les souvenirs de Pierre de Dacie s'arrêtent en 1286, peu de temps avant sa mort. Les grandes tentations de Christine ne tardèrent pas à cesser (1288). Pendant les vingt-quatre dernières années de sa vie, elle jouit d'une paix intérieure parfaite. Rome en 1908 a confirmé le culte de la Bienheureuse.

AS., 22 juin : *Acta a Fr. Petro de Dacia Ord. Praedicat. aliisque familioribus et coaevis collecta*, précédés d'une notice par D. Papebroch et suivis d'une *Vita* anonyme. Sur ces documents, dont une édition meilleure a été faite par J. Paulson, Götheborg, 1893 (Cf. AB, t. 16, 1897, p. 532-534), on peut consulter I. Collijn. *Handskrifter till Petrus de Dacia Vita Christinae Stembelensis* (dans *Tidskrift för Bök — och Biblioteksväsen*, t. XXIII (1936), p. 1-12; *Codex Juliacensis* (*ibid.*, p. 213-214); *Vita B. Christinae Stumbelensis*, Upsola, 1936. Cf. AB, t. 57 (1939), p. 187-189. — A. Steffens, *Die selige Christina von Stommeln*, Fulda, 1912. — Pour l'étude critique des faits, et en particulier des tentations, voir H. Thurston, *The Case of Blessed Christine von Stommeln* (dans le *Month.*, t. 156 (1928), pp. 289-301 et 425-437.

Marcel VILLER.

CHRISTODOULOS, fondateur du monastère Saint-Jean de Patmos. — Christodoulos est né près de Nicée, en Bithynie, vers 1020. Son nom de baptême était Jean. Ce n'est que plus tard, par humilité, qu'il prit le nom de Christodoulos. Il embrassa de bonne heure la vie monastique au mont Olympe (vers 1040). Pris du désir de vénérer les tombeaux des Apôtres, il visite Rome (1043) et prend contact avec le monachisme occidental. En 1045 il parcourt en pèlerin la Palestine. Mais bientôt fuyant l'invasion sarrasine, il vient au Latros, près de Milet, en Asie Mineure. Les Turcs menaçant la région, il passe au monastère de Cavalourès à Strobilos, puis à l'île de Cos. Enfin, en 1088, par l'intervention d'Anne Delassène, il obtient de l'empereur Alexis Ier Comnène le rocher de Patmos avec de très larges immunités (F. Dölger, *Regesten der Kaiserurkunden des oströmischen Reiches*, München u. Berlin, 1925, n° 1147, avril 1088). Mais quatre ans plus tard, pour échapper aux Turcs, il est obligé de s'enfuir avec ses moines dans l'île d'Eubée. C'est là qu'il mourut (1101). On rapporta son corps à Patmos. Son monastère subsiste toujours.

Christodoulos avait composé un règlement pour les moines de Zagora en Thessalie qui ne nous a pas été conservé, mais nous avons son *Hypotypose* (à la fois récit de ses fondations et règlement monastique), son *Testament mystique* (1091) avec un codicille (1093). Très ami des livres, il a rassemblé des manuscrits qui ont été le premier fonds de la bibliothèque de Patmos. Dans l'église orthodoxe il est honoré comme un saint; sa fête se célèbre le 16 mars.

Les œuvres de Christodoulos et les documents biographiques sont rassemblés dans *Acta et diplomata graeca*, éd. Miklosich et Muller, t. 6, Vindobonae, 1890, p. 21-90, et dans Ἀκολούθια ἱερὰ τοῦ ὁσίου Χριστοδούλου, Athènes, 1884.

Bibliotheca hagiographica graeca, 2e éd., p. 45 svv. — J. Euzet, *Patmos*, Paris, 1914. — L. Petit, *Bibliothèque des acolouthies grecques*, Bruxelles, 1926, p. 38-41. — C. Diehl, *Études byzantines* (Le trésor de la bibliothèque de Patmos au début du XIIIe siècle), Paris, 1905, p. 305-336.

Marcel VILLER.

1. — CHRISTOPHE DE VARESE, O. F. M., † 1491. — Christophe Picinelli de Varese, qui était docteur in utroque jure avant d'entrer dans l'ordre franciscain, est surtout connu pour avoir été le collaborateur et le premier biographe de saint Jean de Capistran : *Vita S. Joannis a Capistrano*, parue en 1462 (*AS.*, 23 octobre, p. 491-546). Il poursuivit les travaux apostoliques de S. Jean de Capistran en Autriche, en Bohême et surtout en Pologne. Il fut vicaire provincial de Bohême de 1453 à 1468. C'est lui qui rédigea les Constitutions de la province de Pologne. Il est mort en odeur de sainteté à Milan en 1491. Il a écrit une *Declaratio super regulam*, et deux traités sur les privilèges de l'ordre. On a publié de lui un *Rosarium de vita et morte Christi*, en vers, en appendice à l'*Interrogatorio osia Regola della Vitta Christiana*, Mediolani, 1493 (Hain, n° 9259).

S. Wadding, *Annales minorum*, ad ann. 1491, n° 4-6. — *AS.*, 23 octobre, p. 270-271. — J. Hofer, *Johannes von Capestrano*, Innsbruck [1936]. — Argelati, *Bibliotheca Mediolanensis*, II, t. 1, 1073-1074; t. 2, 1823, 2015-2016, 2046.

FALCO WAGEMANS, O. F. M.

2. — CHRISTOPHE DE VERRUCCHIO, capucin italien. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*.

1. **Vie.** — Christophe Facciardi est né à Verrucchio, dans le diocèse de Rimini, vers le milieu du XVIe siècle. Il entra d'abord chez les conventuels, puis il les quitta pour embrasser la réforme capucine. Prédicateur célèbre, à la parole efficace, il exerça une action considérable par ses missions. Il mourut à 75 ans, au couvent d'Imola, vers 1620. A. Possevin le regarde comme un modèle de sainteté et de doctrine (*Apparatus sacer*, t. I, p. 355, Coloniae, 1608).

2. **Œuvres.** — Avec quelques œuvres d'histoire locale sur Verrucchio, des panégyriques : *De excellentiis B. Catharinae Bononiensis Virginis ordinis S. Clarae* (dans M. Thanner, *Vita et Institutiones B. Catharinae Bononiensis...*, Friburgi Brisgoviae, 1628, p. 128-185), des œuvres liturgiques comme le *Ceremoniale Capuccinorum*, 1614, Christophe a publié quelques ouvrages de spiritualité qui ont été très répandus :

1. *Esercizi Spirituali*, 3 vol., Lyon, 1590, in-8°; Venise, 1597, chez N. Misserino; Venise, 1605, chez J. Guerigli. D'après Possevin, le 1er volume traite des actions les plus communes de la piété, le 2e des œuvres admirables de Dieu, le 3e de la Vie et de la Passion de N.-S., et de la Vie de la Sainte Vierge; 2. *Esercizi di anima, raccolti dai SS. Padri, predicati in diverse*

città d'Italia, Venise, 1592 et 1605. Christophe résume ici l'enseignement sur la prière et l'oraison mentale qu'il donnait dans ses missions. On y trouve différentes méthodes de contempler, d'assister à la messe, de méditer les prières ordinaires et les mystères du Christ, d'examiner sa conscience, de pleurer ses péchés, de bien se confesser, de communier avec dévotion, de sanctifier les fêtes, d'invoquer les saints, d'être attentif durant les prières vocales, de se recueillir au moyen d'oraisons jaculatoires; 3. *Meditazioni dei principali misteri della Vita spirituale*, in-4°, Venise, 1599, chez N. Misserino; trad. latine du chartreux Antoine Dulcken, Cologne, 1605; 4. *Compendio di cento meditazioni sacre*, Venise, 1592, 1596, 1602, 1608, 1643; Plaisance, 1606, chez Bozacchi; trad. latine du chartreux Théodore Petreius, Cologne, 1611.

Christophe de Verrucchio, qui se montre dans ses livres très informé de la littérature patristique, a été à son époque un des meilleurs vulgarisateurs de l'oraison mentale.

Bernardus a Bononia, *Bibliotheca Scriptorum Capuccinorum*, p. 63. — P. Sylvester Mediolanensis, *Appendix ad t. 3 Annalium Capuccinorum*, p. 547, n° 10. — P. Cuthbert de Brighton, *I Cappuccini, e la controriforma*, trad. italienne, Faenza, 1930, p. 408.

Emidio d'Ascoli, o. m. cap.

CHRODEGANG (saint), évêque de Metz † 766. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. **Vie.** — Chrodegang est né, probablement au début du VIIIe siècle, dans le pays de Hesbaye. Ses parents, Sigerannus et Landrade, étaient nobles et de race franque. Aussi Chrodegang, qui avait été élevé au monastère de Saint-Trond, suivit-il la carrière civile et fut chancelier de Charles Martel. Cette charge lui fut maintenue sous Pépin le Bref, même après sa nomination au siège épiscopal de Metz, en 742. Il joua dans l'église franque un rôle considérable en se faisant le continuateur de saint Boniface dans la réforme du clergé. Pour mener à bien cette œuvre, l'évêque se souvint plus d'une fois qu'il était grand fonctionnaire de l'État et il mit le pouvoir civil au service de ses projets. On a déjà caractérisé son action (voir l'art. Chanoines réguliers) en montrant comment il entreprit de ramener son clergé à la régularité des âges précédents. Il n'avait point pour but, en effet, de créer une institution nouvelle, mais seulement de restaurer le passé. Bâtisseur d'églises, fondateur de monastères comme Gorze et Lorsch, il eut sur l'union des Francs avec Rome une influence décisive. Son biographe note qu'il introduisit dans son diocèse les coutumes et les rites romains. Son action, d'ailleurs, dépasse de beaucoup les frontières du diocèse de Metz. En 753, il avait été chargé par Pépin de se rendre en Italie pour arracher Étienne II aux mains des Lombards. En récompense, il reçut le pallium et le titre d'archevêque. La situation privilégiée dont il jouissait lui permit d'avoir dans les conciles réformateurs de l'époque la part prépondérante. Au concile de Ver, en 755, son influence est manifeste dans le canon 11 qui distingue les clercs en deux catégories, ceux qui vivent sous la règle monastique et ceux qui, sous l'autorité de l'évêque, observent la règle canonique (Hefelé-Leclercq, t. 3, p. 937). A Attigny (762), son nom vient en tête de l'association de prières établie entre les membres du concile (*MGH., Leges* III, 2, *Concilia*, t. 2, p. 73).

2. **Œuvres.** — La *Regula canonicorum* sous sa forme primitive comprenait 34 chapitres (Mansi, t. 14, col. 313; Holstenius, *Codex regularum monast. et canon.*, t. 2, p. 69) et ne s'applique qu'à l'église de Metz. Elle a été développée plus tard en 86 chapitres, lorsqu'elle a été appliquée à d'autres églises (L. d'Achery, *Spicilegium*, t. I, p. 565; PL., 89, 1097). Elle se retrouve substantiellement dans la *Regula Aquisgranensis* (816).

Chrodegang a pris pour base la Règle même de saint Benoît (comparaisons des deux règles dans H. Leclercq, art. *Chanoines*, *DACL.*, col. 241-242, et Hauck, p. 65 sv.) et il n'a guère fait que l'adapter à la vie des clercs.

A noter dans les monastères de clercs l'existence d'une clôture que ne franchissent jamais les femmes, rarement les laïques, et seulement quand il est nécessaire (cp. 3). Les heures canoniales sont chantées en commun. Après l'office de nuit, il n'est point permis de reprendre le sommeil. C'est alors que se place, d'accord avec la règle de saint Benoît au chapitre 8, pour ceux qui en sont capables, la méditation (cp. 5). Tous les jours, un chapitre réunit les clercs : une instruction, la lecture d'un passage de la règle ou des Pères, l'injonction des ordres, la correction des fautes remplissent le temps (cp. 8). Tous doivent se confesser à l'évêque deux fois par an : au début du carême, entre le 15 août et le 1er novembre; ils se confesseront, chaque fois qu'ils le voudront ou quand ils en auront besoin, soit à l'évêque, soit au prêtre désigné par l'évêque. Ils devront communier sous les deux espèces tous les dimanches et jours de fête (cp. 14). La pauvreté reste libre. Mais tous sont engagés à renoncer à leurs biens (cp. 31). Quant aux aumônes qui leur sont données à titre personnel ou pour une fonction remplie par eux, ils peuvent en disposer (cp. 32).

La règle prévoit des exceptions à la vie commune. L'évêque se réserve la permission de loger hors du monastère (cp. 3). Un clerc qui passe la nuit hors de la clôture s'expose, après récidive, à l'excommunication (cp. 4). Tous les clercs de la ville doivent assister aux matines et au chapitre chaque dimanche et jour de fête. Ce jour-là, ils mangeront avec le clergé qui loge au monastère (cp. 8). Les gardiens des églises Saint-Étienne, Saint-Pierre et Sainte-Marie ont leur logement dans des maisons attenant aux églises et ils observent la règle dans la mesure du possible (cp. 24 et 27).

Paul Warnefrid, *Gesta de episcopis Mettensibus* (784), dans *MGH.*, *SS.*, t. 2, p. 267. — *Vita S. Chrodegangi, episcopi Mettens s*, dont l'auteur est probablement Jean de Gorze, entre 965 et 973, dans *MGH.*, *SS.*, t. 10, p. 552. — *AS.*, 6 mars, p. 452-456. — Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands*, 3e et 4e éd., t. 2, p. 54-70, Leipzig, 1912. — A. Ebner, *Zur Regula canonicorum des hl. Chrodegangs* dans *Röm. Quartelschr.*, 1891, t. 5, p. 81-86. — G. H. Pertz, *Über die Vita Chrodegangi episcopi Mettensis* dans les *Abhandl. der Berlin. Akad. der Wissens.*, 1852, p. 507-517. — B. Simson, *Zur Vita Chrodegangi* dans *Forsch. deutsch. Gesch.*, 1879, t. 19, p. 175-180. — Hefelé-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. 4, p. 20-25, Paris, 1911. — Mabillon, *Vetera Analecta*, Paris, 1723, p. 377 (épitaphe de Chrodegang).

Marcel Viller.

CHROMATIUS, évêque d'Aquilée, † 407. — Chromatius d'Aquilée, traité en ami par saint Ambroise (*Epist.* 50, PL., 16, 1155) et saint Jean Chrysostome (*Epist.* 155, PG., 52, 702), doit sa principale notoriété à ses relations avec saint Jérôme et Rufin. Le moine de

Bethléem a célébré dans sa lettre 7 *Ad Chromatium, Jovinum, et Eusebium,* puis dans sa *Chronique,* la vie ascétique menée par le prêtre d'Aquilée. Evêque en 387, il encouragea Jérôme à poursuivre son œuvre exégétique et tenta de le réconcilier avec Rufin dont il appréciait aussi les travaux (cf. Jérôme, *Apol.*, 3, 2, PL., 21, 458). Il nous reste de lui un sermon, *De octo beatitudinibus* (PL., 20, 323-328) et dix-sept instructions sur les chapitres 3, 5 et 6 de saint Matthieu (PL., 20, 328-368), remarquables par le sentiment de piété qui les anime et les applications morales. Son style ne manque pas d'agrément et sa pensée est originale. Il n'est pourtant pas impossible de déceler dans son exégèse l'influence d'un commentaire des quatre évangiles faussement attribué à saint Jérôme et qui semble plutôt l'œuvre de Fortunatien, prédécesseur de Chromatius sur le siège d'Aquilée (P. Paschini, *Revue bénédictine,* 1909, p. 469-475). Son interprétation du Pater donne à penser qu'il est peut-être l'auteur de l'*Expositio Orationis Dominicae* introduite dans le Sacramentaire Gélasien : on y reconnaît d'ailleurs l'influence de Tertullien et de saint Cyprien (Dom P. de Puniet, *Rev. d'Hist. Eccles.*, 1905, p. 304-305).

Hurter, *Nomenclator literarius*, 3e éd. (1903), t. I, p. 309. — F. Cavallera, *Saint Jérôme, sa vie et son œuvre,* Louvain, 1922, t. I, passim. — O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur,* t. III, p. 548-549. — B. Steidle, *Patrologia,* 1937, p. 152. — H. Seider, art. *Chromatius,* dans LTK, t. II, p. 945.

Michel Olphe-Galliard.

CHRYSOSTOME (Saint Jean). Voir Jean Chrysostome (Saint).

1. — **CHRYSOSTOME DE LYON** (Ferdinand Potton), capucin, 1828-1895. — I. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine.*

I. Vie. — D'une famille de riches commerçants en soieries, peu religieux, mais bons éducateurs, Ferdinand Potton fit ses études au lycée de Lyon. A 17 ans, la visite d'un saint-cyrien chez ses parents le faisait rêver casoar et épaulettes; par contre, l'année suivante, les conférences du P. Lacordaire éveillaient chez le jeune homme de vagues idées de vie religieuse. A 19 ans, Ferdinand est admis à Saint-Cyr, mais il démissionne bientôt pour rejoindre au magasin paternel son frère Louis. Jusque-là il n'avait brillé ni par sa piété ni par son travail. L'exemple de son aîné, de son ami Camille Rambaud, futur carme, et surtout l'influence de l'abbé Coignet eurent pour résultat un réel progrès dans la piété et le retour de l'ancien attrait pour le couvent. Ferdinand s'enrôla dans la Conférence, alors naissante, de Saint-Vincent-de-Paul, ouvrit avec ses amis une école du soir et du dimanche pour enfants pauvres et abandonnés, et multiplia ses pèlerinages à N.-D. de Fourvières : « Quelles bonnes prières, dit-il, j'ai faites à genoux sur le petit bout de tapis du marchepied! » A cette époque, Ferdinand fréquentait chez les capucins établis aux Brotteaux et lisait la vie de saint François. Il passa les fêtes du carnaval à Paris, dans la cellule de son frère Louis, qui s'était fait dominicain; il revint bien décidé à trouver enfin sa voie. Au cours d'une neuvaine faite à Fourvières à cette intention, il remit au prédicateur une requête de prières « pour un jeune homme qui désirait la vocation religieuse ». Une plaque de marbre, scellée dans le mur de la basilique, atteste que la grâce fut obtenue. C'était le 15 août 1852. Le lendemain, Ferdinand quittait incognito la maison paternelle et partait pour le noviciat des capucins de Marseille. Sa vocation avait triomphé, non sans peine, d'un sentiment très vif qu'avait éveillé chez le jeune homme la présence répétée dans sa famille d'une demoiselle anglaise. Il eut aussi à lutter contre la violente opposition et les assauts renouvelés d'un père qui se disait offensé dans sa dignité et son affection. Ordonné prêtre en 1856, le Père Chrysostome rêva un instant des missions *ad paganos.* Mais sa santé ne paraissait point assez affermie et il dut se contenter de l'apostolat à l'intérieur dont les péripéties l'amenèrent peu à peu à ce qui devait être l'œuvre maîtresse de sa vie, la fondation des Franciscaines de Sainte-Marie-des-Anges.

Etant gardien de Toulouse (1865-1867) il s'était fait la main, pour ainsi dire, à ce rôle déjà entrevu, en organisant dans cette ville un ouvroir créé par le Père Conrad, son prédécesseur. Son initiative transforma ce groupe de pieuses personnes en une communauté qu'il dota de constitutions et qu'il fit approuver par l'autorité diocésaine sous le titre de « Franciscaines de Saint-Sauveur ».

Le noyau de la fondation angevine fut un orphelinat de guerre créé en 1870 par Mgr Freppel. A ce moment précis, le P. Chrysostome avait sous la main quelques âmes généreuses qui n'attendaient qu'un signe pour se donner. Confesseur et confident de son évêque, le religieux lui fit part de ses projets, et lui nomma la plus accomplie de ses filles spirituelles, Mlle Rurange. La conjoncture leur parut à tous deux providentielle : « Ma fille, dit le Père à sa dirigée, Sainte-Marie-des-Anges est fondée ». Le berceau de l'œuvre fut une maison que dom Leduc, bénédictin de Solesmes, avait offerte à Mgr Freppel en vue d'une fondation à son choix. Ce n'était pas la première fois que saint Benoît allait abriter l'éclosion d'une pensée franciscaine. Les orphelines ne manquaient pas. Elles apprenaient le rudiment, la couture, la lingerie. Leur nombre croissant exigea bientôt un local plus vaste et l'on s'établit à l'hôtel de Sevray. Enfin, il fallut voir encore plus grand et l'on put acquérir dans les environs immédiats le vaste prieuré de l'Esvière, alors en ruine. La comtesse de la Grandière offrit une forte somme qui permit l'achat immédiat de la propriété. Sous le vocable de Notre-Dame-sous-Terre, le prieuré avait été le centre d'un pèlerinage qui fut rétabli. Les constructions montèrent peu à peu et un noviciat fut créé. Les sœurs avaient déjà un costume, elles ouvrirent un pensionnat qui se peupla rapidement et en 1875 un bref laudatif de Pie IX apportait une première consécration aux « Tertiaires-Franciscaines de Sainte-Marie-des-Anges » dont le double but était l'adoration du Saint-Sacrement et l'apostolat en France et à l'étranger. Avec les années le fondateur élabora les constitutions qui furent approuvées pour 7 ans en 1925, en même temps que l'Institut lui-même était approuvé et confirmé « sous forme de congrégation à vœux simples, régie par une supérieure générale élue tous les 6 ans ». A ce moment Sainte-Marie-des-Anges comptait 10 maisons en Europe dont 7 en France, et 6 missions dans les Indes anglaises. Le nombre des sœurs atteignait presque la troisième centaine. Les constitutions ont été définitivement approuvées en 1937.

2. Œuvres. — Autobiographie, Recueil de correspondances, en tout 7 fascicules conservés aux

Archives des Franciscaines d'Angers. — Autre recueil conservé chez les Franciscaines de Saint-Sauveur, à Toulouse. — Recueil imprimé de 14 volumes comprenant des sermons, des notes historiques et de petits traités d'ascétisme et de mystique (hors commerce). — *Manuel du Pèlerin de N.-D. de Fourvières*, Lyon, 1867; — *Le Pèlerinage de N.-D.-sous-Terre*, Angers, 1873; — *Le Livre de l'Amour de Jésus-Christ*, 1895.

. **Doctrine.** — Le P. Chrysostome n'a point voulu faire œuvre originale ni établir un système nouveau d'ascétisme et de mystique. Sa pensée a évolué autour de quelques principes généraux qu'il a faits siens et auxquels il a communiqué une note personnelle. Voici à peu près sa conception de l'ascétisme chrétien et religieux. Le centre de tout, c'est Jésus, Jésus roi, un roi qui veut régner, mais régner surtout par amour, un roi qui défend et qui protège plus qu'il ne commande. Son amour l'a porté à résider au milieu de ses enfants, dans l'eucharistie. Il a droit à tout notre amour et nous devrions le lui témoigner en lui tenant compagnie. La vie ordinaire ne nous le permet pas, et c'est le rôle des âmes choisies de peupler la solitude du tabernacle. Le modèle du véritable amour c'est la Vierge Marie. Dévotion à la Vierge, adoration eucharistique seront les deux notes distinctives de la dévotion de Sainte-Marie-des-Anges, symbolisées par le costume, où le blanc rappelle la pureté de Marie et le rouge se rapporte au sacrifice eucharistique et aussi à l'apostolat. Car l'amour de Dieu serait peu sincère s'il ne se déversait sur le prochain.

Dans une synthèse franciscaine une place de choix revenait à Dame Pauvreté. Cette vertu-mère engendre la confiance : quand on n'a rien, on a droit de tout attendre; la joie aussi, joie de celui qui n'a pas de soucis ni d'ambition; la charité enfin, car il ne saurait porter envie aux autres celui qui sait se contenter de peu. Et l'obéissance elle-même n'est-elle pas au fond un dépouillement, le plus noble de tous?

Le P. Chrysostome n'a pas insisté sur les mortifications, communes ou volontaires. Il fait de l'esprit de prière la mesure de la sainteté, celle-ci se confondant, en dernière analyse, avec l'amour de Dieu.

Le gouvernement de la congrégation s'inspire des constitutions des capucins. L'autorité s'exerce avec discrétion, usant peu de commandements, visant à inspirer la confiance, attentive à ne rien refuser du nécessaire pour ne pas favoriser la recherche du superflu. Le programme religieux d'une journée à Sainte-Marie-des-Anges comporte une demi-heure d'oraison mentale, l'adoration publique du Saint-Sacrement et l'office liturgique chanté ou récité d'après un cérémonial très soigné.

Arch. des capucins de Paris, Lyon, Angers. — Arch. de Sainte-Marie-des-Anges, Angers. — P. Louis de Gonzague, *Le T. R. P. Chrysostome*, Paris, 1932. — *Les Franciscaines de Sainte-Marie-des-Anges*, Paris, 1927.

† Candide de Nant, o. m. Cap.

2. — CHRYSOSTOME DE SAINT-LO (Le P. Jean).

— 1. Vie. — 2. Œuvres. — 3. Doctrine. — 4. Influence.

1. Vie. — L'on ignore le nom de famille de celui qui, dans le troisième ordre de saint François, devait devenir le P. Jean-Chrysostome de Saint-Lô. Né, vers 1594, à Saint-Frémond, alors dans le diocèse de Bayeux, il portait le prénom de Joachim; un de ses frères fut capucin, une de ses sœurs clarisse à Rouen. C'est en cette même ville qu'il fit ses études, et eut pour professeur de rhétorique le P. Caussin. Au cours de cette formation, M. de la Forest, qui avait une réputation de sainteté, devint son directeur spirituel et discerna en lui une vocation religieuse. Sous son influence le jeune étudiant, à l'insu de ses parents, entra au couvent de Picpus, près Paris, où, à dix-huit ans, le 3 juin 1612, il fit profession, malgré l'opposition de son père, et reçut le nom de Jean-Chrysostome de Saint-Lô.

Rapidement, le nouveau religieux est promu aux plus hautes fonctions de son ordre : en 1622, il est définiteur de la province de France; en 1625, définiteur général et gardien du couvent de Picpus. En 1634, on le choisit pour provincial de la province de France, et, en 1640, de celle de S. Ives (cf. G. Guillot, *Les Pères Pénitents à St-Lô*, Saint-Lô, 1914, p. 58), ce qui l'obligo à changer de résidence et à demeurer au couvent de Nazareth, près le Temple. A l'expiration de ce second provincialat, il remplit le rôle de confesseur des religieuses de Sainte-Elizabeth de Paris, poste dans lequel il mourut, le lundi 26 mars 1646.

2. Œuvres. — Nous ne connaissons que trois volumes contenant les œuvres du P. Jean-Chrysostome. Le premier, inscrit au catalogue de la Bibliothèque nationale, a pour titre : *Divers traitez spirituels et méditatifs*, par le R. P. Chrysostome de St-Lô, religieux pénitent du tiers ordre de S. François. A Paris, chez Mathieu Colombel, rue Neuve-Ste-Anne-du-Palais, 1651. Ce volume contient quatre traités : 1° *Du Temps, de la Mort et de l'Eternité*, p. 1 à 90; 2° *De la désoccupation des créatures*, p. 91 à 180; 3° *Les dix journees de la sainte occupation ou divers motifs de s'occuper en son amour*, p. 181 à 254; 4° *Exercice méditatif sur la vie de sainte Elizabeth*, p. 255 à 353. — Le second volume, qui se trouve chez les Pères jésuites d'Enghien est intitulé : *Exercices de piété et de perfection composés par un religieux d'une vertu éminente et de grande perfection en la direction des âmes à la plus grande gloire de Dieu et de Notre-Seigneur Jésus-Christ.* A Caen, chez Adam Cavelier, imprimeur du roy, 1654. Il comprend *le Traité de la sainte Abjection*, la *Dévotion de la sainte agonie de Jésus*, une *Solitude de cinq jours*, un *Exercice méditatif de dix jours*, *l'Oraison à la Sainte Vierge*, et des *Diversités spirituelles* (lettres de direction). — Enfin, en troisième lieu, un petit opuscule de *La sainte désoccupation des créatures ou l'occupation de Dieu seul*, par le P. Jean Chrysostome, religieux de S.-François. A Paris, chez Jac. de Laize de Bresche, rue S. Jacques, près S. Benoit, à l'image de S. Joseph.

Sbaralea signale *La Vie du grand serviteur de Dieu, maistre Antoine le Clere, sieur de la Forest*, Paris. G. Jone, 1642. Henri Boudon donne une énumération beaucoup plus ample des ouvrages du P. Chrysostome en lui attribuant les livres suivants : *Des cent noms divins; De la toute puissance de Dieu; De la Sainte Abjection; De la beauté divine; Du Saint Nom de Jésus, Exercice méditatif sur les dix commandements; De la désoccupation des créatures; Méditations sur la vertu de force; Une relation spirituelle d'un serviteur de*

Dieu sur ses pratiques de fidélité dans les saints exercices; Une Solitude de dix jours pour acquérir le pur amour; un *Exercice sur la vertu de résignation pacifique en ses défauts,* et enfin une *Méthode d'oraison.* A ces traités spirituels s'ajoutent plusieurs biographies : les Vies de *S. François,* de *Ste Elizabeth de Hongrie,* de *Ste Christine l'admirable,* de *S. Scoccelin;* une *Notice sur P. Bernard,* le pauvre prêtre; *la Vie de M. de la Forest.* En dernier lieu, Boudon mentionne comme œuvre du P. Chrysostome une *Histoire du troisième ordre de S. François* (cf. Boudon : *L'Homme intérieur,* ou *Vie du Vénérable Jean-Chrysostome,* 3e partie, chap. 9, dans *Œuvres* de Boudon, Migne, 1856, t. II, col. 1320-5).

3. Doctrine. — La perfection consiste, selon le P. Chrysostome, « à se désoccuper de toutes les créatures pour ne s'occuper que de Dieu seul » (*La sainte désoccupation,* p. 91). Dans l'éternité, en effet, l'âme ne devant s'occuper que de Dieu, il est logique de commencer en cette vie ce qu'elle continuera en l'autre. Au Paradis, tout entiers appliqués à Dieu, nous ferons « le contraire des diables ». C'est ce qui explique pourquoi ici-bas Satan cherche « par mille affaires » à nous attirer vers les créatures et à nous détourner du Créateur. Fuyons donc le démon des affaires pour nous fixer en Dieu.

D'un autre côté, notre âme a été créée à l'image et à la ressemblance de Dieu, c'est ce qui constitue sa beauté. Portant cette image en nous, est-il admissible que nous soyons si peu occupés d'elle pour nous reporter vers un autre objet? (*ibid.*, p. 108-9). Par ailleurs, se vider de Dieu et se remplir des créatures, c'est quitter la paix pour la souffrance et le tumulte des passions (p. 110). Quittons donc les créatures pour Dieu seul, c'est un devoir spécial de la vocation religieuse (p. 110) et c'est s'unir dès maintenant aux Bienheureux du ciel (p. 112).

Ce détachement des créatures comporte évidemment des degrés. Le P. Chrysostome en énumère quatorze, dont le premier est la « désoccupation des biens externes et de fortune » et le plus élevé « un détachement très pur par lequel l'âme parvient à une continuelle vue et présence de Dieu ».

Quoique d'apparence austère, cette doctrine est très belle. L'on peut néanmoins regretter que son auteur n'ait pas indiqué comment elle n'exclut pas une vraie et active charité à l'égard du prochain. Il est vrai qu'il s'adressait à des âmes vouées à la contemplation, et il faut reconnaître qu'il fut loin d'entraver l'activité d'apôtres tels que Jean de Bernières et Gaston de Renty.

4. Influence. — Considéré comme écrivain, il ne paraît pas que le Père Chrysostome ait eu une influence étendue et prolongée. Ses livres sont introuvables, ce qui indique qu'ils n'ont eu ni forts tirages ni multiples éditions. D'ailleurs ses traités de spiritualité ont été réunis en volumes seulement après sa mort.

Considéré comme directeur spirituel au contraire, ce religieux eut de son vivant un rayonnement vaste et profond, il prend nettement figure de chef d'école. On pourrait le nommer le père de l'école mystique normande au milieu du XVIIe siècle. Il suffit, pour le prouver, de mentionner ses principaux disciples : saint Jean Eudes (cf. D. Boulay, *Vie du Vénérable Jean Eudes,* Paris, 1905, t. I, p. 285); Jean de Bernières (cf. art. BERNIÈRES, t. I, col. 1522), Marie des Vallées, Mechtilde du Saint-Sacrement, Henri Boudon, l'abbé Rocquelay, Jacques Bertot, Blouet de Camilly, en un mot tous les mystiques qui se rattachent à l'Ermitage de Caen. Le fait est assez connu pour qu'on n'insiste pas ici. Non seulement M. de Bernières parle de l'abjection comme le P. Chrysostome (*Œuvres spirituelles,* Paris, 1687, t. 2, p. 39-40, lettre 14; p. 147-148, lettre 55; p. 151-156, lettre 57), mais quand, en 1652, Dom Quinet, abbé de Barbery, écrit à la demande de Jourdaine de Bernières *Les états pénibles et humiliants de Jésus-Christ en la terre,* il ne fait que continuer le sillon ouvert par le P. Chrysostome dans le *Traité de la sainte abjection.*

Cette influence du P. Chrysostome s'est exercée également sur d'autres mystiques et, jusqu'ici, du moins à notre connaissance, on ne l'a pas encore remarqué. Il s'agit principalement de ses rapports avec Jean Aumont, le Vigneron de Montmorency (cf. art. AUMONT, t. I, col. 1136-8). La correspondance de Mechtilde du Saint-Sacrement avec l'Ermitage de Caen contient de nombreux détails relatifs à la mort du P. Chrysostome et à la publication de ses œuvres spirituelles. Mechtilde, dès avril 1646, essaie de se procurer ces écrits pour les envoyer à l'Ermitage, en vue de leur impression. Le volume édité à Caen, en 1654, dont nous faisons mention plus haut, nous montre qu'elle devait y réussir en partie. Ces écrits étaient conservés au couvent de Nazareth, et Mechtilde avait dans la place un allié du nom de frère Jean, lequel était un fervent admirateur du P. Chrysostome.

Un mois plus tard, à cause, semblerait-il, de cet attachement au défunt et de son ardeur à vouloir propager ses maximes, « le bon frère Jean » est envoyé en exil (lettre du 12 mai 1646). Que devient-il? On ne sait trop, mais il demeure en relations avec Mechtilde, laquelle atteste qu'il est « tellement rempli de la divine grâce à présent, qu'il a perdu tout autre désir. Il se laisse consommer; Notre-Seigneur lui a ôté celui de la solitude pour l'abîmer plus entièrement dans le torrent de ses voluptés ». En octobre 1648, frère Jean vient à Caen passer dix jours près de Mechtilde, alors prieure de Notre-Dame de Bon-Secours : « Il nous a apporté ses écrits, raconte-t-elle à Bernières, pour les considérer » (lettre du 26 octobre 1648). Enfin en 1654, on retrouve frère Jean à Paris, toujours près de Mechtilde, et une lettre du 15 septembre 1654 nous livre son nom plus clairement : « le bon frère Jean Aumont, que vous avez vu à Caen, écrit-elle, est céans notre sacristain ».

La question se pose donc de savoir si ce Jean Aumont, disciple du P. Chrysostome, écrivain et sacristain tout à la fois, est le même personnage que le Vigneron de Montmorency, le pauvre villageois sans culture. Or, dans le manuscrit n° 107 des Bénédictines de la rue Tournefort à Paris, où se trouvent des conférences de Mechtilde du Saint Sacrement, a été insérée une pièce intitulée : *La Congrégation de Jésus Victime ou de l'Agneau occis.* Les idées qu'elle contient, le titre même de cette congrégation rappellent sans hésitation possible l'*Ouverture intérieure du royaume de l'Agneau occis* du Vigneron de Montmorency, et ainsi apparaissent les relations entre lui et Mechtilde.

Un autre indice nous porte encore à faire cette identification. A la fin du *Petit traité de la désoccupation*

des créatures du P. Chrysostome, après l'approbation des docteurs de Sorbonne, J. Coqueret et P. Maugér, on lit cette note qui semble émaner de l'auteur-éditeur autant que du libraire : « Deux livres nécessaires à ceux qui veulent s'adonner à l'entière désoccupation des créatures pour ne s'occuper que de Dieu seul. 1° *Le Trésor divin de la Sapience mystique*... par le P. Michel de Sainte-Sabine — 2 *L'Oratoire du Cœur, ou méthode facile pour faire oraison avec Jésus-Christ contemplé en esprit au fond du cœur.* » Ce dernier ouvrage seul nous intéresse : C'est le livre de Querdu Le Gall. Donc, dès l'apparition en librairie du *Traité de la désoccupation,* ses éditeurs prennent soin de le rattacher à l'œuvre du recteur breton, lequel sera lui-même agent actif pour l'impression de *l'Ouverture intérieure du royaume de l'Agneau occis* de Jean Aumont.

Il ne nous semble donc pas téméraire de conclure qu'il y a eu des liens spirituels étroits entre le P. Chrysostome et cette école que l'abbé Bremond a désignée sous le nom d'école de l'oraison cordiale.

Sans doute les indices sur lesquels nous nous appuyons ne sont pas des preuves irréfragables ; il nous paraît pourtant utile de les signaler. Au cas où notre hypothèse deviendrait certitude, la gloire de Jean Aumont, « dont le prestige fut grand dans la région parisienne : l'égal peut-être d'un Renty, d'un Bernières, d'un Frère Laurent » (cf. Bremond, *Hist. litt. du sent. rel.*, t. 7, p. 330), rejaillirait sur le P. Chrysostome, près duquel il s'était formé.

Henri-Marie Boudon, *L'Homme intérieur, ou Vie du vénérable Jean-Chrysostome, religieux pénitent du troisième ordre de saint François*, Paris, 1684 (*Œuvres de Boudon*, Migne, 1856, t. 2, col. 1127-1342.) — M. Hervin et M. Dourlens, *Vie de la très révérende Mère Mechtilde du Saint-Sacrement*, Paris, Bray et Retaux, 1883, pp. 168-204. — D. Boulay : *Vie du vénérable Jean Eudes*, Paris, Haton, 1905, t. 1, p. 285 et sv — G. Guillot, *Les Pères Pénitents à Saint-Lô*, Saint-Lô, 1914. — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. 6 et 7, Paris, Bloud et Gay, 1922, 1928. — Le P. Prévôt, *Notice biographique sur le P. Chrysostome de S.-Lô*, ms. 3930 de la Bibl. Ste-Geneviève, fol. 21 et sv. — M. Souriau, *Deux mystiques normands au XVIIe siècle, M. de Renty et Jean de Bernières*, Paris, 1913, 2e partie, ch. 5.

† Raoul Heurtevent.

CHWALA (Adolphe), oblat de Marie Immaculée. — Né à Vienne (Autriche), le 9 décembre 1868, d'un père tchèque, portraitiste assez renommé dans le monde de la noblesse et de l'armée, Adolphe Chwala[1] étudia chez les cadets autrichiens, mais son état de santé ne lui permit pas de poursuivre ses études et il entra dans la carrière hôtelière, tantôt à Marienbad, tantôt à Nice, lorsque, touché par la grâce de la vocation, il abandonna tout pour se faire religieux. Novice de 1894 à 1895, il fit sa profession perpétuelle en 1896 et fut ordonné prêtre le 24 mai 1900 à Hünfeld (Hesse). Après deux ans de professorat, il devint missionnaire en Rhénanie, en Bohême, dans la Ruhr, en Westphalie et en Bavière ; il fut aumônier militaire de 1914 à 1918 et passa plusieurs années dans une maison de retraites fermées, à Essen. Il mourut à Munich le 4 février 1938.

1. L'orthographe familiale de son nom était Chvala, nom authentiquement tchèque ; mais le Père, vivant en Allemagne, a toujours signé Chwala depuis son sacerdoce.

Il composa plus de 25 ouvrages de spiritualité, dont plusieurs eurent maintes éditions et qui tendent généralement à la sanctification du peuple par les missions populaires et les retraites, la prière, l'assistance à la Messe et la pratique de la communion fréquente. Il fut notamment un apôtre zélé de la communion des enfants. Ses ouvrages de piété se réfèrent principalement aux fruits des retraites paroissiales ou fermées, à la dévotion à Marie, à la préparation de la mort, à la consolation dans les peines. Excellents manuels qui prolongent l'action du prédicateur.

Ses œuvres les plus originales ont trait aux méthodes pastorales de la visite à domicile (*Die Hausseelsorge und ihre modernen Hilfsmittel,* 1913, in-8°, 236 pp.) et à l'utilisation de la presse par le prêtre (*Die Drucksachen im Dienste der Seelsorger,* 1914, in-8°, 222 pp.). Ils ont été remarqués et souvent consultés.

Voici ses ouvrages les plus importants : *Die praktische Durchführung der öfteren und täglichen Kommunion,* Paderborn, Schöningh, 1909, in-8°, 109 pp. ; — *Das Manna des neuen Bundes,* 1909, in-32, 264 pp. ; — *Bete und Betrachte, 35 Messandachten in Betrachtungen und Gebeten,* 1911, in-24, 586 pp. ; — *Maria unser Trost,* 1931, 256 pp. ; — *Lob und Preis dem allerhl. Altarsakrament,* 1929, in-32, 288 pp. ; — *Missions und Gebetbüchlein für Männer,* 2e éd., 1928, in-8°, 312 pp. ; — *Jesus in Kindesherzen,* 1911, 10e éd., 1928, in-32, 256 pp. ; — *Stille Stunden, Exerzitienbüchlein für Weltleute,* 1921, in-24, 184 pp. ; — *Gut-Tod-Büchlein, Betrachtungen und Gebete zur Vorbereitung auf eine glückliche Sterbestunde,* 1931, 160 pp., et plusieurs opuscules sur la communion fréquente, la communion des enfants, le rôle des parents ; petits et grands manuels de prières, le tout édité, sauf indication contraire, par A. Laumann, Dülmen.

Monatsblätter der Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria, Hünfeld, 1938, 114-115. — *Missions des Oblats de Marie Immaculée,* passim, recensions des ouvrages du P. Chwala.

Albert Perbal, O. M. I.

CIANTES, parfois **CIANTI** ou **CIANTO** (Joseph), dominicain. — Né à Rome en 1602, Joseph Ciantes entra au couvent de la Minerve. Il enseigna la philosophie et la théologie. Savant hébraïsant, il remplit avec grand succès la charge de prédicateur de la foi pour les Juifs (1626-1640). Créé évêque de Marsico Nuovo (1640-1650), il convoqua un synode diocésain, agrandit la cathédrale, institua un séminaire. Après avoir démissionné, il se retira à Rome où il mourut en 1670.

Outre la traduction en hébreu des trois premiers livres de la *Summa contra Gentiles* de S. Thomas (Roma, 1657), et d'autres travaux scientifiques pour les Juifs, il publia le substantiel traité *Della perfezione dovuta allo stato del vescovo per comparazione di quella che devesi agli altri stati degli uomini,* Roma, 1669, d'après S. Thomas et ses meilleurs disciples, parmi lesquels est cité seulement le cardinal Cajetan.

Ciantes explique d'abord la nature de la perfection, puis la différence qui existe, par rapport à celle-ci, entre l'état, l'office et le degré ; de même, la différence entre avoir atteint la perfection et y tendre encore, et il établit avec force comment l'obligation de tendre à la perfection s'impose à tous, par le moyen de fréquents actes de charité : la perfection, en effet, consiste dans l'acte et non dans l'habitus de charité. Remarquer

les très beaux chapitres 6 et 7 où il s'élève contre ceux qui mesurent le nombre et l'intensité des actes d'amour de Dieu auxquels nous sommes obligés (v. g. p. 55).

Puis il expose la perfection de l'état religieux, pour la confronter ensuite avec celle de l'évêque et il donne à celle-ci la prééminence : c'est ainsi que la pauvreté est et doit être plus grande chez l'évêque sans le vœu que chez le religieux avec le vœu. La partie essentielle de l'ouvrage est dans cette comparaison serrée entre la perfection de l'évêque et la perfection du religieux.

Le religieux qui devient évêque ne devient pas plus complètement religieux. Mais ses vœux changent de nature : « Bien que les vœux demeurent matériellement chez l'évêque régulier, ils acquièrent cependant une moralité d'une espèce différente de la moralité qu'ils avaient dans le religieux » (ch. 25, p. 227-228). Autrement dit, les vœux ne sont plus des instruments pour acquérir les vertus, mais des instruments pour conserver la sainteté et la produire dans les autres (*ibid.*, p. 233).

Dans sa conception de la perfection de l'état épiscopal, Ciantes se rapproche davantage de Suarez (que parfois il critique sans le nommer) pour qui l'épiscopat est « status perfectionis habitae et exercendae », que de son contemporain et confrère Passerini (qu'il ne cite jamais et qu'il paraît ignorer) pour qui l'épiscopat est « status perfectionis ut habitae in intentione et per media sanctiora et per obligationem strictiorem » (cf. Passerini, *De hominum statibus*, In 1ª 2ae, q. 184, a. 5, Romae, 1663).

Quétif-Echard, *Scriptores O. P.*, t. 2, p. 634. — *Giornale de' letterati*, 1668, p. 6-7, 101-102, 172; 1669, p. 68-69; 1672, p. 8-9. — Bartoloccius, *Bibliotheca magna rabbinica*, Romae, 1678. — P. Vuilliaud, *La Kabbale juive*, Paris, 1923, t. 1, p. 479-486. — A. Zucchi, O. P., *Roma domenicana*, Firenze, 1938, t. 1, p. 119.

Innocenzo Colosio, O. P.

CIBOULE (Robert). — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. Vie. — Né à Breteuil, très probablement en 1403, boursier au collège d'Harcourt, cursor à la faculté de théologie de Paris le 12 avril 1430, ambassadeur de la faculté des arts à Arras le 16 juillet 1435, recteur de l'Université le 24 mars 1437, docteur en théologie le 17 février 1438, délégué de l'Université à l'assemblée de Bourges où s'élabora la Pragmatique sanction (publiée le 7 juillet 1438), ambassadeur du roi à Bâle (décembre 1438), auprès d'Eugène IV (avant le 5 septembre 1439), à la deuxième diète de Mayence (4 mars 1441), de nouveau auprès du pape (16 décembre 1441), chanoine de Paris, pénitencier (8 janvier 1449), puis chancelier de Notre-Dame (18 mai 1451), coopérateur du roi et du cardinal-légat Guillaume d'Estouteville dans la réforme de l'Université (1452), consulté dans le procès de réhabilitation de Jeanne d'Arc (2 janvier 1453), Robert Ciboule meurt le 12 août 1458 après une vie singulièrement active, consacrée aux plus hauts intérêts politiques, intellectuels et religieux.

2. Œuvres. — Éditées : 1. — Latine : *Consultation en faveur de Jeanne d'Arc*, éd. Lanéry d'Arc, Paris, 1889. — 2. Traités de spiritualité écrits en français : a) *Le livre de sainte méditation en connaissance de soi*, Paris, 1510; Louvain, 1556, 1596. — b) *Le livre de perfection*, Paris, P. Pigouchet (s. d.); Gilles Couteau (s. d.).

Inédites : 1. Latines : a) *Commentaire de la Politique d'Aristote*, ms. Laon 436. — b) Deux *lettres* politiques, l'une à l'évêque de Lübeck (8 juillet 1439) : ms. B. N. lat. 1.517; l'autre au cardinal Aleman (8 août 1439) : ms. B. N. lat. 1.500. — 2. Françaises : quatre opuscules. a) *Traduction du psaume Beatus vir*, ms. B. N. fr. 1.762. b) *Le livre de bonne et de mauvaise conscience*, ibid. c) *Le bien commun*,, ibid. d) *Consultation sur le péché mortel*, ms. Arsenal 2.109; et neuf sermons (mss. B. N. fr. 1.029; Arsenal 2.109; Mazarine 954, 993 Sainte-Geneviève 1.506; Lyon 1.243; Cambrai 578).

Ajoutons deux œuvres perdues; en latin : *Expositio epistolæ ad Romanos;* en français : *Le manuel aux filles;* et dix-huit opuscules d'authenticité douteuse.

3. Doctrine spirituelle. — Le *Livre de sainte méditation en connaissance de soi* est la mise en œuvre systématique d'une notion profondément traditionnelle, heureusement définie par M. Ét. Gilson sous le nom de « socratisme chrétien ». S'appliquant au deuxième degré de la vie chrétienne, telle que la définit Hugues de Saint-Victor (méditation), il entend conduire son lecteur à la contemplation, telle que la définit Richard de Saint-Victor. Pour y parvenir, il doit le faire passer de l'imaginative à la raison, puis à l'intelligence, en l'exerçant sur des sujets de méditation d'une telle nature que leur considération produise les effets définis par Richard : *dilatatio*, et c'est le premier livre (méthodologie ascétique et considération de l'homme en tant qu'image de Dieu); *elevatio*, et c'est le deuxième livre (morale, vertus et péchés); *alienatio*, et c'est le troisième livre (rédemption et béatitude surnaturelle); le tout couronné par une récapitulation, d'une réelle importance historique.

Dans le *Livre de perfection*, ou plus exactement, avec certains manuscrits, *Le livre du chemin de la perfection chrétienne*, Ciboule, posant en thèse que « tous crestiens sont tenus auoir charite, pour ce est il que tous sont tenus a aucune perfection selon la quantite de leur charite qui est es vierges plus grande que es autres » (ms. B. N. fr. 1841, fol. 3 v°), adopte la trichotomie qu'il donne comme grégorienne, « commencans, proufitans, parfais », selon les trois degrés de charité de saint Augustin, et s'exprime en ces termes sur son dessein (fol. 5) : « Jay entencion de declairer en brief les choses principales qui selon les sains docteurs, et par les experiences que en ont eu les sains peres, font venir à la perfection de charite chascun selon sa mesure, ainsi que dieu nostre seigneur distribue ses graces comme il veult aux hommes de bonne volonte, a vng chascun selon son estat ». Décrivant la croissance de la charité par analogie avec le développement de la vie humaine, il distingue (fol. 6 r°) l'*estat denfance, lage de raison*, les *ans de puberte*, et définit en conséquence les devoirs respectifs des commençants : « nourrir et deffendre la charite, acquerir vertus, faire bonnes euures joyeusement et par espirituelle plaisance, par quoy charite est corroboree et affermee en lame »; des progressants et des parfaits (6v°) : « se doit efforcer de paruenir... que son estudie principal soit adherer a dieu, et estre fait vng esperit auecques lui par amour et dilection et fruicion dicelui ». La 6e perfection de la charité (7v°) « est perfection de seurete, de paix et de tranquilite de pensee que se peust auoir en ce monde ». Choisissant Abraham comme type du pèlerin spirituel sur la voie de la perfection, R. Ciboule jalonne ce

chemin des étapes suivantes : 1. Crainte de Dieu. 2. Componction de cœur (où il distingue : contrition, componction, dévotion). 3. Contemnement du monde et de ses vanités. 4. Humilité. 5. Mortification de sa propre volonté. 6. Purificatiou du cœur (discernement des esprits). 7. Accroissement et fructification des vertus. 8. Mundicité et netteté de cœur. 9. Parfaite charité de Dieu. 10. Charité du prochain. Avec une bonhomie quasi salésienne, il s'excuse (fol. 8v°-9r°) : « Je prie tous ceulx qui liront ce liure quilz supportent ma grant imperfection et quilz ne me excusent plus tost quilz ne macusent de vouloir enseigner la voye de perfection moy qui ne la scay point, et qui par ma coulpe et negligence demeure en toute imperfection. Mais je considere que les pelerins demandent aucunes foiz la voye aux poures pastoureaux, et enffans qui oncques ne furent au lieu, et toutesfoiz par ouir dire ilz sceuent adrecer les pelerins qui sont foruoyez et leur dient alez par cy et par la : aussi fay je car je nen scay que par ouir dire des saincts docteurs et peres... »

Trois traits caractérisent cette œuvre. Écrite en français entre 1440 et 1452, c'est l'une des toutes premières entreprises de vulgarisation en matière de théologie spirituelle. Conçue par un universitaire érudit et éclectique, elle se nourrit des thèmes principaux de la scolastique d'une part, de Cîteaux et de Saint-Victor d'autre part. Mais cet éclectisme a ses limites. Aucune trace d'influence moderne ou étrangère; aucun écho de l'*Imitation*. C'est donc qu'il a existé une époque où l'on pourrait peut-être parler avec moins d'inexactitude que jamais d'une école française de spiritualité : la première moitié du XVe siècle. Autour du chancelier de Notre-Dame, Gerson ou Ciboule, la foule des clercs et même des fidèles reçut alors un enseignement profond et efficace, mais qui n'empruntait rien au courant issu de Groenendael ou de la « devotio moderna ». Une telle indépendance dérivait sans doute en grande partie de l'attitude initiale de Gerson à l'égard de Ruysbroeck, mais aussi de sa conviction fondamentale qu'il appartenait de plein droit à la faculté de théologie de Paris de constituer une science de la mystique, de la vulgariser et de réprimer les fantaisies de l'inspiration privée. Seulement, tandis que l'ancien critique de l'*Ornatus spiritualium nuptiarum*, instruit par une documentation plus abondante, par le progrès de sa réflexion et de son expérience, avait vu de plus en plus tomber ses anciennes préventions et fidèlement abandonné, dans sa retraite lyonnaise, jusqu'au souvenir de sa sévérité première, son troisième successeur à la chancellerie de Paris demeure imperméable à l'influence néerlandaise.

L'état des recherches ne permet ni d'aller plus loin en ce sens, ni d'évaluer l'influence de Robert Ciboule et de sa doctrine. Témoin du socratisme chrétien à un moment de l'évolution spirituelle où la connaissance de soi conduisait comme naturellement à la connaissance mystique, ce disciple de Socrate et d'Apollon, de saint Bernard et des maîtres de Saint-Victor, de Cicéron, de Sénèque, d'Horace et de saint Thomas d'Aquin, marque par sa synthèse une date importante aux confins de la spiritualité médiévale, expressément orientée vers les grâces mystiques, et les dissociations qui ne vont pas tarder à se produire. Précurseur des grands moralistes français par son *Livre de sainte méditation*, de saint François de Sales par ce même ouvrage et son *Livre de perfection*, qui est un traité de l'amour de Dieu, de Fénelon par son *Manuel aux filles*, le « maître de sainte méditation » attend encore son historien.

Une bibliographie complète jusqu'en 1933 se trouve dans la seule étude qu'ait encore provoquée R. Ciboule : A. Combes, *Un témoin du socratisme chrétien au XVe siècle; Robert Ciboule*, dans les *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, Paris J. Vrin, 1933, t. 8, p. 93-259. Y supprimer le n° 66, et ajouter : E. Vansteenberghe, *La Spiritualité au XVe siècle*, dans C. Poulet, *Histoire du christianisme*, t. 3 (1937), p. 291. Méthodiquement centré sur la notion de socratisme chrétien, ce mémoire n'a touché ni au *Livre de perfection*, ni aux sermons, ni aux inédits. — J. P[aulus], *Revue de Philosophie*, 1935, p. 464-465.

André Combes.

CICOGNA (Michel), prêtre vénitien de la deuxième moitié du XVIIe siècle, qui faisait partie du clergé de la paroisse de Saint-Augustin à Venise.

Onze traités de lui, parus à Venise entre 1676 et 1684, encore inscrits au Catalogue de l'Index, ont été condamnés entre 1683 et 1711 pour des tendances ou des erreurs quiétistes. Par décret du 11 mai 1683 : 1, *Ambrosia celeste, o soave cibo dell' anima contemplativa*, Venezia, 1680 : 2. *L'amore immenso di Giesù manifestato nei duri patimenti della sua amara passione*, Venezia, 1679 : 3. *Fontana del divino amore*. Venezia, 1676 : 4. *Ricreationi de cielo espresse nelle narrationi di varie vite dei santi*, Venezia, 1678. — Par décret du 21 novembre 1690 : 5. *Fiamme d'amor divino dell' anima desiderosa di fare tutto il bene e d'impedire tutto il male*, Venezia, 1683 : 6. *Memorie funeste de' fatti dolorosi occorsi nella passione dell' unigenito figlio di Dio*, Venezia, 1682 : 7. *Pascoli di devotione all' anime desiderose di perfettione christiana*, Venezia, 1684 : 8. *Tributi di pietà, o sia raccolta di varie divotioni da farsi da' fedeli*, Venezia, 1682. — Par décret du 11 septembre 1691 : 9. *Christo Giesù appassionato ovvero contemplationi fruttose per indirizzar l'anima nello spirito*, Venezia, 1678. — Par décret du 10 juillet 1702 : 10. *Idea del cor humano rappresentata in figure unite a' devoti soliloqui*, Venezia, 1681. — Par décret du 13 juillet 1711 : 11. *Sacri trattenimenti, che contengono varie considerationi sopra la passione di N. S. Giesù Christo*, Venezia.

J. de Guibert, *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Romae, 1931, n° 1214, 1222, 1225, 1227. — J. Hilgers, *Der Index der verbotenen Bücher*, Freiburg, 1904. — H. Reusch, *Der Index der verbotenen Bücher*, Bonn, 1885, t. 2, p. 676. — G. Soranzo, *Bibliografia Veneziana*, Venise, 1691. — Antonio Leoni, inquisiteur di Bologna. *Breve raccolta d'alcune particolari operette spirituali proibite* [1706].

Marcel Viller.

CIEL (désir du). — 1. *Légitimité du désir du ciel.* — 2. *L'enseignement de N.-S. et des Apôtres.* — 3. *L'exemple des martyrs.* — 4. *La prière de l'Eglise.* — 5. *Rôle du désir de ciel dans la vie spirituelle.*

Le ciel, on le sait, c'est le lieu où les « saints » jouissent en commun de la vue de Dieu; c'est la vision intuitive, l'amour et la jouissance béatifique de la Très Sainte Trinité, la complète satisfaction en Dieu de tous les désirs, le total déploiement de toutes les aptitudes, de toutes les puissances de la nature et de la grâce, en un mot le parfait bonheur, privilège de ceux que la mort aura trouvés en état de grâce.

La pensée du ciel suppose qu'on croit au ciel et à ses biens, qu'on y tend par l'espérance et qu'on y pense actuellement. — Désir du ciel, espérance du ciel, pensée du ciel... sont ici à peu près synonymes.

I. Légitimité du désir du ciel. — Pour écarter tout de suite une objection possible, disons que rien n'est plus légitime que de penser au bonheur du ciel et de se faire de cette pensée une aide dans la vie spirituelle. L'Église n'a jamais admis que, sous prétexte de sauvegarder la pureté de la charité, on fasse totalement abstraction de son intérêt propre. Jean XXII dans la Constitution *In agro dominico* du 27 mars 1329 (Denz., 508) a condamné comme hérétique la 8e proposition de Maître Eckart : « Qui non intendunt res, nec honores, nec utilitatem nec devotionem internam, nec sanctitatem, nec praemium, nec regnum coelorum, sed omnibus his renuntiaverunt, etiam quod suum est, in illis hominibus honoratur Deus. » L'Église a défendu de même l'espérance du bonheur du ciel : contre Luther (*Concil. Trid.*, sess. VI, can. 31, Denz. 841); contre les Jansénistes qui ne permettaient de travailler en vue du ciel que si ce motif était accompagné et dominé par celui de la charité parfaite (cf. Denz., 1300 et 1303); contre Molinos enseignant (7e proposition) « que l'âme ne doit penser ni à la récompense... ni au paradis » (Denz., 1227; cf. également la 12e proposition Denz., 1232); contre Fénelon qui prétendait (1re proposition) « qu'il y a un état habituel d'amour de Dieu qui est une charité pure et sans aucun mélange du motif de l'intérêt propre » (Denz., 1327).

2. L'enseignement de Notre-Seigneur et des Apôtres. — La pensée du ciel revient sans cesse dans la prédication de Notre-Seigneur. Elle est le motif qu'il invoque le plus fréquemment pour engager ses disciples à observer ses préceptes, à réaliser l'idéal spirituel qu'il leur propose, à suivre ses exemples. C'est comme le leit-motiv de sa morale. Ce qu'on peut considérer comme la charte de son éthique s'ouvre par ce mot qui en dit long et qui est clair : « Beati ». Bonheur à ceux qui pratiqueront le détachement des biens terrestres, à ceux qui sauront se sevrer des plaisirs d'ici-bas, à ceux qui, pour lui, endureront avec courage les persécutions (*Mt.*, 5, 3-12). Il utilise l'appât des récompenses célestes pour obtenir des siens qu'ils pratiquent ses commandements (*Mt.*, 5, 19), qu'ils observent la charité envers le prochain (v. 46), la pureté d'intention dans leurs bonnes œuvres (*Mt.*, 6, 1, 3-6, 16-18), la constance dans le sacrifice (7, 13-14), l'obéissance aux volontés du Père (7, 21), le courage à confesser leur foi (10, 32), le dévouement à leurs frères (25, 40-46), la fidélité à leur vocation (19, 28). Pour les consoler de son départ, il découvre devant eux les perspectives de la gloire céleste qu'il va leur préparer (*Jo.*, 14).

Pour les Apôtres comme pour Notre-Seigneur la pensée du ciel est un des stimulants les plus efficaces à l'exercice des vertus, et l'un des meilleurs soutiens dans les épreuves. Saint Paul presse ses chers Galates de ne pas se lasser de faire le bien : ils moissonneront pendant l'éternité ce qu'ils auront semé durant la vie (*Gal.*, 6, 9). Il exhorte les Colossiens à accomplir toutes choses de bon cœur, pour le Seigneur et non pour les hommes, sachant qu'ils recevront du Seigneur « pour récompense l'héritage céleste » (*Col.*, 3, 24). Aux Corinthiens il recommande de cultiver la charité, en leur décrivant en quelques mots la gloire dont elle sera pour eux le principe (*1 Cor.*, 13, 10-12). Aux Thessaloniciens il écrit que leurs tribulations les rendront dignes du Royaume de Dieu pour lequel ils souffrent (*2 Thess.*, 1, 5). Il soutient la persévérance des Hébreux par l'espoir des divines récompenses : « ... Vous avez accepté avec joie le pillage de vos biens, sachant qu'il vous restait une richesse plus précieuse et plus durable. Ne laissez donc pas tomber votre confiance : une grande rétribution y est attachée ». (*Hebr.*, 10, 32-36). Aux Romains il écrit : « J'estime que les souffrances du temps n'ont aucune proportion avec la gloire à venir qui sera manifestée en nous » (*Rom.*, 8, 17 et 18). « Il attend donc la récompense, commente S. Grégoire le Grand, comme un mercenaire, et, si réconfortant est l'effet de cette pensée que, tout en succombant presque sous le poids de l'épreuve, il l'estime indigne d'attention » (*Moral.*, lib. 8, cp. 8, PL., 75, 810). Avec Timothée, il s'encourage en vue des derniers combats qui approchent par la perspective de la couronne qui l'attend (*2 Tim.*, 2, 12; 4, 6 et 7, cf. encore *Col.*, 3, 14).

Même appel de saint Pierre à la pensée de l'éternelle récompense pour soutenir la fidélité de ses correspondants (*1 Petr.* 1, 6; 4, 13). Aux pasteurs il recommande le dévouement : « Lorsque le Prince des pasteurs apparaîtra, vous remporterez la couronne incorruptible de gloire » (5, 4, cf. aussi *2 Petr.*, 1, 11 et 3, 13).

Afin d'engager les fidèles à la persévérance, S. Jean évoque la félicité du ciel que le Christ leur a promise : « Et voici la promesse qu'il nous a faite lui-même : la vie éternelle (*1 Jo.*, 2, 25)... Et quiconque a cette espérance en lui, se sanctifie comme il est saint lui-même » (3, 2). La grande vision de l'Apocalypse est celle du ciel. Et si le prophète soulève un coin du voile qui cache le bienheureux séjour, c'est pour fortifier les chrétiens contre les persécutions et les affermir dans la fidélité à Jésus (cf. ch. 7; 19; 21 et 22). « Heureux ceux qui lavent leurs vêtements dans le sang de l'Agneau, afin d'avoir droit à l'arbre de vie et d'entrer par les portes dans cette ville [la Jérusalem céleste] » (22, 14). Même enseignement dans saint Jude (v. 21).

3. L'exemple des martyrs. — On ne peut manquer d'être frappé, lorsqu'on lit les Actes des martyrs, de la place considérable qu'y occupe la pensée du ciel. Chez les chrétiens des premiers siècles, la croyance générale était que les martyrs allaient droit rejoindre le Christ. Et pour encourager leurs frères à ne pas faiblir, les fidèles ne craignaient pas de faire valoir à leurs yeux ce prix magnifique de leur combat. « O martyrs bénis, écrit Tertullien, les souffrances qui vous attendent sont bien peu de chose auprès de la gloire céleste et de la divine récompense qu'elles vous procurent » (*Ad martyres*, cp. 4, PL., 1, 626). Et saint Cyprien : « Elle est précieuse aux yeux de Dieu la mort de ses justes, oui précieuse, puisqu'elle achète l'immortalité au prix de son sang » (*Epist. 10, ad martyres et confessores*, 2, 3).

C'est en effet cette espérance qui soutenait les chrétiens conduits au supplice, et il est significatif que, dans cet acte suprême de charité qu'est le martyre, la pensée de la récompense éternelle n'est pas absente. Quelques exemples : Le premier de tous, saint Etienne, s'écrie pendant que les juifs le lapident : « Je vois les cieux ouverts et le Fils de l'homme assis à la droite de Dieu... Seigneur, recevez mon âme » (*Actes*, 7, 56). Même désir du ciel chez saint Ignace d'Antioche. La

lettre qui devait le précéder auprès de ses frères de Rome est bien connue : « Laissez-moi être la nourriture des bêtes par lesquelles il me sera donné de jouir de Dieu... Tombent sur moi tous les supplices du démon pourvu que je jouisse de Jésus-Christ... Faites-moi grâce, mes frères, ne me privez pas de la vraie vie... Laissez-moi recevoir la pure lumière; c'est quand j'arriverai là que je serai vraiment un homme » (*Ad Rom.*, 5-7).

« Levez les yeux mes enfants, dit sainte Félicité à ses sept fils, regardez le ciel, Jésus-Christ vous y attend avec les saints » (T. Ruinart, *Acta martyrum, Passio sanctae Felicitatis,* n° 2); et la mère de saint Symphorien, du haut des remparts d'Autun, exhorte dans les mêmes termes ses fils au martyre : « Hodie, nate, ad supernam vitam felici commutatione migrabis » (Ruinart, *Passio sancti Symphoriani martyris,* n° 7). « Si je te fais fouetter et décapiter, demande ironiquement le préfet Rusticus à Justin († entre 163 et 167), penses-tu que tu monteras au ciel? » — « Je ne le pense pas, je le sais. » (Ruinart, *Acta sancti Justini philosophi,* n° 4). Et à l'un des six compagnons de Justin (l'esclave Evelpiste) : « Et toi, demande le juge, qui es-tu? » — « Je suis un esclave de César, mais chrétien, j'ai reçu du Christ la liberté, et j'ai la même espérance que ceux-ci. » (Ruinart, *ibid.*, n° 3.) « Qu'importe le genre de mort, repond Epipode à ses juges, pourvu que l'âme monte au ciel auprès de celui qui l'a créée? » (Ruinart, *Passio sancti Epipodii et Alexandri,* n° 6.) Les martyrs scillitains accueillent avec reconnaissance le décret qui les condamne à mort à cause de leur foi : « Aujourd'hui même, martyrs, s'écrie l'un d'eux, Nazarius, nous serons dans le ciel. Rendons grâces à Dieu. » (Ruinart, *Acta martyrum scillitanorum,* n° 4.) Enfin, au milieu de leurs tourments, les martyrs de Lyon se soutiennent mutuellement par la perspective de rejoindre bientôt le Christ, tandis que Blandine laisse éclater sa joie de pouvoir bientôt prendre part au banquet nuptial (Eusèbe de Césarée, *Hist. Eccl.*, lib. 5, cp. 1, PG., 20, 409); et les martyrs de Smyrne « tenaient les yeux de leur cœur fixés sur les biens réservés à ceux qui triomphent des tourments » (*Martyr. Polyc.*, II, 3; cf. M. Viller, *Martyre et perfection,* dans RAM, 1925, p. 16 et 17).

4. La prière de l'Église. — Sous des formes variées, l'Eglise est attentive à nous faire redire fréquemment la prière des Litanies des Saints « Ut mentes nostras ad coelestia desideria erigas ». V. g. « Accordez-nous... qu'ayant connu sur la terre les mystères de cette lumière, nous puissions aussi goûter au ciel les joies dont elle est la source » (collecte de la première messe de Noël). « Que nos cœurs restent fixés là où se trouvent les vraies joies » (collecte du 4e dimanche après Pâques). « Accordez-nous de passer de telle sorte parmi les biens temporels que nous ne perdions pas les éternels » (collecte du 3e dimanche après la Pentecôte). « O Dieu, répandez dans nos cœurs la tendresse de votre amour, afin que... nous obtenions un jour ces biens que vous nous avez promis et qui surpassent tous nos désirs » (collecte du 5e dimanche après la Pentecôte). Cf. encore postc. du 2e dimanche de l'Avent; coll. et secr. du mercredi des Quatre-Temps d'hiver et l'oraison après la 3e leçon du samedi; coll. de saint Jean; secr. du dimanche dans l'octave de Noël, coll. et postc. du Saint Nom de Jésus; coll. de l'Epiphanie; secr. du mardi de Pâques; coll. du mercredi et du samedi de Pâques, secr. du vendredi; coll. du 2e dimanche après Pâques; secr, du 3e et du 5e dimanche; coll. de l'Ascension, postc. de la Fête-Dieu; postc. du Sacré-Cœur; coll. du 4e dimanche après la Pentecôte; secr. du 8e dimanche; coll. du 12e, postc. du 14e; secr. du vendredi des Quatre-Temps de sept., etc., etc.

5. Rôle du désir du ciel dans la vie spirituelle. — De tout ce qui précède, on a déjà pu entrevoir quel rôle jouent dans la vie chrétienne le désir et la pensée du ciel. Il nous reste à préciser ce rôle. La pensée du ciel est pour le chrétien source de lumière, de force, de joie, d'activité et de progrès spirituel.

A. Source de lumière. — La pensée du ciel éclaire toute la vie chrétienne. Elle en rappelle le but; elle en donne le sens. Le ciel, c'est notre fin dernière; cette fin commande toute notre activité, et c'est à elle qu'il faut tout rapporter si l'on veut tout comprendre. Le dogme et la morale, la nature et les conséquences désastreuses de la faute originelle, le rôle de l'Incarnation et de la Rédemption, la nécessité et le prix de la grâce qui nous adapte à cette fin, la valeur des sacrements qui confèrent la grâce et des bonnes œuvres qui la développent, l'amour paternel de Dieu pour nous et l'esprit filial que nous devons lui témoigner, en un mot tout ce qu'il y a de caractéristique dans le christianisme ne s'explique que par la considération de la fin surnaturelle à laquelle nous sommes appelés.

B. Source de force. — *a) Dans les tentations.* Il est évident que développer en soi le désir du ciel, c'est assurer plus sûrement le triomphe de la volonté lorsqu'elle se trouve tiraillée entre le bien et le mal. Plus grandit dans l'âme l'estime des biens célestes, plus les satisfactions du péché paraissent méprisables. En particulier à certaines heures de dépression morale et de tentations plus impétueuses, les motifs du pur amour peuvent n'avoir plus assez de prise sur la volonté pour assurer psychologiquement la victoire, et il est nécessaire, surtout alors, de faire donner toutes les énergies de l'âme, spécialement l'attirance des biens éternels dont l'intervention peut seule contrebalancer la fascination des créatures. Saint Paul avait raison de ranger l'espérance parmi les pièces essentielles de l'armure du fidèle pour les grands combats (*1 Thess.*, 5, 8). Et c'est pourquoi dans l'enseignement religieux comme dans la conduite des âmes, il y a une place nécessaire, pour les motifs d'espérance à côté des motifs de crainte. Et même il peut être opportun, lorsqu'on a affaire à certaines âmes que la crainte resserre, d'insister de préférence sur la béatitude qui nous attend et par là de les ouvrir à la confiance.

b) Dans les épreuves. — La pensée des biens du ciel aide à apprécier à leur juste valeur les biens d'ici-bas : il ne faut mettre son espérance qu'en ceux-là, et lorsque les biens de la terre sont enlevés, la certitude que nul ne peut ravir les biens autrement précieux de l'éternité est la plus efficace des consolations. Saint Paul appelle l'espérance du ciel : « notre ancre » (*Hebr.*, 4, 9). « De même que l'ancre, explique Bossuet, empêche que le navire ne soit emporté, et quoiqu'il soit au milieu des ondes, elle l'établit sur la terre, lui faisant en quelque sorte rencontrer un port au milieu des vagues dont il est battu; ainsi, quoique nous flottions encore ici-bas, l'espérance, qui est l'ancre de notre âme, nous donnera de la consistance si nous savons la jeter dans le ciel »

(*Sermon sur la soumission à la parole de Jésus-Christ*, 1660, 3e point).

De plus, il est certain que les souffrances passagères ont, si nous le voulons, une valeur méritoire et nous gagnent un poids considérable de gloire éternelle (*2 Cor.*, 4, 17). « Tant que le mercenaire, écrit saint Grégoire, considère la besogne qui lui est fixée, son esprit se fatigue à voir la longueur et la peine du travail; mais aussitôt qu'il se rappelle le salaire promis pour cette besogne, son esprit fatigué retrouve du courage pour l'accomplir : ce qui, dans la tâche, lui paraissait onéreux, la pensée de la récompense le lui fait voir léger. Ainsi de tous les élus. Tandis qu'ils endurent les épreuves de ce monde, affronts, mépris, perte des biens, souffrances du corps, ils les trouvent lourdes; mais s'ils appliquent les yeux de leur âme à considérer le ciel, tout ce qu'ils portent leur semble léger, en comparaison de la récompense qui les attend. La considération du salaire promis allège ce que la vue du travail ferait juger intolérable » (*Moral.*, lib. 8, cp. 8. PL., 75, 809).

La mort elle-même, vue dans la perspective du ciel, n'apparaît plus que comme un gain, suivant l'expression de saint Paul (*Phil.*, 1, 21), le commencement de la vie bienheureuse, « natalitia », comme l'Eglise appelle le jour de trépas des saints. Aussi c'est avec joie qu'on la voit approcher : « Et cum tempus propinquae mortis advenerit de gloria retributionis hilarescit » (saint Grégoire, *Hom. 13 in Evangel.*, PL., 76, 1124).

Si la pensée du ciel est ainsi une force dans les tentations et les épreuves, c'est, on le comprend, parce qu'elle contribue à rendre l'âme plus détachée : « Comme la terre me paraît vile quand je regarde le ciel » disait saint Ignace (D. Bartoli, *Histoire de saint Ignace de Loyola*, Bruges, 1893, p. 125), et l'on peut lire dans la *Vie de sainte Thérèse par elle-même*, comment la sainte retira d'une vision du ciel que Dieu lui avait accordée un complet mépris pour les choses d'ici-bas (*Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, ch. 38, trad. des Carmélites de Paris, Paris, 1907, p. 101-104).

C. Source de joie. — L'assurance de posséder Dieu un jour et d'en avoir déjà par la grâce le droit et l'aptitude, fait savourer par anticipation le bonheur qui en résultera. Cette joie fut celle des martyrs, à un haut degré. On a cité plus haut l'exemple de Blandine. Saint Ambroise disait de même de sainte Pélagie : « Vous diriez qu'elle va non à la mort mais aux fiançailles (*De Virg.*, l. 3, cp. 7, PL., 16, 230), et de sainte Agnès : « Elle marche plus riante et plus légère aux supplices que la fiancée à la maison de l'époux » (*De Virg.*, l. 1, cp. 2, PL. 16, 190). L'*Historia monachorum* de Rufin, cp. 7, nous a conservé le souvenir de cet abbé Apollon qui ne voulait voir autour de lui que des visages joyeux : « Il ne faut pas être tristes, disait-il... puisque nous devons être les héritiers du Royaume des cieux. Nous qui avons été jugés dignes d'une telle espérance, comment ne pas être continuellement en joie? » (PL., 21, 418). C'est bien là le conseil que donnait le Seigneur lui-même : « Réjouissez-vous de ce que vos noms sont inscrits dans les cieux » (*Luc*, 10, 20). Et saint Pierre écrit qu'à la pensée de l'héritage que Dieu nous prépare, nous devrions exulter (*1 Petr.*, 1, 3 et 6). Cette « joie de l'espérance » (cf. *Rom.*, 12, 12) est une joie très réelle. Saint Thomas nous explique qu'elle est inférieure sans doute à celle de l'union effective avec l'objet, mais bien supérieure à celle du simple souvenir. Dans la délectation de l'espérance, en effet, « il y a une union délectable avec le bien non seulement en tant qu'il est appréhendé par la connaissance, mais en tant que nous avons la faculté ou la possibilité de l'atteindre » (1a 2ae, q. 32, a. 3; cf. encore 2a 2ae, q. 20, a. 4, ad 2um et q. 28, a. 1, ad 3um).

D. Source d'activité et de progrès spirituel. — S. Paul dans une image empruntée aux courses du stade déclarait oublier tout ce qui était en arrière pour tendre toutes ses énergies vers le but qu'il voyait devant lui (*Phil.*, 3, 13). La pensée du ciel stimule en effet continuellement l'activité. Le coureur qui désire conquérir une couronne périssable s'abstient volontiers de tout ce qui pourrait compromettre son succès; ainsi, pour le chrétien, toutes les pratiques de l'ascèse et l'exercice des vertus tant théologales que morales sont facilitées par la pensée de la couronne impérissable qui en sera la récompense. (Cf. *1 Cor.*, 9, 25.)

On a de tout temps médité sur le ciel. Saint Augustin, dans les pages des *Confessions* si fortement influencées par Plotin où il nous raconte la vision d'Ostie, témoigne de la place que prenait le désir du ciel dans la vie spirituelle de sainte Monique aux derniers temps de sa vie.

Les créateurs de la méditation méthodique en ont fait un thème habituel de considération. Aelred de Rievaux, dans la liste de sujets de méditations qu'il envoie à sa sœur (*De vita eremitica*, cp. 74-77, PL., 32, 1472-1474) s'arrête sur le bonheur du ciel comme sur le terme. La méditation du ciel, dans les septaines de méditations qu'a vulgarisées la Dévotion moderne, occupe une place de choix. Elle était assignée généralement au dimanche matin (Voir la lettre de Jean Vos de Huesden sur les Exercitia des Augustins de Windesheim, dans J. Busch, *Chronicon Windeshemense...*, éd. K. Gruber, Halle, 1886, p. 226-244, en particulier, p. 244). La matière est détaillée par plus d'un écrivain de l'école : Florent Radewijns, *Tractatus devotus...* éd. Nolte, Friburgi, 1862, p. 25-26 : surtout Gérard de Zutphen, *De reformatione virium animae*, cp. 23, et *De spiritualibus ascencionibus*, cp. 22 et 23; Jean Mombaer, *Rosetum exercitiorum*, tit. 38, Alph. 75, Milan, 1603 p. 712 et svv. Jacques de Vocht la range parmi les méditations destinées à entretenir l'espérance et l'amour de Dieu (*Narratio de inchoatione domus clericorum in Zwollis*, éd. Schoengen, Amsterdam, 1908, p. 241-242).

Le *Praecordiale sacerdotum* (Bâle, 1489) de Jacques Philippi, professeur à l'Université de Bâle, a une méditation pour le dimanche sur la joie et le bonheur du royaume des cieux. Mais il n'est pas le seul à avoir subi l'influence de la Dévotion moderne. Le bénédictin espagnol, Garcia de Cisneros, † 1510, assigne lui aussi, au dimanche une méditation sur le ciel qu'il emprunte aux auteurs de la Dévotion moderne (*Exercitatorium*, cp. 18). Louis de Grenade, O. P., † 1582, chez qui l'on retrouve les septaines de méditations, assigne au samedi la méditation du ciel (*Libro de la oración y meditación*, 1re partie, ch. 2).

Tous les auteurs modernes de méditations font une place à la méditation du ciel. Luis de la Puente consacre à « la gloire éternelle qui est le dernier et le plus grand bienfait de Dieu » la 6e partie de ses *Meditaciones...*, Medit. 51 et svv. Cf. encore D. Stella, *De contemptu mundi*, cp. 40.

La méditation des fins dernières donne une place à la méditation du ciel (voir FINS DERNIÈRES).

Conclusion. — « Quand sera-ce que toutes nos espérances seront pour le paradis? » disait saint François de Sales (A. Hamon, *Vie de saint François de Sales*, t. 2, livre 7, ch. 4). Des considérations qui précèdent, il ressort, en effet, que le devoir du chrétien qui tend à la perfection est d'entretenir et de développer en soi la pensée du ciel (Cf. *Imit.*, l. 4, cp. 49, nos 1 et 2). A cela serviront beaucoup : la prière qui obtiendra de Dieu cette grâce, la méditation fréquente, et un soin constant de faire intervenir cette pensée chaque fois que l'occasion s'en présente. « Que notre foi se réchauffe au souvenir des vérités qu'elle croit, écrit saint Grégoire le Grand, que nos désirs s'enflamment pour le ciel; l'aimer c'est déjà y aller... Que nulle adversité ne nous fasse oublier le bonheur intime de ces fêtes;... que nulle prospérité ne nous en détourne par de flatteuses promesses... Que notre esprit consacre tous ses désirs à soupirer après le ciel; qu'il ne s'attache à rien dans ce bas monde, où il faudra tout quitter et si tôt » (*Hom. 14 in Evangel.*, PL., 76, 1130).

Cassien, *Coll. 24*, cp. 26. — Théodore Studite, *Sermones catechetici*, 94 et 95. PG., 99, 630-633. — Smaragde, *Diadema monachorum*, cp. 47, PL., 102, 644. — *Soliloquia*, cp. 2.-26 (dans les œuvres de S. Augustin, PL., 40, 881 et svv.). — Thomas a Kempis, *Soliloquium animae*, cp. 6, 19, 30 et 31. Denys le Chartreux, *De quatuor novissimis*, part. 4, et *De arcta via salutis*. — Louis de Blois, *Monile spirituale*, cp. 14; *Enchiridion parvulorum*, cp. 5-9. — Alvarez de Paz, *De vita spirituali ejusque perfectione*, l. 4, part. 3, cp. 36 : « Quam ineffabile sit perfectorum praemium ». — S. Robert Bellarmin, *De aeterna felicitate sanctorum*, Romae, 1616. — J. Drexel, *Coelum Beatorum Civitas*, Monachii, 1635. — J.-B. Saint-Jure, *De la connaissance et de l'amour de N.-S. J.-C.*, l. 3, part. 1, ch. 10, sect. 24 et 25 : Les biens de l'autre vie. — Athanase de Sainte-Agnès, *Le Prétendant du ciel*, Paris, 1642, surtout ch. 16 et 17. — G. de Cordemoy, *Les désirs du Ciel ou le témoignage de l'Écriture Sainte contre le pur amour*, Paris, 1698. — J. N. Stoeger, *Die simmelskrone*, Regensburg, 1847; trad. française par le P. J. Groulier, Lyon-Paris, 1846. — Mgr d'Hulst, *Conférences de N.-D.*, 1892, 5 Conf. — P. Janvier, *Conférences de N.-D.*, 1913. — J. Le Tilly, *L'Espérance dans la vie chrétienne*, dans V. S., 1932, t. 30 pp. 23 et 123.

François CUTTAZ.

CIERGES. — C'est comme figurant accessoirement dans certaines pratiques de dévotion privée qu'il sera question du cierge dans cet article. L'usage d'allumer des cierges ou tout autre luminaire devant les reliques des saints ou devant leurs images est très ancien. D'autre part, l'exemple de l'Église dans les cérémonies liturgiques, dans l'administration des sacrements et des sacramentaux était de nature à familiariser les chrétiens avec cette pratique et avec son symbolisme. On voit des fidèles baiser le cierge avant de le planter sur la herse. C'est là un souvenir du rituel de la Chandeleur, la rubrique du missel prescrivant de baiser le cierge bénit en le recevant de la main du prêtre. Qu'on se rappelle, par ailleurs, les diverses interventions du cierge aux heures les plus solennelles de la vie chrétienne et dans les cérémonies les plus impressionnantes de la liturgie : baptême, relevailles, première communion; cierge à trois branches et cierge pascal du samedi saint; cierge allumé pour la récitation des prières de la recommandation de l'âme; usage très anciennement attesté de porter des cierges dans les funérailles et d'en entourer le cercueil, etc. Au surplus, la piété des « fils de lumière » trouve dans les belles oraisons et bénédictions liturgiques se rapportant à la plupart de ces cérémonies l'explication du symbolisme de la lumière matérielle. Rien donc que de parfaitement orthodoxe dans l'usage d'allumer des cierges en l'honneur des saints. Toutefois, des abus peuvent se glisser dans cette pratique comme dans une foule d'autres.

C'est contre un tel usage ou contre les abus auxquels il donna lieu que Vigilance fit campagne au temps de saint Jérôme. Celui-ci s'applique, dans son *Contra Vigilantium*, à justifier sur ce point la pratique chrétienne bien entendue. Il parle notamment des lumières dont on honorait, de son temps, les reliques des martyrs, et, en ce qui concerne les luminaires portés par les acolytes pour la lecture de l'évangile à la messe, il ajoute ces lignes : « Nam et absque martyrum reliquiis per totas Orientis Ecclesias, quando legendum est Evangelium, accenduntur luminaria, iam sole rutilante : non utique ad fugandas tenebras, sed ad signum laetitiae demonstrandum » (cap. 7, PL., 23, 361).

C'est vers la fin du XIIe siècle que semble s'être établi l'usage (là où les ressources du lieu le permettaient) d'entretenir une lampe allumée devant l'endroit de l'église où l'on conservait la sainte Réserve; mais bien avant cette époque, on avait déjà pris l'habitude, dans beaucoup d'églises, de faire brûler continuellement, soit un cierge, soit une lampe, devant l'autel majeur ou devant un autre autel par respect pour l'autel lui-même ou pour le lieu saint et aussi pour maintenir une veilleuse pendant la nuit.

Mentionnons pour terminer l'emploi du cierge allumé dans le rituel de l'excommunication monastique. Un statut de l'ordre de Cîteaux de l'année 1183 (cap. 11) frappe de cette peine les conspirateurs, les incendiaires, les voleurs et les moines propriétaires et en fixe l'exécution au dimanche des Rameaux : « Post habitum sermonem, illis qui non sunt de Ordine prius emissis, ab eo qui praeest capitulo cum stola et candela accensa auctoritate Dei omnipotentis Patris et Filii et Spiritus sancti et beatae Mariae et omnium sanctorum et totius Ordinis excommunicentur » (*Statuta capitulorum generalium Ordinis Cisterciensis*, éd. J.-M. Canivez, Louvain, 1933, t. 1, p. 93. Cf. *ibid.*, p. 103; t. II, p. 87-88, 233, 344, 478).

Du Cange, art. *Candela* (*Glossarium mediae et inf. latinitatis*). — L. Gougaud, *De la veilleuse de certaines églises antérieure à la lampe du Saint-Sacrement* (*Ephemerides liturgicae*, nov. ser., t. 6, 1932, p. 435-438). — W. Mühlbauer, *Geschichte und Bedeutung der* (*Wachs-*) *Lichter bei den christlichen Funktionen*, Augsburg, 1874. — E. Ryan, *Candles in the Roman Rite* (s. l., 1934). — Sartori, art. *Lichtmesse* (Bächtold-Stäubli et Hoffmann-Krayer, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*); Wrede, art. *Mariä Lichtmesse* (*ibid.*). — W. E. S [cudamore], art. *Lights* (*The ceremonial Use of*), dans Smith et Cheetham, *Dictionary of Christian Antiquities*. — H. Thurston, art. *Lamp and Lampadarii* (CE); *Votive Candles* (*Month*, août 1932, p. 141-151).

Pour les usages superstitieux : Paul Parfait, *L'arsenal de la dévotion*, Paris, 1876, p. 265-274. — Freudenthal, art. *Kerze* (Bächtold-Stäubli et Hoffmann-Krayer, *o. c.*).

Louis GOUGAUD, O. S.

CILICE. — 1. *En Orient.* — 2. *En Occident.* — 3. *Moyen âge et temps modernes.*

Une étoffe rude faite avec du poil de chèvre tissé, et aussi, dans quelques régions, avec du poil de chameau, était très employée en Orient. Avec cette étoffe on confectionnait des vêtements grossiers, des couvertures sur lesquelles on s'étendait pour dormir, des sacs et même des tentes (S. Isidore, *Etymol.*, PL., 82, 694). Porté à même la peau le vêtement fait d'un tel tissu était un véritable instrument de pénitence. Il fut appelé κιλίκιον, *cilicium*, parce que la matière en provenait spécialement de Cilicie, dont les montagnes nourrissaient de grands troupeaux de chèvres à longs poils (Daremberg et Saglio, *Dict. des antiquités grecques et romaines*, art. *Cilicium* et *Saccus*).

1. En Orient. — Maints passages de la Bible nous montrent des individus ou des foules entières faisant pénitence *in cilicio et cinere*. Dans les premiers siècles de l'Église les pénitents publics revêtaient aussi le cilice. Les ascètes chrétiens de l'Orient, ermites, reclus, moines, employèrent ce rude textile pour se mortifier soit en en faisant un vêtement (τρίχινον ἔνδυμα; σάκκος), soit en s'en servant comme de couverture pour dormir (S. Athanase, *Vita Antonii*, 91 : PG., 26, 971-972; S. Basile, *Reg. brev. tract.*, 90, *Epist.* 45 : PG., 31, 1145-1146; 32, 365-366. Théodoret, *Relig. hist.*, 10, 11, 20 : PG., 82, 1389-1390, 1393-1394, 1429-1430). C'est parce qu'ils portaient un cilice qu'un certain nombre de saints ou de moines ont été appelés τριχῖναι dans le monde byzantin. Signalons Etienne τριχῖνας, (Jean Moschus, *Pratum spirituale*, cp. 53 et 58, PG., 87, 2907 et 2912). S. Théodore ὁ τριχῖνας (dont la fête se célèbre le 20 avril). Saint Jérôme dit que saint Hilarion ne prit jamais la peine de laver son *saccus*, et il prête au vieil ascète ce mot souvent cité : « A quoi bon chercher la propreté dans le cilice! » (*Vita Hilarionis*, 10, PL., 23, 33). Nous donnerons plus loin des exemples de saints personnages qui suivirent en ceci Hilarion et Jérôme, et acceptèrent en esprit de mortification les incommodités provenant d'un tel manque de propreté.

2. En Occident. — Si l'ouvrage intitulé *Consultationes Zacchaei et Apollonii* est réellement de Firmicus Maternus, il faut admettre que les plus fervents représentants du monachisme, dès ses tout premiers débuts en Occident (c'est-à-dire vers l'an 360), avaient déjà pris l'habitude de se vêtir de peaux et de cilices (éd. G. Morin, *Florilegium patristicum*, 39, Bonn, 1935, lib. III, cap. 3, p. 100-102. Cf. F. Cavallera, *Un exposé sur la vie spirituelle et monastique au IVe siècle*, dans RAM., t. 16, 1935, p. 142. Saint Jérôme encouragea l'usage du cilice (*Epist.* 71, 7; 130, 4; 147, 8 : CSEL., t. 55, p. 7; t. 56, p. 179, 323) et saint Paulin de Nole le donne comme le vêtement distinctif de certains moines de son temps (*Epist.* 22, 2 : CSEL., t. 29, pars 1, p. 155). Cassien, au contraire, rapporte que les anciens Pères n'en ont voulu à aucun prix, « parce que c'est un vêtement qui se remarque et frappe le regard, très propre, par conséquent, à faire naître un vain élèvement, bien loin d'être à l'âme du moindre profit, incommode au reste pour le travail, dont un moine ne saurait se dispenser » (*Inst.* 1, 2, éd. Petschenig, CSEL., t. 17, I, p. 10). Notons qu'il est question ici d'un habit qui se remarque et qui frappe le regard. C'était donc, ou bien le seul vêtement porté par les personnes que Cassien avait en vue et qui se singularisaient de cette manière, ou bien quelque chose de différent du cilice porté sous les vêtements.

Un passage de la Vie de saint Germain d'Auxerre († vers 448) écrite par Constance, ami de Sidoine Apollinaire, environ trente ans seulement après la mort du saint, mérite aussi un instant d'attention (cap. 4, éd. W. Levison, MGH. *Scr. rer. Merov.*, t. 7, p. 253), car on y trouve le même mot *cilicium* employé pour désigner d'abord le vêtement que nous appelons encore cilice et, quelques lignes plus loin, l'étoffe recouvrant le lit de cendre sur lequel le saint avait coutume de dormir.

3. Moyen âge et temps modernes. — Haeften a cherché à prouver que le port du cilice fut particulièrement en faveur dans les ordres monastiques au moyen âge. La chose est probable, mais ses arguments sont faibles (Haeften, *Disquisitiones monasticae*, V. 8, t. 1, p. 486-488). Les règles anciennes ou médiévales sont muettes sur le cilice, ou si elles en font mention c'est pour interdire ce mode de mortification, ou pour ne le permettre qu'individuellement et à condition qu'il ne nuise pas à la contemplation. Règle de recluses en moyen-anglais connue sous le nom d'*Ancren Riwle* : « Vous dormirez le corps vêtu et ceint. Ne portez ni fer, ni haire, ni peau de hérisson, et n'usez pas d'une telle peau pour vous frapper » (éd. Morton, p. 419); Règle de reclus en moyen-anglais (XIIIe siècle) : « *Allso he schall lye in hys kyrtell* (tunique) *gyrded wyth a gyrdyll or with a corde. He schall wer the heyr; but yf he be weyke and may not suffer yt, he schall wer schoen with owtyn hoese...* » (éd. L. Oliger, dans *Antonianum*, t. 9, 1934, p. 264-265); *Regula eremitarum Oxoniensis*, cap. 8 (XIVe s.) : « Et si ex devocione iuxta carnem cilicio uti voluerit, bene licebit, nisi fuerit in oratione contemplationis, ita quod pro nimietate vermium ex cilicio proveniencium posset impediri de contemplatione sua, et sic pocius intenderet dolori carnis quam contemplacioni spiritus, cilicium igitur consciencie relinquemus » (éd. L. Oliger, dans *Antonianum*, t. 3, 1928, p. 314-315).

Nous voyons par ce dernier texte que le cilice porté continuellement sur un corps privé de l'usage des bains était propre à multiplier la vermine. Ce résultat est indiqué dans beaucoup d'autres textes, mais il est accepté dans l'esprit d'Hilarion, comme surcroît de mortification. Voir *Li romans de Carité*, 147, 1, éd. A. G. Van Hamel (Paris, 1885); la Vie de l'ermite anglais Godric, mort en 1170, *Libellus vitae Godrici*, 14, 40, 41; 58, 66, éd. Stevenson, London (Surtees Soc.), 1847, p. 54, 56, 77, 78; et surtout les Vies de saint Thomas Becket, mort la même année, éditées par J. C. Robertson dans *Materials for the History Thomas Becket*, London (Rolls series), 1876-1879; t. II, p. 17, 321, 442; t. III, p. 148, 521; t. 4, p. 78, 134). Les biographes du saint signalent, en s'en édifiant, l'abondance de vermine grouillant dans le cilice trouvé sur son corps après son martyre et ils rapportent, en outre, que les moines qui procédèrent à la toilette funèbre de l'archevêque de Cantorbéry purent constater que, non content de mortifier sa chair au moyen d'un rude cilice, qui lui déchirait les bras, les épaules et le dos, il portait encore des caleçons faits du même tissu (*femoralia cilicina*), qui lui serraient les jambes des mollets à la ceinture.

Aibert († 1140), ermite, puis reclus à Crespin près de Valenciennes, *a planta pedis usque ad verticem asperrimo cilicio induebatur* (Robert d'Ostrevand, *Vita*, 2, 13 : AS., Apr., I, p. 674).

Les Vies d'un autre archevêque de Cantorbéry, saint Edmond († 1240), par Robert Bacon et par le moine Eustache, sont également remplies de précieux renseignements sur ses austérités. Il n'était encore qu'étudiant à Paris que sa sainte mère lui envoyait ses premiers cilices. Elle lui légua plus tard la cuirasse de pénitence (*lorica*) dont elle s'était elle-même servie pour se torturer le corps. Edmond porta la *lorica* sous sa tunique et le cilice sous la *lorica*. Il fit aussi usage d'un lourd scapulaire de plomb, et Robert Bacon nous apprend encore que, pendant le Carême et l'Avent, il s'emprisonnait en outre le corps dans un réseau de cordelettes de crin noueuses. Toutefois, remarque le même biographe, ses valets de chambre s'accordaient à déclarer que, dans ses vêtements, *nullus, ut assolet, inhabitabat lens, pulex sive pediculus* (*Vita*, éd. W. Wallace, London, 1897, p. 602. Cf. *ibid.*, p. 544, 591, 594, 615).

Dans les cloîtres ou dans le monde, le cilice dut souvent servir d'appoint aux mortifications de l'Avent ou du Carême (Cf. Hariulf, *Chronicon Centulense*, 4, 26, éd. F. Lot, Paris, 1894, p, 248-249).

La recluse Ivette de Huy († 1228), qui portait un cilice ou un sac en guise de chemise, avait aussi, suivant Hugues de Floreffe, adopté l'usage d'une sorte de scapulaire de plomb : *tabulis plumbeis a pectore et dorso dependentibus* (*Vita*, praef., n° 2 : AS., Jan. I, p. 864). Parlant de la même recluse, sans toutefois la nommer, Thomas de Cantimpré ajoute ce détail : « Loricam ferream portabat ad carnem et super loricam ex setis pilorum cilicium, quo per medium loricae acrius pungebatur » (*Bonum universale de apibus*, 1, 23).

A cause des insectes qui s'étaient logés dans sa haire, sainte Catherine de Sienne († 1380) renonça à cet instrument de macération qu'elle remplaça par une chaîne de fer, *quia sicut erat munda interius, sic etiam exteriores immunditias fugiebat* (Raymond de Capoue, *Vita*, 6, 61 : AS., Apr. III, p. 868).

Saint Jean Colombini écrivait de Pise aux moniales de S. Abonde à Sienne : « On en trouverait ici 200 qui macèrent leur chair par les cilices les plus austères... » (A. S., 31 juillet, n° 200, p. 379 E). Et il ne faut pas avoir feuilleté beaucoup les in-folio des Bollandistes pour se convaincre que l'usage du cilice a été extrêmement fréquent. Un regard sur les vies de saints modernes permettra de conclure que ce n'est point une mortification périmée (P. Coste, *Monsieur Vincent*, Paris, 1932, t. 3, p. 343; F. Trochu, *Le curé d'Ars, S. Jean-Marie-Baptiste Vianney*, Lyon-Paris, 1926, p. 560). On peut trouver encore dans les *Statuta ordinis Cartusiensis* des mentions comme celle-ci : « Ad vestitum accipimus tria cilicia, duo lumbaria, id est funiculos quibus renes super carnem praecingimus » (pars II, cap. 12).

A l'instar de saint Martin de Tours, nombre de chrétiens, soit dans les cloîtres, soit dans le siècle, ont voulu mourir sur le cilice et sur la cendre (Cf. L. Gougaud, *Anciennes coutumes claustrales*, Ligugé, 1930, p. 80-81). Il s'est conservé diverses formules usitées pour la bénédiction du cilice *in articulo mortis* (B. Fehr, *Altenglische Ritualtexte für Krankenbesuch, heilige Oelung und Begräbnis*, dans *Festgabe Liebermann*, Halle, 121, p. 57; *Ordo X* : PL., t. 78, 1022; E. Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, Rotomagi, 1702, t. III, p. 551-552).

H. Leclercq, art. *Cilice*, DACL. — H. Hindringer, art. *Cilicium*, LTK.

† Louis Gougaud, O. S. B.

CIRCUMAMBULATION. — 1. *Notion.* — 2. *Usages dans les pèlerinages.* — 3. *Pratiques superstitieuses.*

1. **Notion.** — Cérémonie qui consiste à tourner individuellement ou en groupe autour d'une personne, d'un objet matériel, d'un édifice ou d'un territoire dans un but religieux ou pour accomplir un rite magique. Une telle cérémonie se retrouve chez un très grand nombre de peuples et dans les religions antiques. Faire le tour d'un édifice sacré ou d'un autel est un rite fréquent dans ces religions.

Dans leurs fonctions rituelles, les Indo-Européens ont toujours accompli la circumambulation régulière en suivant le cours apparent du soleil, c'est-à-dire en tournant dans le sens du mouvement des aiguilles sur le cadran d'une montre (*dextratio*, en irlandais : *dessel deisel*). A la circumambulation en sens opposé, exécutée par la gauche (*sinister*) s'attachait une signification de malédiction, de mauvais présage ou de deuil.

Dans les rites chrétiens le sens des circumambulations, soit à l'intérieur, soit autour des églises, a, ce semble, été généralement déterminé par la position de l'autel et par la considération que le côté le plus digne de l'autel est, par rapport à l'individu qui lui fait face, le côté gauche, car c'est celui où l'évangile se lit ou se chante à la messe. Aussi dans les funérailles, le prêtre officiant qui asperge et encense le cercueil placé devant l'autel commence-t-il la circumambulation par le côté de l'évangile. Le même sens est suivi pour les deux premières lustrations, extérieure ou intérieure, de la consécration d'une église. Le troisième tour seulement se fait suivant le cours apparent du soleil, en supposant l'église régulièrement orientée.

2. **Usages dans les pèlerinages.** — Extrêmement nombreux sont les exemples de circumambulation individuelle ou en groupes autour des églises ou chapelles dans les lieux de pèlerinage. En général, c'est par trois fois que les pèlerins font le tour de l'édifice ou d'un autel ou bien du tombeau du saint. La circumambulation triple ne souffre que de très rares exceptions dans les rites païens comme dans les usages chrétiens.

On voit des pèlerins accomplir ce rite traditionnel nu-pieds. D'autres le font en se trainant sur les genoux, certains sur les genoux mis à nu (Hepding, section de l'art. *Knien* intitulée : *Rutschen auf den Knien*, dans Bächtold-Stäubli et Hoffmann-Krayer, *Handwörterbuch*, col. 1575-1576).

Saint Éloi est reconnu comme le patron des chevaux dans divers pays, notamment en Bretagne. Dans les pays germaniques, la protection du bétail, spécialement celle des chevaux, est confiée à saint Léonard, à saint Colomban, à saint Fridolin, à d'autres encore. A Carnac (Morbihan), on conduit les bêtes à cornes à l'église de Saint-Cornély, leur patron. En beaucoup de lieux de pèlerinages où ces saints sont honorés, il est de tradition de faire faire aux animaux le tour de l'édifice sacré.

Les troménies de certains pardons de Basse-Bretagne

(*tro-minihy*, tour de l'ancienne *monachia* ou domaine des moines) sont des processions circumambulatoires dont le parcours atteint jusqu'à 13 kilomètres. C'est le cas de la plus célèbre, la grande troménie de saint Ronan, qui a lieu à Locronan (Finistère) tous les six ans. La dernière a été célébrée en juillet 1935 (Pérennès et Guéguen, *La grande Troménie de Locronan*, Quimper, 1923; Niall, Duke of Argyll, *A Breton Pilgrimage : the Grand Troménie of Locronan*, London, 1914). La troménie du Minihi-Briac à Bourbriac (Côtes-du-Nord) est appelée la *leo-dro :* procession circulaire d'une lieue (R. Largillière, *Le Minihi-Briac*, dans *Mélanges bretons et celtiques offerts à J. Loth*, Rennes et Paris, 1927, p. 99-107). Ces laborieuses processions offrent de magnifiques spectacles de piété bretonne.

3. **Pratiques superstitieuses.** — Quelques pratiques circumambulatoires ont été condamnées comme entachées de superstition. Le traité *De decem praeceptis* de Thomas Ebendorfer d'Haselbach († 1464) condamne comme un acte de sorcellerie le tour de l'église fait en marchant à reculons, *transeundo retro circa ecclesiam* (A. E. Schönbach, *Zeugnisse zur deutschen Volkskunde des Mitellalters*, dans *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde*, XII, 1902, p. 7). En Bretagne, le Père Maunoir déclarait, au XVIIe siècle, que celui qui croit qu'il faut faire un tour ou deux de la chapelle et dire certaines oraisons qui ne sont pas approuvées par l'Église et qui n'ont ni rime ni raison est superstitieux (*Idées populaires des Bretons d'après le Doctrinal du P. Maunoir*, dans le *Fureteur breton*, t. 2, p. 148-149).

Goblet d'Alviella, *Moulins à prières, roues magiques et circumambulations* (*Revue de l'Université de Bruxelles*, 1896-1897, p. 641-664). — Du même, art. *Circumambulation* (ERE). — F. Heiler, *Das Gebet* München, 1921, p. 175-176. — R. Hindringer, *Weiheross und Roseweihe*, München, 1932. — E. F. Knuchel, *Die Umwandlung in Kult, Magie und Rechtsbrauch*, Basel, 1919. — Künzig, sect. de l'art. *Kirche* intitulée *Kirchenumwandlung* (Bächtold-Stäubli et Hoffmann-Krayer, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*, col. 1405-1407). — M. P. Nilsson, *Die Prozessionstypen in griechischen Kult* (*Jahrbuch des K. d. archaeol. Instituts*, t. 31, 1916, p. 303-339). — P. Saintyves, *Le tour et la ceinture de l'église* (*Revue archéologique*, 5e série, t. 15, 1922, p. 79-113). — Sartori, art. *Leonhard hl.* (Bächtold-Stäubli et Hoffmann-Krayer, *o. c.*, col. 1216-1217). — Schierghofer, *Altbayerns Umritte und Leonhardifahrten*, München, 1913.

† Louis GOUGAUD, O.S.B.

CIRO (GABRIEL DE), 1620-1675. — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres et doctrine.*

1. Vie. — Gabriel de Ciron naquit à Toulouse le 9 mai 1620, d'une famille de parlementaires. Après ses études de droit, il était entré à la chartreuse de Bourg-Fontaine, mais sa santé ne lui permit pas d'y demeurer plus de dix mois. Vers 1640, il se met sous la direction de Nicolas Pavillon, évêque d'Alet, et s'oriente vers la carrière ecclésiastique. Il est ordonné prêtre le 21 septembre 1647, après avoir passé six mois à Saint-Sulpice. Il séjourne auprès de Pavillon usqu'à ce que le ramène dans sa ville natale la double succession de son oncle, Innocent de Ciron, qui, le 25 août 1648, le fait chanoine de Saint-Étienne en même temps que chancelier de l'Université de Toulouse. Très préoccupé de la formation du clergé, il se trouve mêlé à la fondation de quatre séminaires toulousains; celui « des hautes sciences », en particulier, lui dut son existence, qui fut brève, 1651 (?)-1659; nous ignorons la cause de suppression, mais une notice inédite, écrite par le P. Dumas, admirateur du chancelier, révèle qu'on y enseignait une doctrine des plus rigoristes sur la vocation (A. Auguste, *Les Origines du Jansénisme dans le diocèse de Toulouse*, Paris-Toulouse, 1922, p. 86 sq.).

Comme son oncle, Ciron appartient à la Compagnie du Saint-Sacrement dont il est le membre toulousain le plus actif. De passage à Paris en qualité de prédicateur de la duchesse d'Orléans, il proteste auprès de la Reine contre l'impiété des courtisans et réclame l'éloignement de Mazarin. Le 24 juin 1652, le chapitre lui confie l'intendance de la paroisse Saint-Etienne. Il se distingue par son esprit d'organisation et son dévouement. Sur les conseils de Pavillon, il s'entoure d'une communauté de douze prêtres avec lesquels il partage les soins de la paroisse. La peste de 1653 lui fournit l'occasion de déployer l'héroïsme le plus désintéressé au service des malades.

Il se comporte en parfait confrère du Saint-Sacrement dans de multiples entreprises auxquelles son nom reste associé : réorganisation de l'hôpital de la Grave, établissement à Toulouse des confréries artisanales, fondées par Henri Buch. En 1655, il est député à l'Assemblée générale du Clergé. Son zèle apostolique s'exerce auprès des laquais et des pages de l'Assemblée. Ses tendances doctrinales sont mises en évidence. Ouvertement hostile aux Jésuites, il se range avec les curés de Paris contre le P. Bagot. Il essaiera d'atténuer ses responsabilités (cf. A. Auguste, *op. cit.*, p. 78) dans la rédaction de la fameuse lettre-préface aux *Instructions pour les Confesseurs*, qui donne de la doctrine de S. Charles Borromée une interprétation rigoriste : Ciron avait présenté à l'Assemblée la traduction écrite par Charles de Montchal, archevêque de Toulouse, mais il prit sur lui de la préfacer pour le public.

Dans l'affaire du jansénisme, le chancelier fait preuve d'orthodoxie lorsque, porte-parole de Pavillon auquel Antoine Arnauld avait soumis son « cas de conscience », il veut qu'on signe aussi bien le formulaire que la condamnation des cinq propositions. Il ne variera pas sur ce point et pressera, en 1661 encore, Pavillon de se soumettre (A. Auguste, *o. c.*, p. 85). Soucieux de retenir ses amis de Port-Royal dans l'obéissance, il joint ses efforts à ceux de l'archevêque de Rouen, François de Harlay, pour trouver un arrangement.

En 1656, Ciron se voit confier par l'évêque d'Alet la direction du prince et de la princesse de Conti. Pavillon, en effet, d'après la *Vie manuscrite* dont s'inspirent ses biographes, avait été le confident du prince. Quant à la princesse, Mme de Mondonville affirme dans ses *Mémoires*, que c'est au chancelier qu'elle dut sa transformation spirituelle. S'il fallait en croire Daniel de Cosnac, évêque de Valence (*Mémoires*, t. I, p. 260-261), Ciron se serait compromis auprès de Mazarin par ses « cabales sous prétexte de dévotion » et il aurait été menacé de la Bastille. Les *Journaux* de Des Lions (cités par Sainte-Beuve, *Port-Royal*, 4e édit., t., VI, p. 361) affirment de leur côté qu'il aurait failli être exilé de Paris par lettre de cachet. Toujours est-il qu'il revint à Toulouse en 1657. Son activité se partage dès lors entre ses fonctions de vicaire général et de nombreux voyages

auprès du prince de Conti, qui mourra entre ses bras, le 21 février 1666.

L'œuvre principale du chancelier fut l'institut des Filles de l'Enfance, qu'il fonda avec Mme Jeanne Juliard, veuve de M. de Turle, seigneur de Mondonville (cf. art. MONDONVILLE). Le Bref d'approbation est du 6 novembre 1662, mais les relations des deux fondateurs remontent au moins à juin 1652, époque où Ciron exerçait l'intendance de la paroisse Saint-Etienne. Une légende accréditée par l'avocat d'Avignon, S. Reboulet, auteur d'une *Histoire des Filles de l'Enfance de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, veut que le chancelier ait prétendu, dans sa jeunesse, à la main de Jeanne Juliard, mais les méritoires efforts de M. Léon Dutil, éditeur des *Lettres* de Mme de Mondonville, pour soutenir cette invention, se heurtent à la chronologie : on ne peut reculer le prétendu projet au delà de 1644, date à laquelle la fille du conseiller Gilles de Juliard avait quinze ans et le futur chancelier vingt-quatre, ce qui ne permet plus de dire qu'il est entré « fort jeune » à la chartreuse, pour y cacher son dépit. Vers 1653 déjà, — nous le tenons de Mme de Mondonville (*Mémoires* inédits cités par A. Auguste, *La Compagnie du Saint-Sacrement à Toulouse*, Paris-Toulouse, 1913, p. 109), — le chancelier associait sa pénitente à ses entreprises charitables. Leur correspondance durant le temps de l'Assemblée du Clergé nous révèle une tendresse inattendue chez l'austère directeur. Mais c'est lorsqu'il revint à Toulouse que l'œuvre groupée autour de Mme de Mondonville prend toute son importance. Par ses origines cette œuvre se rattache aux initiatives de la Compagnie du Saint-Sacrement. Elle en vint peu à peu à comprendre une maison d'éducation, une école normale d'institutrices, une maison d'assistance aux pauvres et aux malades, un atelier de travaux manuels, une maison pour les nouvelles converties. L'institut des Filles de l'Enfance devait disparaître par ordonnance royale en 1686. Tous les écrits du chancelier, hormis quelques lettres, lui sont destinés. Ils montrent sous un jour singulier le caractère de ce prêtre, en qui les vues évangéliques se mêlent à d'étranges déviations, le zèle le plus admirable à un rigorisme étroit, parfois puéril.

Les relations de Ciron avec Pavillon ont souffert d'un « refroidissement », que certains attribuent à la personne de Mme de Mondonville. Il semble qu'il se produisit plutôt à propos des constitutions des Filles de l'Enfance et « à l'occasion de la direction du prince de Conti » (A. Auguste, *Les Origines du Jansénisme*, p. 86, d'après la *Vie manuscrite de Pavillon*, t. 1, p. 137).

Le registre des décès de la paroisse Saint-Pierre-des-Cuisines, où résidaient les Filles de l'Enfance, relate la mort de Ciron, le 26 décembre 1675. Il fut enterré dans le cimetière de cette église et non, comme on l'a prétendu, sous le porche de Saint-Etienne.

2. Œuvres et doctrine. — Les écrits du chancelier, sauf les *Constitutions* et les *Règlements*, n'ont été publiés qu'après sa mort.

Les *Constitutions* des Filles de l'Enfance ont été imprimées en 1664 et ont été rééditées en 1718 dans le *Recueil des pièces concernant la Congrégation des Filles de l'Enfance de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, édité pour la défense de l'institut. Le texte original n'est malheureusement plus dans les archives des Filles de l'Enfance. Les *Constitutions* ont été corrigées, avant d'être approuvées, par Mgr de Bourlement, archevêque de Toulouse, et son suffragant, Mgr de Monpesat.

A en croire le *Mémoire pour les Filles de la Congrégation de l'Enfance* (*Recueil des pièces*, I, p. IX), rédigé par l'une d'entre elles, ces corrections ne touchent que « quelques articles peu importants »; détail que confirme S. Reboulet dans son *Histoire*, t. 1, p. 109. En 1684, Charles de Monpesat, devenu archevêque de Toulouse, les appouve une seconde fois, après de nouvelles corrections qui, au témoignage d'Hélyot (*Histoire des Ordres monastiques*, éd. Migne, t. 2, col. 154), ne changent rien d'essentiel : « On retrancha seulement quelques mots de peu de conséquence et quelques pensées pieuses. »

Les *Règlements particuliers des Filles de l'Enfance de N.-S. J.-C. avec l'explication du Règlement de la journée et des Constitutions* ont été publiés à Toulouse, chez Raymond Bosc, en 1665, après avoir été, eux aussi, corrigés par Mgr de Bourlement, que Ciron appelle, dans une lettre, son « persécuteur ». Nous ne connaissons pas le texte primitif. Enfin, des documents confidentiels, adressés en 1699 au P. Massoulié, O. P., par deux nièces de Ciron, Filles de l'Enfance, nous font connaitre qu' « entre les *Constitutions* et les *Règlements*, il y avait deux autres livres qui n'avaient jamais été imprimés, qu'on nommait *Livres des Remarques*, l'un fait par feu M. l'abbé de Ciron, et l'autre par Mme de Mondonville » (*Revue historique de Toulouse*, 1936, p. 122). L'exemplaire que nous avons sous les yeux s'intitule : *Remarques pour la conservation de l'esprit de la Congrégation, sans aucun ordre de matières, ainsi que la Providence en donnera la connaissance et le souvenir*. Les sujets les plus disparates, en effet, se succèdent dans ces pages, où l'esprit méticuleux, la morale sévère de Ciron se donnent libre cours à propos de la pauvreté, du choix des confesseurs, des « mesures à garder à l'égard des curés », « des voies par lesquelles l'institut se pourra perdre », etc...

L'institut fondé par Ciron est destiné à des personnes qui n'ont ni vocation au mariage ni vocation à l' « état monacal ». Il se distingue par le refus des exemptions, l'attachement exclusif au clergé séculier, le renoncement aux pratiques de la vie monastique : chœur, clôture, costume particulier. La profession (Ciron dit « la liaison ») se fait par l'émission du vœu de stabilité qui comprend les trois vœux de religion, auxquels on ajoute la promesse de « ne jamais demander ni recevoir aucune dispense » relative aux vœux (cf. *Revue historique de Toulouse*, 1936, p. 121, Lettre de Catherine de Ciron au P. Massoulié, O. P.; Rapin, *Mémoires*, t. 3, p. 169). Il est piquant de constater combien le farouche adversaire des Jésuites emprunte à leurs Constitutions : rejet du chœur et des pénitences de règle, distinction des degrés, obligation stricte du compte de conscience. La note janséniste a peut-être été atténuée par les réviseurs. On la trouve surtout dans les chapitres concernant la pratique des sacrements et dans des tendances qui, sans être exclusivement propres à Port Royal, se rencontrent dans les milieux qui ont subi son influence : défiance excessive à l'égard des confesseurs, sévérité extrême pour les moindres satisfactions accordées à la nature, hantise de la concupiscence dictant des usages minutieux. Notons, toutefois, que les *Règlements* accordent une place importante à la dévotion envers la Sainte Vierge.

Les *Avis aux Supérieures de l'Enfance pour régler les communions des filles de cet Institut* ont été publiés en 1678, chez Guillemette, à Toulouse. L'approbation datée de 1669 est du vicaire général Glouton. Le cardinal de Bonzi y a souscrit, mais nous savons par des documents d'archives (*Chronique* de l'année 1672) que celui-ci avait été complètement gagné aux deux fondateurs avant même son arrivée à Toulouse. A ces *Avis* font écho les *Avis aux Confesseurs des filles de l'Enfance de N.-S. J.-C.* qui n'ont pas été imprimés, mais portent les mêmes approbations que l'ouvrage précédent. La doctrine de Ciron relative à la communion est un reflet de celle d'Antoine Arnauld. Celui ci reprochait à ses adversaires d'abuser du sacrement en ne tenant pas assez compte des dispositions requises pour s'en approcher. Il voyait, en outre, dans la privation de l'Eucharistie une pénitence excellente, autorisée par la tradition des conciles (*De la fréquente communion*, 11e éd., 1739, p. 15). Ciron fait gloire à son institut de respecter l'entière liberté qu'a le confesseur de refuser l'absolution; il ne prescrit aucune communion de règle. Au reste, c'est à la supérieure qu'est remis le soin de régler sur ce point la conduite de ses subordonnées. Sauf pour le devoir pascal, le confesseur des Filles de l'Enfance ne peut permettre la communion sans l'aveu de la supérieure, mais seulement en exclure qui lui semble insuffisamment disposé. La direction des âmes est, d'ailleurs, soustraite à sa compétence : « Ce n'est pas à lui à demander compte de la vie d'oraison, si elle est passive ou active, de les écouter sur les tentations qui ne sont point des péchés. » Par contre, Ciron ne craint pas de comparer la mission des supérieures à celle des évêques auprès de leur troupeau. Il les instruit avec un soin particulier de leurs responsabilités dans le règlement des communions. Il insiste sur les qualités qu'elles devront reconnaître chez les confesseurs préposés aux maisons de la congrégation. Elles s'assureront « s'ils pratiquent les maximes de saint Charles » et s'ils rejettent les abus de la morale relâchée (*Remarques pour la conservation de la Congrégation*). Les *Avis aux Supérieures* formulent neuf règles dont la sévérité se tempère d'une direction pleine de mansuétude envers les inférieures privées de la communion. Les pouvoirs dévolus aux supérieures en matière de spiritualité devaient se transformer, entre les mains de Mme de Mondonville, en une véritable tyrannie exercée sur son entourage. On ne peut récuser le témoignage accablant pour elle des nièces de Ciron (cf. *Revue historique de Toulouse*, 1936, *l. c.*). Quelles que fussent ses convictions doctrinales, elle semble avoir usé et abusé des principes de son directeur en employant comme moyen constant de domination le refus de la communion, en réglementant de la façon la plus intolérante les rapports de ses filles avec leur confesseur : « On a toujours fait ce qu'on a pu dans l'Institut pour empêcher que les filles prissent confiance pour le confesseur, par crainte qu'on prît direction de lui et qu'on ne dît ce qui se passait dans l'intérieur de la maison... S'il y en avait qui, étant peinées, fussent plus longues dans leurs confessions que le commun des autres on ne manquait pas ... à punir les unes et les autres... par la privation des Sacrements des six ou huit mois de suite, de la confession et communion même pascale si elle se trouvait en ce temps-là... » (*l. c.*, p. 128).

Le *Traité des vœux que font les filles de la Congrégation de l'Enfance* (Toulouse, Guillemette, 1683) a été approuvé le 12 novembre 1676 par le vicaire général Maran confirmant l'avis de deux théologiens : Parriel, ancien chancelier de Cahors, et Milhet, doctrinaires qui signent leurs attestations les 16 novembre et 2 décembre; on remarquera que cette approbation du vicaire général est d'une date antérieure à celles des théologiens. Dans ce traité, Ciron réclame, au nom de l'histoire et du droit, la qualité de religieuses pour ses filles dont il rapproche explicitement la situation canonique de celle de la Compagnie de Jésus.

Les archives des Filles de l'Enfance conservent un grand nombre d'inédits de Ciron. Ce sont pour la plupart des copies renfermées dans des registres où se trouvent aussi les écrits de Mme de Mondonville : instructions, méditations, lettres et avis divers qui nous font connaître la théologie du chancelier. Sa doctrine de la grâce est a peu près celle de l'*Augustinus*. Il développe dans une instruction l'idée qu' « il n'y a point de milieu entre agir par charité ou par cupidité ». Un petit traité sur les *Obligations du baptême* nous apprend que « si nous n'étions que renouvelés, rétablis, nous redeviendrions de nouveaux Adam par le baptême. Or cela n'est pas et *quant à la nature de la grâce qui nous est donnée qui est autre* et quant à la sainteté de la vie qui est plus grande... ». A propos du mérite, Ciron tient que « pour être méritoire il faut que l'(œuvre) soit faite par un mouvement actuel» de la grâce et avec une intention formelle de charité. Sa morale est dominée par l'esprit de crainte et par un sentiment de nos responsabilités chrétiennes qui ne manque pas de grandeur. Cette sévérité de principes n'a pourtant pas entravé le rapide développement de l'institut. D'ou l'on peut induire que le fondateur a su, de son vivant, modérer la dure autorité de la fondatrice.

Sainte-Beuve a dit de Ciron qu'il « était un homme doux, affectif, d'une spiritualité et d'une mysticité plus tendre qu'on n'est accoutumé à en trouver chez les directeurs purs selon Port-Royal et d'une expression aussi plus exagérée « (*Port-Royal*, 4e édit., t. 5, p. 29, note). Tel nous le montre, en effet, sa correspondance qui rappelle souvent celle de saint François de Sales. Ciron témoigne, d'ailleurs, d'une dévotion sincère à l'évêque de Genève. Il a de fort belles pensées sur la dévotion au Sauveur et sur la croix. Dans la direction des Conti, il fait preuve d'un parfait désintéressement et s'il est « plus ondoyant et plus sensible » que Pavillon (E. Dejean, *Un prélat indépendant au XVIIe siècle, Nicolas Pavillon*, Paris, 1909, p 120), il n'en est pas moins écouté. La *Vie de Monsieur Pavillon* (Utrecht, 1739, t. 2, p. 65) nous apprend que le prince donnait à l'évêque d'Alet les mêmes conseils de soumission que son directeur. Il reste cependant douteux que Conti ait lui-même accomplit sur son lit de mort l'acte explicite et complet d'adhésion au formulaire que Ciron exigeait de ses autres dirigés. Le témoignage de la princesse, relaté par le P. J.-P. Lallemant dans son ouvrage anonyme : *Le véritable esprit des nouveaux disciples de S. Augustin* (2e édit., Bruxelles, 1709, p. 114), contredit sur ce point celui du médecin Morin auquel se rallient l'abbé de Rancé (Dubois, *Histoire de l'abbé de Rancé*, 2e éd., t. 2, p. 509); R. Rapin, *Mémoires*, t. 3, p. 366 et J.-P. Lallemant lui-même) (*o. c.*, p. 115).

La correspondance de Ciron avec Mme de Mondonville

trahit une sentimentalité qui tranche curieusement avec la rigueur de ses idées sur la « correspondance des sexes » (*Avis aux Confesseurs*). On ne peut nier que la conduite de Ciron ne l'ait compromis aux yeux de ses contemporains (Cf. Rapin, *Mémoires*, t. 3, p. 180).

Le journal d'une de ses retraites, *Méditations faites par Monsieur de Ciron, fondateur des Filles de l'Enfance dans une retraite qu'il fit pour se préparer à dire la première messe* nous renseigne directement sur sa piété : il était simple avec Dieu et tout pénétré du sentiment de son indignité.

On a nommé Ciron « le Saint-Cyran des Filles de l'Enfance » (Sainte-Beuve) : il représente éminemment ce « jansénisme toulousain » gardant son indépendance en face de Pavillon, qu'il vénère, aussi bien que de Port-Royal (cf. A. Auguste, *Origines du Jansénisme*, p. 85). La spiritualité du chancelier est complexe et, à tout prendre, profondément viciée par les mêmes contradictions que celles de la secte avec laquelle il sympathisait.

A. Auguste est revenu maintes fois sur Ciron dans ses différents ouvrages : *La Compagnie du Saint-Sacrement à Toulouse*, Paris, 1913; *Le Séminaire de Carcman*, Paris, 1913; *Les Origines du Jansénisme dans le diocèse de Toulouse*, Paris, 1922. — Ce remarquable historien préparait une étude sur *L'abbé de Ciron, Madame de Mondonville* et les *Filles de l'Enfance* dont la première partie a été imprimée et malencontreusement détruite à sa mort. Il n'en reste que de très rares exemplaires. Toutefois, quelques fragments importants ont paru dans la *Revue historique de Toulouse*, t. 1, 1914, p. 14-25, 129-163, 303-333; 2-6, 1 15-1 1 , p. 20-63, mais ils ont été remaniés et améliorés dans l'édition définitive que nous avons résumée avec soin. A. Auguste n'a pas connu les documents provenant du P. Massoulié et publiés dans la *Revue historique de Toulouse*, t. 23, 1936, p 9 -136 sous l'anonymat : *De Toulouse à Rome au temps du Jansénisme*. — On consultera avec précaution : [S. Reboulet], *Histoire de la Congrégation des Filles de l'Enfance de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, Amsterdam (= Avignon), chez François Girardi, 1734. — La réplique d'Antoine Arnauld et M. du Vaucel, *L'Innocence opprimée par la calomnie* dans les *Œuvres* d'Arnauld, Paris-Lausanne, in-4°, t. 30, p. 503-528. — Sainte-Beuve, *Causeries du Lundi*, éd. 1858, t, 2, p. 109-120; *Port-Royal*, 4e ed. 1878, t. 5, p. 28-30 et appendice, p. 617-621. — Henry Jaudon, *Port-Royal à Toulouse ou le Jansénisme au Parlement*, Toulouse, 1900 (d'après S. Reboulet et la « légende » toulousaine). — E. Dejean, *Un prélat indépendant au XVIIe siècle, Nicolas Pavillon (1637-1677)*, Paris, 1909 — Léon Dutil, *Lettres inédites de Mme de Mondonville... suivies de fragments de ses Mémoires*, Paris, 1911. — Nous avons cité les *Mémoires* du P. Rapin et ceux de D. de Cosnac; voir aussi ceux d'Hermant, éd. A. Gazier, Paris, 1910, surtout t. 3.

Michel Olphe-Galliard.

CIRUELO (Pierre Sanchez), prêtre espagnol, †1548. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres spirituelles*.

1. **Vie**. — Pierre Ciruelo est né à Daroca (diocèse de Saragosse), vers 1465. Il étudia à l'Université de Salamanque la philosophie, l'astronomie et les mathématiques (1482-1492). A Paris (1492-1502) il étudia surtout la théologie, mais pour vivre il donna des leçons de mathématiques avec grand succès (Prologue des *Apotelesmata...*, Alcala, 1521). Il obtint le grade de docteur en théologie et fut ordonné prêtre. Il publia à Paris des livres de mathématiques, en particulier *De Arithmetica speculativa*, 1494 et 1502, in-4°, et *Liber arithmeticae practicae qui dicitur Algorithmus*, 1495 et 1505, in-4°. A partir de 1502 il enseigna la philosophie à Siguenza jusqu'en 1505, puis la théologie à Alcala de Henares (1508-1528). De 1511 à 1516, il collabora à la publication de la polyglotte d'Alcala; enseigna aussi à Ségovie (1533-1537) et mourut à Salamanque le 4 novembre 1548. Prédicateur estimé, c'est lui qui, en 1516, fit l'oraison funèbre de Ferdinand le Catholique, et en 1517 celle du cardinal Ximenes.

2. **Œuvres spirituelles.** — Son principal ouvrage : *Expositio libri missalis peregregia...*, Alcala, 1528, in-folio, qui est rare aujourd'hui, est une explication doctrinale et ascétique non seulement du missel, mais des heures de l'office divin et du psaume 118. Il faut signaler aussi *Confessionario*, Alcala, 1524, Tolède, 1525, Médina, 1544..; *Reprobación de las supersticiones...*, Alcala, 1530, Salamanque, 1538; *Contemplaciones muy devotas sobre los misterios sacratissimos de la Passion de N. Redemptor J. C., con un tratado de a mystica theologia para los devotos que se han retraydo al la vida solitaria y contemplativa*, Alcala, 1543, 1547.

N. Antonio, *Bibliotheca hispana nova*, t. 2, col. 184-186. — J. Cejador y Frauca, *Hist. de la lengua y literat. Castellana*, t. I, 2e part., Madrid, 1933, p. 250-251. — M. Gimenez Uriel, *Bibliotecas de Latassa*, I, 330-333. — ES., t. 13, p. 454-455. — Gallardo, *Bibliot. espan.*, t. 2, p. 461-466. — J. Catalina Garcia, *Tipografia complutense*, Madrid, 1889, p. 18, 22, 77. — B. Ferdandez, *Impresos de Alcalá*, Madrid, 1916, p. 7, 9, 12, 14, 25. — J. M. Lorente y Perez, *Biografia y análisis de las obras matematicas de Pedro Sánchez Ciruelo*, Madrid, 1920. p. 9-34.

Mateo Alamo, O. S. B.

CISNEROS (Garcia ou Garzias de), bénédictin espagnol, 1455-1510. — I. *Vie*. — II. *Œuvres*. — III. *Caractéristique spirituelle*.

I. — VIE.

Garcia Ximenes de Cisneros, cousin germain du cardinal Ximenes, est né à Cisneros, dans le diocèse de Léon, en 1455. Il fréquenta très probablement, comme son cousin, les cours de l'Université de Salamanque. Il entra au prieuré de Saint-Benoit de Valladolid en 1470 : a maison était alors à l'apogée de son crédit et de sa ferveur. Fondée en 1390 par le roi Henri II dans le but de restaurer la stricte observance monastique en Espagne, son influence s'était déjà exercée sur plusieurs monastères de Castille : elle venait d'accepter quelques atténuations proposées par Louis Barbo († 1443) (voir art. Barbo, t. I, col. 1245). Dès son noviciat, Cisneros se distingue par son ardeur à l'étude; il lut assidûment les Psaumes avec les commentaires de saint Augustin. Le Cérémonial de Valladolid, dans sa rédaction primitive, en castillan (milieu du xve siècle) nous indique au ch. 49 les livres qu'on lisait : « En la colacion leanse estos libros : las colaciones de los Padres; el libro de las Vidas et dichos de los Padres; las Omelias en romance de sant Gregorio; la glosa sobre la regla de sant Agustin; el espejo de los legos; Barlaam; de la muerte de sant Ieronimo; los Morales de sant Gregorio; de los vitios et de las virtudes, et todos los otros libros de que las animas sean edificadas » (Arch. de Silos, ms. 15, f. 77; cf., sur un autre Ms. semblable qui se trouve à l'Escurial, *Revue bénédictine*, 1900, t. 17, p. 371). Il goûtait singulièrement les sermons de saint Bernard, les opuscules ascétiques de saint Bonaventure et

très probablement, les divers traités qui se répandaient alors en Espagne : Cavalca, *Espejo de la Cruz*, Séville, 1486; Eusebius, *De morte Hieronimi*, Saragosse, 1480; Gerson, *Imitació de Jesu Crist*, Barcelone, 1482, et *Tractatus de regulis mandatorum*, Majorque, 1485; I. de Mendoza, *Vita Christi per Coplas*, Zamora, 1482; I. de Lucena, *Vita beata*, Zamora, 1483; et les traités qui arrivaient de l'étranger sous les noms de Thomas a Kempis, Gerson, Gérard de Zutphen, etc... Il connaissait les théories sur la méditation et les doctrines spirituelles de la Dévotion moderne. Ses études et ses expériences personnelles le préparaient à la direction des âmes.

Très probablement il fut chargé de la formation des novices; et dès 1488, comme prieur second, il gouvernait en fait la nombreuse communauté de Valladolid pendant que le prieur majeur, Juan de San Juan de Luz, visitait et organisait les monastères de la congrégation. C'est alors que Cisneros étudia les auteurs spirituels dont les extraits devaient lui servir plus tard pour son *Exercitatorio* : il s'en servait déjà pour former à l'oraison ses religieux.

Ferdinand V, qui s'intéressait à la réforme de Montserrat, obtenait en 1492 que le pape Alexandre VI unit par bulle la célèbre abbaye à la congrégation de Valladolid. Douze moines castillans furent envoyés pour réformer le monastère catalan; le 3 juillet 1493, Cisneros en devenait prieur. Car Montserrat sera un prieuré de Valladolid et ne reprendra son titre d'abbaye qu'en 1499. Trois moines seulement demeurèrent de l'ancienne observance. Théoriquement les supérieurs de la réforme n'étaient nommés que pour trois ans : en fait, presque tous, sans réélection, persévéraient dans leurs charges. Ce fut le cas pour Cisneros qui resta abbé jusqu'à sa mort; il n'est question pour lui de réélection qu'en 1502.

Le dernier historien de Montserrat a excellemment décrit les efforts accomplis par Cisneros pour assurer la prospérité matérielle et spirituelle de sa maison, comment il poursuivit la construction de nouveaux bâtiments, remplit de livres la bibliothèque, instruisit ses religieux dans la piété et l'oraison mentale (A.-M. Albareda, *Història de Montserrat*, Montserrat, 1931, p. 93-101).

En 1496, les rois catholiques l'envoient négocier la paix avec le roi de France. Il rencontra peut-être à Paris Jean Mombaer. Il profita du moins de son voyage pour acquérir un nombre considérable de livres spirituels. Ne lit-on pas, dans un coutumier de Montserrat de la fin du XVe siècle : « Nec ex avaritia renuat codices comparare [il s'agit du supérieur], cum he sint in monasterio principaliores expense » (ch. 22. Manuscrit de l'Escorial, Q. III, 3, *Revue bénédictine*, 1900, t. 17, p. 370)? Le manuscrit est certainement du temps de Cisneros.

Il reçut aussi du pape et du roi la mission de réformer les monastères de Catalogne (1504). Il ne put obtenir que la réforme de quelques communautés de religieuses; il échoua devant l'obstination des moines.

Son action fut surtout efficace dans la congrégation de Saint-Benoît de Valladolid. Au chapitre général de 1497, il est élu membre de la commission chargée de réviser et d'imprimer les livres liturgiques. A cet effet, il fait installer à Montserrat même, sous la direction de Jean Luschner, une imprimerie qui y resta du 4 février 1499 au 13 novembre 1500 (*Anal. Montserrat*, t. 2, p. 1-120). Avant les livres liturgiques, il fit imprimer les livres spirituels nécessaires pour les novices et les moines. Vers la fin de 1499, on avait distribué, dans tous les monastères de la congrégation, 800 exemplaires d'un manuel (le premier *Enchiridion Benedictinum*) comprenant : *Regula eximii P. N. Benedicti* (44 fol.); *Fons vitae seu incendium amoris* [de S. Bonaventure] (32 fol.); *De instructione novitiorum*, du même (20 fol.); *Meditationes de vita et passione D. N. J.-C.* [attribuées à S. Bonaventure] (186 fol.); *Tractatus de spiritualibus ascensionibus* (de Gérard de Zutphen) (84 fol.); et d'autres petits traités.

Un très petit nombre d'exemplaires de ce manuel subsistent : 2 aux archives de Saint-Millán de la Cogolla.

En 1500 on distribua 120 missels, 400 bréviaires, 600 processionnals et 600 hymnaires et offices des morts.

Au chapitre général de 1500, furent approuvées les Constitutions; l'action de Cisneros est manifeste, au moins pour ce qui regarde l'oraison conventuelle qui doit se faire après matines. A cause de son importance, nous traduisons ici le chapitre 26, encore inédit, d'après le ms. des Acta Capitulorum Generalium, vol. I (archives de Silos, fol. 26) :

« De l'oraison conventuelle qui doit se faire après matines. Ch. 26.

Combien nécessaire est pour les religieux l'exercice de l'oraison, et principalement pour nous qui sommes spécialement destinés à vaquer à la contemplation et à manifester dans notre vie la perfection apostolique, personne ne peut l'ignorer, sauf celui qui s'ignore lui-même et est en vain entré dans cet état. Toutes nos études, nos observances régulières, nos afflictions corporelles et nos abstinences, si elles ne sont pas dirigées à cette fin, ont fort peu de valeur, à ce que dit l'Apôtre; manifestement celui-là se trompe qui pense pouvoir garder cet état spirituel si, comme dit le psalmiste, il ne sait pas méditer dans son cœur, exercer et purifier son esprit; car le religieux qui entretient cette illusion traîne une âme morte dans un corps vivant. C'est pourquoi nous ordonnons et statuons que les moines, après matines, avant de sortir du chœur, feront tous l'oraison mentale, durant le temps que le prélat ou le président déterminera; et après complies, les prélats veilleront à ce que les moines se recueillent pour prier ou examiner leur conscience, dans la salle de lecture, les cellules ou le dortoir ».

Au chapitre général de 1509 (*ibid.*, fol. 33 et suiv.), le 4 mai, fut élu « difinidor el Padre fray Garcia de Cisneros, abbad de Montserrate » et « por visitadores generales de la dicha Congregacion el Reverendo Padre Garcia de Cisneros... e fray Pedro de Burgos, prior del dicho Monasterio de Montserrate ». On abrégea le temps de l'oraison mentale, en le réduisant d'un quart d'heure (*ibid.*, fol. 34).

Le P. Albareda termine ainsi son portrait de Cisneros (*o. c.*, p. 101) : « Les mortifications considérables et le travail intense de dix-sept années de gouvernement épuisèrent prématurément sa santé toujours faible. Montserrat a inscrit justement son nom parmi ceux des prélats et des moines les plus illustres, et au premier rang de ses ascètes et de ses écrivains. » Il mourut le 27 novembre 1510. On grava sur son tombeau : « Hic iacet frater Garsias de Cisneros, abbas huius monasterii reformator. M. D. X. ». Le 2 novembre 1599, ses restes furent transportés dans la chapelle de Saint-Joseph de la nouvelle église, inaugurée cette année même.

E. Navarro, *Vida de el Ven. Fr. Garcia de Cisneros*, en tête de l'édition de l'*Exercitatorium...*, Salamanque, 1712, p. 1-120. — F. Curiel, *Noticia...*, en tête de l'édition de l'*Ejercitatorio...* Barcelona, 1912, p. v-xxv. — [M. Alamo], art. *Valladolid* (*Congregación de San Benito de*) dans E. S., t. 66. — Les *Analecta Montserratensia*, t. I, 1917-1928, ont publié divers documents et des articles du R. P. Albareda. — Id., *História de Montserrat*, Montserrat, 1931, p. 91 et suiv.

II. — ŒUVRES.

1. L'Exercitatorio de la Vida spiritual. — L'*Exercitatorio de la Vida spiritual* sortit des presses de Montserrat le 13 novembre 1500, sans nom d'auteur, et se présentant comme une simple compilation faite à la prière instante des moines. Le choix des extraits de cette anthologie, les auteurs auxquels ils sont empruntés, l'enchaînement des matières et la disposition de l'ouvrage justifient le renom du livre. On a tant écrit sur lui, surtout dans ces cinquante dernières années, qu'il est impossible de tout condenser. Celui qui l'a étudié le mieux est sans doute le P. H. Watrigant dans diverses monographies : les autres publications s'inspirent presque toutes de lui Parmi les éditions ou traductions, la meilleure, bien qu'elle ne soit point parfaite, est celle du P. E. Drinkwelder, O. S. B., *Schule des geistlichen Lebens*, Freiburg i. B., 1923, non seulement à cause de l'introduction bien informée et de l'indication qu'elle donne de presque toutes les sources, mais encore pour la traduction, due à M. Raphaela Schlichtner. Il nous manque encore « l'édition polychrome » dont nous parle le P. Dudon (*Saint Ignace de Loyola*, Paris, 1934, p. 280-281). Nous l'avons presque entièrement préparée

A. Composition. — On conservait à Valladolid, au témoignage des PP. Benavente et Canverto, le manuscrit des extraits faits par Cisneros. Celui-ci affirme qu'il est l'auteur de l'*Exercitatorio*, au ch. 2 de ses *Constituciones de los Monges* : « Acabados los maytines, ocupense en oracion mental, segun la forma que en el Exercitatorio de la Vida spiritual, que para esto especialmente ordenamos, se contiene... » (ms. n° 39 aux Archives de Montserrat). Plusieurs moines furent chargés de traduire en castillan les textes latins : on peut le déduire des différences de style qui existent entre les trois premières parties et la quatrième. Comme il est manifeste par l'épilogue, la composition du texte espagnol a eu lieu la première : la retraduction uniforme en latin est l'œuvre de Hernando (ou Francisco) de Torquemada. Sans doute, le texte espagnol lui fut envoyé à Burgos où, n'ayant sous la main que le *De spiritualibus ascensionibus* de Gérard de Zutphen et le *De mystica theologia* de Gerson, il ne put reproduire textuellement dans leur langue originale que ces deux auteurs (Cf. *Anal. Monts.*, t. 7, p. 142-144). Les 800 exemplaires du texte espagnol et du texte latin sortirent des presses le même jour (*Liber de reformatione hujus monasterii*, dans *Anal. Monts.*, t. 3, p. 106-107).

B. Contenu et doctrine. — Après un préambule sur la nécessité, les fruits et les conditions des exercices spirituels (ch. 1-9), viennent des exercices sur la voie purgative (1re partie : ch. 10-19), sur la voie illuminative (2e partie : ch. 20-25), sur la voie unitive (3e partie : ch. 26-30). Jusqu'ici ce qui revient en propre à Cisneros, c'est l'enchaînement des matières, et dans presque tous les chapitres quelques compléments de faible étendue.

Le reste du livre (4e partie, ch. 31-69) est une simple juxtaposition d'extraits sur la contemplation (en réalité vie d'oraison, ch. 31-47); sur l'objet de la contemplation : vie, passion et résurrection de N.-S. (ch. 48-60), avec, pour la passion, différentes méthodes de la contempler (ch. 57-59); sur la persévérance dans la contemplation et les obstacles qu'elle rencontre (ch. 61-64); sur la connaissance de Dieu et son habitation dans l'âme (ch. 65-66); sur les règles générales qu'il faut observer tant dans la vie contemplative que dans la vie active (ch. 67-68). Le ch. 69 est une récapitulation de l'ensemble de l'ouvrage sous la forme d'un alphabet spirituel.

On ne peut pas dire, avec le P. Drinkwelder, que l'ouvrage à partir du ch. 31 est « un vrai plagiat » : Cisneros nous avertit qu'il ne fait qu'une compilation. Ce qui est vrai, c'est que dans cette 4e partie, ce qui lui revient en propre, ce ne sont guère que les indications, mises çà et là, des auteurs cités (v. g. « segun Gerson », ch. 33, 34; « segun el dicho Gerson », ch. 35; etc...) et quelques phrases à la fin des ch. 32, 47, 48, 52, 56, 57 et 66.

Cette analyse sommaire nous donne une idée bien imparfaite de la richesse de doctrine, condensée dans ces 69 chapitres. Le P. Dudon (*o. c.*, p. 279) juge très exactement l'ouvrage quand il écrit : « Au milieu de la littérature spirituelle de son temps et du moyen âge, Cisneros regarde, réfléchit, fait son choix et transcrit ce qui lui paraît propre à son dessein. » Avant tout, autant que la chose était possible, il écarte les discussions entre écoles, les divisions et subdivisions techniques ou trop subtiles, les termes savants..., etc. Il insiste sur les motifs de la pratique constante des exercices spirituels (ch. 3-9; 25, 30 fin, 61-64, 67). Il veut qu'on joigne les affections à la méditation (ch. 12, 13, 17, 21, 23-24, 26-27) ; même il invite, surtout les âmes déjà parfaites, à former des actes d'amour sans les faire précéder d'aucune méditation, et il en indique les raisons (ch. 27-30). Minutieusement il recommande qu'avant toute méditation on s'agenouille, on se signe, on se mette en présence de Dieu... ; de même, qu'après l'exercice, on rende grâces, qu'on demande pardon. Mêmes recommandations avant et après l'examen. Volontairement, il supprime ce qui dans la méditation serait spéculation pure. Il admet, à un degré au moins de la vie spirituelle, le terme d'*amor ardens* ou de *fervida dilectio* qu'il trouvait dans Gerson, comme à peu près synonyme de *meditatio* (ch. 45).

Ce qui est remarquable, c'est qu'en se servant des écrivains de la Dévotion moderne, que le P. Watrigant range parmi les didactiques à cause de leur souci de systématisation, ses préférences vont aux affectifs (*La méditation fondamentale...*, Enghien, 1907). La considération, ou, comme il l'appelle, la contemplation de la vie et surtout de la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, a sa place obligatoire dans les trois voies de la vie spirituelle (ch. 24, 52). Pour le reste, il ne prétend point conduire les âmes par des chemins difficiles : au contraire, grâce à sa méthode, grâce à ses discrètes et paternelles exhortations, il tâche de rendre attrayant l'effort spirituel et de faciliter ainsi le progrès vers la perfection et l'amour de Dieu. Par exemple, il conseille aimablement de ne point se charger d'exercices ou trop fréquents ou trop longs (ch. 5); de varier les

sujets (ch. 8); d'avoir un temps fixé pour l'oraison, afin que l'âme s'habitue à la faire avec joie et suavité (ch. 8-9). La voie purgative s'achève sur la douceur; car toute conscience pure est joyeuse et satisfaite (ch. 19). Dans la voie illuminative, celui qui se sent enflammé d'amour et de dévotion doit s'abstenir à la fin des exercices de faire des prostrations et des macérations corporelles (ch. 23). Signalons parmi les meilleures pages et les plus originales les chapitres 12, 27, 30 (dans ce dernier il décrit les étapes de la vie proprement mystique).

La fin des exercices fervents n'est point, comme le dit H. Watrigant, la contemplation, mais l'amour de Dieu et la pureté du cœur : tout le reste est moyen (ch. 4 et 5).

C. Les sources. — Le minime Joseph Méndez de San-Juan († 1686) dans sa *Praxis theologiae mysticae*, Madrid, 1673, signalait déjà que l'*Exercitatorio* dépendait de saint Bonaventure et d'Henri de Palma (il s'agit en réalité de la *Theologia Mystica* de Hugues de Balma). Cependant il a fallu attendre le P. H. Watrigant pour avoir une étude attentive des sources de l'*Exercitatorio* (*Quelques promoteurs de la méditation méthodique au XVe siècle*, Enghien, 1920, p. 62-83. Voir en particulier le tableau des sources de l'*Exercitatorio* p. 69-76). Il nous est possible de la compléter.

Pour retrouver facilement les sources de Cisneros, il nous faudrait avoir sous la main les éditions dont il s'est servi. Nous connaissons déjà les livres qu'il conseillait à ses novices dans le *Caeremoniale*. On retrouve dans l'*Exercitatorio* l'essentiel des trois ouvrages célèbres : 1° le *De spiritualibus ascensionibus*, de Gérard de Zutphen († 1398), que Cisneros avait fait imprimer à Montserrat (16 mai 1499). De ses 70 chapitres, 32, et les plus caractéristiques, sont reproduits textuellement : ch. 17-41 et 64-70. — 2° L'*Alphabetum divini amoris* du chartreux Nicolas Kempf († 1497), imprimé plus tard en appendice des œuvres de Gerson (éd. Ellies du Pin, Antwerpiae, 1706, t. 3, col. 769-799). Cisneros en copie plus d'un tiers : les ch. 1-3, le long ch. 14 et la conclusion. — 3° Le *De monte contemplationis*, le chef-d'œuvre du chancelier Gerson († 1429). De ses 45 chapitres, 27 sont insérés ici : ch. 1-3, 5, 10, 17-20, 23, 26-39, 43-45.

De S. Bonaventure nous trouvons insérés 2 chapitres du *De perfectione vitae ad sorores*, ch. 5 et 6; partie de trois chapitres du *De triplici via* ou *Incendium amoris*, que Cisneros a réédité; un chapitre du *Lignum vitae*. Des écrits attribués à S. Bonaventure, outre le *Fasciculariius* (qui est dans le *De reformatione virium animae* et dans *De spiritualibus ascensionibus* de Gérard de Zutphen), il transcrit un chapitre du *Stimulus amoris* (lib. 1, cp. 4). — Six chapitres sont extraits de l'*Eruditorium Exercitiorum* du *Rosetum* de Jean Mombaer († 1501), et d'autres passages du *Rosetum* ont été çà et là mis à contribution; trois autres de la *Theologia mystica* de Hugues de Balma (qu'il appelle, ch. 19, Henri de Palma); un chapitre du *De diversis diaboli tentationibus*, de Gerson; un autre du *De mystica theologia*, du même chancelier; un de l'*Hortulus rosarum* de Thomas a Kempis; un autre, du *De contemplatione*, de l'abbé Ephrem, en réalité l'abbé Isaac de Syrie, qu'on venait d'imprimer en castillan à Séville, en 1497, avec l'*Imagen de vida*, *Arbol de vida* et *Forma de los novicios*, de saint Bonaventure. Ludolphe le Chartreux a été consulté et aussi Ubertin de Casal.

Le traité de Cisneros se présente donc comme une anthologie. Le mérite du compilateur est d'avoir fait un choix excellent. Son livre, sans doute, aurait eu beaucoup moins d'influence si, au lieu de nous présenter le témoignage de tant d'auteurs de mérite, il avait voulu être original.

Voici, condensé autant qu'il est possible, et disposé dans l'ordre même des chapitres de Cisneros, le tableau de ses emprunts :

Prologue. — S. Bonaventure, *De triplici via*, prol.; Gerson, *De monte contemplationis* (*M. c.*), cp. 16.

1. — Thomas a Kempis, *Hortulus rosarum*, cp. 1.

2-7. — Jean Mombaer, *Rosetum Exercitiorum*, prol. et cp. 1 et 2 (éd. de Milan, 1603, p. 29-33).

8. — Gérard de Zutphen, *De spiritualibus ascensionibus* (*S. a.*), cp. 45.

9. — S. Bonav., *De perf. ad sor.*, cp. 5 (en partie); Ludolphe, *Vita J.-C.*, p. 1, cp. 39, n° 10 (toutes les phrases qui commencent par « Si vis »).

10. — S. Bonav. *In 3, dist. 34.*

11. — *S. a.*, cp. 17; N. Kempf, *Alphabetum div. am.* (*Alph.*), cp. 1.

12. — *S. a.*, cp. 6; Hugues de Balma, *De mystica theol.*, cp. 1.

13-15. — *S. a.*, cp. 19-21; cf. *De reformatione virium animae*, cp. 21-23 (*Fasciculariius*, cp. 2-4).

16. — J. Mombaer, *Rosetum*, Scala passionis; cf. Ubertin de Casal, *Arbor vitae crucifixae*, l. IV, cp. 9.

17. — J. Mombaer, *Rosetum*. De Beata Virgine, Roset. IV, Membrum VIII (éd. de Milan, 1603, p. 588); *Meditationes Vitae Christi* (attribuées à S. Bonaventure), cp. 84.

18. — *S a.*, cp. 24; cf. *De reformatione virium animae*, cp. 24 (*Fasciculariius*, cp. 5).

19. — Hugues de Balma, *De myst. theol.*, prol.; S. Bonav., *De triplici via*, cp. 1.

20. — Hugues de Balma, *De myst. theol.*, cp. 2, part. 1.

21. — *S. a.*, cp. 7-8; cf. S. Bonav. *De tripl. via*, cp. 1, et *De perf. ad sor.*, cp. 1.

22. — *Alph.*, cp. 3.

23. — *S. a.*, cp. 25; cf. *De reform. virium animae*, cp. 25; J. Mombaer, *Rosetum*, Beneficiorum distinctiones per singulas ferias (éd. Milan, 1603, p. 573-574).

24. — Hugues de Balma, *De myst. theol.*, cp. 2, part. 3.

25. — S. Ephrem, *De contemplatione.*

26-27. — *Alph.*, cp. 14 et 11; Hugues de Balma, *De myst. theol.*, cp. 3, part. 1.

28-29. — Hugues de Balma, *De myst. theol.*, quaest. unica.

30. — S. Bonav., *De tripl. via*, cp. 2, § 4.

31-47. — *M. c.*, cp. 1-38 (en particulier, cp. 1-3, 5, 17, 18, 10, 19 20, 2 1, 26-32, 38).

48. — Richard de S. Victor, *Benjamin major*, l. V, cp. 1-2; *S. a.*, cp. 26.

49-52. — *S. a.*, cp. 27-30.

53. — S. Bonav. *Lignum vitae ;* cf. Ubertin de Casal, *Arbor vitae crucifixae.*

54. — *S. a.*, cp. 31.

55. — Gerson, *De diversis tentationibus diaboli*, vers la fin.

56. — Ludolphe, *Vita J.-C.*, p. 2, cp. 51 (ordre des passages inverti).

57. — *Stimulus amoris*, p. 1, cp. 4.

58. — *S. a.*, cp. 34-38; cf. *De ref. vir. anim.*, cp. 29-29 (*Fasciculariu*s, cp. 8).
59. — S. Bonav., *De perf. vit. ad sor.*, cp. 6.
60. — *S. a.*, cp. 39-41.
61-66. — *M. .c*, cp. 34-39 et 43-45.
67. — Gerson, *De myst. theol. practica*, Consider. 4ª.
68. — *S. a.*, cp. 64-70.
69. — *Alph.*, conclusion.

D. Influence. — C'est le monastère de Montserrat qui bénéficia le premier de la publication de l'*Exercitatorio*. Les *Constituciones de los monges* prescrivent aux moines de « suivre les méthodes de prière de l'*Exercitatorio* et de les apprendre par cœur », car elles sont le fondement de la vie spirituelle (ch. 6). Même prescription à l'égard des novices pour les exercices de la vie purgative, renfermés dans l'*Exercitatorio* du ch. 12 au ch. 19 : « qu'ils ne fassent pas d'autres exercices avant d'avoir été bien exercés dans ceux-là » (*ibid.*, ch. 13).

De Montserrat, les méthodes de l'*Exercitatorio* se répandirent dans toute la congrégation de Valladolid et même dans d'autres monastères d'Espagne, en particulier chez les Claustraux de la Tarraconaise. Et leur action s'étendait naturellement aux fidèles en contact avec les moines.

De l'influence de l'*Exercitatorio* en dehors d'Espagne, nous avons une preuve manifeste dans la multiplication des éditions latines (Paris, 1516; Venise, 1555; Ingolstadt, 1591; Cracovie, 1601; Douai, 1615; Salzbourg, 1629 et 1634; Munich, 1644; Ratisbonne, 1856) et des traductions : françaises Paris, 1585, 1635, 1902; italiennes Venise, 1557, anglaises Londres, 1866; Montserrat, 1929), allemande Fribourg-en-B., 1923.

En Espagne se multiplient de même les réimpressions du texte espagnol : Séville, 1534; Médina del Campo, 1547; Valence, 1564; Barcelone, 1857 et 1912; de la version latine : Barcelone, 1570; Salamanque, 1712. Des extraits considérables (ch. 11-23 et 25-27) pénètrent dans l'*Enchiridion benedictinum*, Salamanque, 1553 et 1569 (en latin). Une partie plus considérable encore (ch. 4, 11-18, 21, 23-26, 49-52-56) est librement reproduite en castillan dans le *Compendio breve de Exercicios espirituales, sacado de un libro llamado Exercitatorio de la vida spiritual*, Salamanque, 1559 (nombreuses rééditions) dû à Pedro de Burgos ou à Juan de Robles; cet abrégé a eu deux versions italiennes (Florence, 1595; et Rome, 1635) et une version française. (Cf. A. M. Albareda, *Bibliogr. dels Monjos*, p. 110-141).

E. L'Exercitatorio de Cisneros et les Exercices de saint Ignace. — Les rapports entre ces deux ouvrages, de titres très voisins, ont à plusieurs reprises fait l'objet de controverses très animées : entre Pierre Ribadeneyra, S. J. et A. Yepes, O. S. B. (entre 1595 et 1609); entre C. Cajetan, O. S. B. et J. Rho, S. J. (1641-1646); puis récemment entre J. Besse, O. S. B., et H. Watrigant, S. J. (1897).

Résumons brièvement les faits. Quand saint Ignace vint pour la première fois à Montserrat en 1522, nouveau converti, il se mit sous la direction de Jean Chanon ou Chanones[1] (1480-1568) un des moines les plus instruits et les plus fervents de l'abbaye et que l'on considérait déjà comme un saint. Chanones, entré à l'abbaye en 1512, après avoir été vicaire de Mirepoix, sa ville natale, avait occupé déjà quelques charges importantes et ses qualités de directeur étaient fort appréciées. Dans sa première visite, du 21 au 25 mars 1522, saint Ignace fit avec lui sa confession générale et reçut de lui des instructions spirituelles. Chanones, qui avait eu communication des projets d'avenir de son pénitent, l'avait dissuadé de faire le pèlerinage de Terre-Sainte et lui conseilla de rester aux environs de Montserrat. Ils se virent plusieurs fois dans la suite et gardèrent des relations.

Les enseignements spirituels de Chanones portaient vraisemblablement sur la manière de faire oraison, sur les exercices de la vie purgative, la considération du péché mortel, de l'enfer, du jugement, sur la méditation des mystères de la vie et de la passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ, sur l'examen de conscience. Nous pouvons le déduire de l'autobiographie de saint Ignace, dictée par lui au P. Gonzalez de Cámara (*Monumenta historica S. J., Scripta de S. Ignatio*, t. I, p. 44-48, 50. Cf. E. Thibaut, *Le récit du pèlerin*, Louvain, 1922, ch. 2) et des affirmations du P. Nadal (*Apologia de los Exercicios*, dans *Mon. Hist. S. J., Nadal*, t. 4, p. 825-826), ainsi que vient d'essayer de le démontrer le R. P. A.-M. Albareda, *Saint Ignasi a Montserrat*, 1935, en particulier p. 56-126 et 126-149.

Tout le monde est d'accord pour admettre que c'est à Montserrat que saint Ignace a reçu les directives et l'esprit de la Dévotion moderne, par l'intermédiaire de l'ordre de saint Benoît. Aussi est-il resté toute sa vie en relation d'amitié avec les moines de Montserrat et les bénédictins d'autres monastères.

Le problème est de déterminer jusqu'où s'étendit l'action de Chanones. En quoi sa doctrine spirituelle, qui était celle de Cisneros, a-t-elle influé sur celle de saint Ignace? S'il lui a, comme il est vraisemblable, mis entre les mains le manuel de spiritualité en langue vulgaire alors en usage à Montserrat, c'est-à-dire l'*Exercitatorio*, quel sillon a laissé le livre dans l'âme du néophyte qui allait demain écrire les *Exercices?* Qu'est-ce qui est passé exactement d'un livre dans l'autre?

Nous nous rallions sans peine à la solution modérée que propose le P. Dudon (*Saint Ignace de Loyola*, Paris, 1934, p. 266) :

« Alors même que l'*Exercitatoire* n'aurait pas été donné à Iñigo; alors même que celui-ci, rebuté par l'appareil scolastique du livre en aurait délaissé la lecture, il reste qu'il a vu et revu Chanones à Monserrat... Peut-il être douteux que le fils spirituel de Cisneros, s'expliquant sur la vie intérieure, ait mis en avant les idées et les formules favorites de celui qu'il regardait justement comme un maître? Il y a donc un initiation ascétique d'Ignace qui procède de l'*Exercitatoire*. »

Et il conclut (p. 280) :

« Si, comme il est probable, le pèlerin a lu l'*Exercitatoire*, il ne l'a pas copié. Les rapprochements tentés entre les deux livres ne portent que sur une vingtaine de formules; et ces formules mises à part, l'essentiel des Exercices, leur ordonnance, leurs documents et méditations caractéristiques, demeurent en toute propriété à saint Ignace. Il a fallu la commode routine d'une tradition pour voiler aux regards une vérité aussi manifeste. »

Le P. P. Leturia, dans son livre récent *El Gentilhombre*

1 Voir sur J. Chanones : *Monumenta historica S. J., Scripta de S. Ignatio*, t. II, p. 441-445, Madrid, 1894. — A. de Yepes, *Cronica general de la Orden de S. Benito*, Valladolid, 1613, t. 4, f° 246. — P. Pujades, *Cronica general de Cataluña*, Barcelone, 1830, t. 6, p. 407-408.

Iñigo Lopez de Loyola en su Patria y en su siglo, Montevideo, 1938, n'admet pas l'hypothèse proposée par le P. Albareda, d'après laquelle S. Ignace serait demeuré plusieurs semaines aux environs de Montserrat. Il n'aurait donc séjourné que quatre jours dans le sanctuaire bénédictin (21-25 mars 1522). Dans ce cas, et tout occupé qu'il était à préparer sa confession générale, S. Ignace n'aurait pas eu le temps, alors du moins, de prendre connaissance de l'*Exercitatorio*.

P. Ribadeneyra, Lettre du 18 avril 1607 au P. François Giron dans *Monum. hist. S. J., Ribadeneira*, t. II, p. 503-506, Matriti, 1928. — A. Yepes, *Cronica gen. de la Orden de San Benito*, Valladolid, 1613, t. fol. 235-238. — Sur la discussion entre Cajetan et Rho, voir l'article CAJETAN, t. II col. 15-16. — J. Besse, *Une question d'histoire littéraire au XVIe siècle...*, dans *Rev. des Quest. hist.*, t. 61, 1897, p. 22-51, — H. Watrigant, s. j., *La genèse des Exercices de saint Ignace de Loyola* dans *Etudes*, 1897, t. 71, 72 et 73. Tiré à part, Amiens, 1897. — A Codina, *Los origines de los Exercicios espirituales de san Ignacio de Loyola*, Barcelona, 1926. — A. Renedo, *Escritores palentinos*, Escorial, 1926, t. 3, p. 366-376. — I. Aramendia, *Las oraciones afectivas. V. P. Franc-Garcia de Cisneros*, dans *El Monte Carmelo*, t. 38, 1934, p. 3-21. — A. M. Albareda, *Bibliografia dels Monjos de Montserrat* (xve s.), dans *Anal. Monts.*, t. 7, p. 32-34 et 43-144; *Sant Ignasi a Montserrat*, Montserrat, 1935.

2. Autres ouvrages. — 1. *Directorio de las Horas canonicas*, Montserrat, septembre 1500. L'*Exercitatorio* (ch. 22) s'y réfère. Cisneros n'a guère eu qu'à indiquer au P. Piquer les passages à résumer de Jean Mombaer et à faire imprimer le recueil ainsi formé, après l'avoir révisé et avoir ajouté le résumé du ch. 10. Nous connaissons le nom du P. Piquer par l'édition de Valence de 1564 (cf. *Anal. Monts.*, t. 7, p. 99). Les emprunts sont faits surtout à la section du *Rosetum* (1494) qui porte le titre de : *Directorium solvendarum horarum* (édit. de Milan, 1603, p. 124-199 qui reproduit les *Exercitia utilissima pro solvendis horis...* Zwolle, 1491). L'énumération des bienfaits divins est tirée des *Beneficiorum distinctiones per singulas ferias* (*ibid.*, p. 513-514). Publié pour la première fois en espagnol (30 septembre 1500), l'ouvrage fut traduit en latin par le P. F. de Torquemada et édité en cette langue le 15 novembre 1500 à Montserrat, à la suite de l'*Exercitatorium*. Les deux ouvrages latins sont d'ordinaire réédités ensemble. On fit du *Directorio* un résumé espagnol qui accompagne généralement le *Compendio breve de l'Exercitatorio*.

A.-M. Albareda, *Bibliografia dels Monjos*, p. 94-110. — S. Obiols, Préface de la trad. catalane *Directori de les hores canoniques*, Montserrat, 1925. — H. Watrigant, *La méditation méthodique et Jean Mauburnus*, dans *RAM.*, t. 4, 1923, p. 13-29.

2. *Liber caeremoniarum Montiserrati* (copie des environs de 1500, Escorial, Q. III. 3, ms. in-4 de 106 folios). Il diffère à peine des autres *caeremonialia* de la congrégation de Valladolid (*Anal. Monts.*, t. 1, p. 63-65. Cf. mss. de Silos 14 et 15). H. Plenkers en a publié, avec le titre des chapitres, la partie la plus originale, le ch. 22 (*Un manuscrit de Montserrat*, dans *Rev. bénéd.*, 1900, t. 17, p. 362-371. Sur les exemplaires catalans conservés à Montserrat, cf. *Anal. Monts.*, t. 3, p. 148-154, et t. 7, p. 44-66).

3. *Constituciones de los Monges* (en 19 chapitres), inédit, comme le précédent, ms de Montserrat n° 39, in-4° de 18 folios, analyse dans Argaiz, *La Perla de Cataluña*, Madrid, 1677, p. 125-127, et dans *Anal. Monts.*, t. 7, p. 46-47). Aucun écrit de Cisneros n'est plus utile pour caractériser sa doctrine spirituelle; aucun ne nous montre mieux son zèle pour l'office divin, l'estime qu'il faisait de l'oraison mentale et l'efficacité qu'il lui reconnaissait pour le maintien de la ferveur. Nous y voyons la doctrine spirituelle enseignée par des lectures méthodiques qui sont ensuite expliquées. Solide formation des novices, souci d'acquérir les livres utiles, invitation à se tenir prêts pour le soin des âmes, tout nous indique les préoccupations principales de Cisneros. On en extrairait facilement quelques sentences spirituelles : « Quand on abandonne l'oraison mentale et les œuvres de sainteté, viennent les œuvres et les consolations de la chair » (fol. 1 v°)... « Comme de mauvais fils, ils se fient à la seule prière vocale, qu'ils louent devant les hommes, sans avoir en elle de saveur intérieure, et ainsi ils distraient et éloignent leur esprit de la paix intérieure (fol. 3). » (Voir d'autres extraits dans A.-M. Albareda, *Sant Ignasi a Montserrat*, 1935, p. 67-68; 103-108; 130).

4. *Constitucione de los Donados* (ms. de Montserrat, n° 39, fol. 19-21) indiquent les conditions requises pour la réception des donnés, leurs exercices, leurs occupations, leurs pénitences.

5. *Constituciones de los Capellanes* (ibid., fol. 22-23). Les *Capellanes*, au nombre de douze, étaient chargés du soin des âmes; Cisneros leur recommande l'obéissance et règle leur vie extérieure.

6. *Regula puerorum* (éd. H. Plenkers, *Rev. bénéd.*, t. 17, 1900, p. 371-378). Elle est, sinon entièrement, du moins en partie, de Cisneros et traite en détail de la formation des petits chantres de la Vierge.

7. *Constitutiones Heremitarum Montiserrati* (éd. A.-M. Albareda, dans *Anal. Monts.*, t. 3, p. 125-140).

III. — CARACTÉRISTIQUE SPIRITUELLE.

Il ne suffit point, pour caractériser le mérite de Cisneros, de dire qu'il a été le premier en Espagne à introduire une méthode dans la prière, qu'il fut le plus célèbre des promoteurs de la méditation au sens moderne du mot (H. Watrigant). Ce n'est point assez de déclarer qu'il a donné à l'Espagne le traité spirituel le plus méthodiquement ordonné (L. Serrano dans la *Semana ascetica* de Valladolid, p. 122). Il faut ajouter, qu'en vrai fils de saint Benoit, il a été avant tout un promoteur de la réforme bénédictine, un restaurateur de l'office divin et de la prière liturgique. Nous savons déjà le soin qu'il mit à la révision des livres liturgiques. Etudes et lectures sont dirigées de telle sorte que les moines aient des psaumes une intelligence suffisante. Le *Directorio* insiste sur la préparation de l'âme pour les bien réciter; il suggère, pour soutenir la récitation fervente de l'office, un réseau serré d'intentions et d'industries.

Après l'*Opus Dei*, minutieusement réglé dans tous ses détails, il veille particulièrement au bon ordre de la communauté, en écrivant, pour chacun des groupes qui la composent, des *Constituciones*. S'il prépare pour les moines de chœur un *Enchiridion*, c'est pour tous qu'il rassemble à grands frais de lecture les éléments de son *Exercitatorio*. Le livre, s'il semble surtout destiné à fournir des exercices pour chacune des étapes classiques de la vie spirituelle, revient constamment sur les principes fondamentaux de l'ascèse chrétienne et monastique. La méditation, ou, pour mieux dire, l'oraison affective, y apparait comme un moyen efficace, mais uniquement comme un moyen.

Le but, c'est d'aimer Dieu, c'est d'aimer Notre-Seigneur Jésus-Christ, « votre aide, votre protecteur, votre guide et la fin suprême de votre voyage » (fin de l'*Exercitatorio*).

A. M. Albareda, *La liturgia dels nostres impresos* (étude sur les livres liturgiques imprimés à Montserrat) dans *Anal. Monts.*, t. 2, p. 179-341. — *ES.*, t. 28, p. 2782-2783; t. 66, p. 938. — P. Groult, *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du seizième siècle*, Louvain, 1927. — A. Hyma, *The Christian Renaissance, a history of the « Devotio moderna »*, New-York, 1925, p. 267-272.

Mateo ALAMO, O. S. B.

CISTER IENS. Voir TRAPPISTES ET CISTERCIENS.

CIVORÉ (ANTOINE), jésuite. — Né à Lille en 1608, Antoine Civoré entre dans la Compagnie de Jésus en 1626, fait sa profession à Tournai en 1642, enseigne les humanités, est socius du maître des novices; meurt de la peste à Lille en 1668. On a de lui un curieux traité paru à Lille chez Ignace et Nicolas de Rache en 1651 et intitulé : *Les secrets de la science des saints, où sont déclarés la nature et la pratique, les travaux et les douceurs de la vie intérieure et la théologie mystique rendue claire et facile pour la pratique et la direction, d'une méthode nouvelle, tirée des avis des Saints, des Théologiens, des Philosophes, des Médecins, et de l'expérience de plusieurs*. L'auteur qui en 1643-1644 avait révisé les Constitutions des Sœurs de Saint-André de Tournai et qui entretint avec elles une correspondance (quelques lettres du P. Civoré sont conservées dans les archives de la congrégation), leur dédia l'ouvrage. Et la première partie a été spécialement rédigée pour elles. Sommervogel, t. 2, col. 1194, signale comme manuscrit un autre traité de lui : *Pax et bellum filiorum Dei, cum praxi discretionis spirituum*. En réalité ce traité a dû être imprimé; car au siècle suivant le jésuite sicilien J.-M. Gravina dans l'Introduction de son *Jesuita rite institutus piis exercitationibus S. P. Ignatii*, Palerme, 1746, t. I, p. XCIV, le cite explicitement entre Alvarez de Paz et Scribani comme l'un des trois meilleurs commentaires à consulter pour l'interprétation des Règles du discernement des esprits de S. Ignace. Mais je n'ai pu en trouver aucune trace.

C'est d'autant plus regrettable que les *Secrets de la science des Saints* nous montrent un esprit singulièrement ouvert et pénétrant. Ce livre qui a pour objet l'oraison mentale prenant pour base la distinction entre la méditation, les affections et l'oraison de repos, celle-ci se divisant en oraison de repos ordinaire, acquise, et oraison de repos infuse ou contemplative. Il renferme trois traités : les deux premiers s'occupent des oraisons ordinaires, y compris celle de repos, s'attachant surtout à montrer comment même les âmes fatiguées peuvent pratiquer ces oraisons. Le troisième traité est consacré à la contemplation : le P. Civoré cherche à en parler comme il le dit « en termes communs », en évitant autant que possible les métaphores et les termes difficiles si fréquents sous la plume des mystiques; il a même tout un long chapitre où il s'efforce de montrer à quoi équivalent en langage ordinaire ces expressions. Il s'attache aussi longuement à décrire psychologiquement les actes de la contemplation : à ce point de vue il y a là un effort très intéressant, dont on a peu d'exemples au XVIIe siècle, pour faire appel à l'observation psychologique courante, voire même aux données de la médecine. Celles-ci évidemment sont celles du temps; mais elles sont employées avec un très grand jugement. Le tout présenté dans un style savoureux et d'une bonhomie qui n'est pas sans rappeler S. François de Sales ou S. Vincent de Paul. C'est certainement, parmi les livres oubliés de la spiritualité française, un de ceux qui mériterait le plus d'être réédité et, aujourd'hui encore, il resterait très bienfaisant par sa sagesse et son sens profond de la vie intérieure.

Sommervogel, t. 2, col. 1194. — *Les Religieuses de Saint-André du XIIIe au XXe siècle*, Lille-Paris-Tournai-Bruges, Société Saint-Augustin, 1908, p. 27-37 et 344-350 — *Scriptores insulenses*, ms. 469 de la bibliothèque de Lille, p. 90.

† Joseph DE GUIBERT.

CLADDER (HERMANN-JOSEPH), jésuite. — Né le 15 novembre 1868 à Uedem sur le Rhin, Hermann Joseph Cladder entra dans la Compagnie de Jésus le 30 septembre 1884. Il fut cinq ans professeur au séminaire de Sao Leopoldo (Brésil). Ses aptitudes remarquables pour la théologie positive le firent désigner comme professeur de théologie, d'abord à St. Beuno's College (Angleterre), puis à Valkenburg (Hollande). Des études complémentaires aux universités de Berlin et de Munich l'avaient spécialisé dans l'exégèse du Nouveau Testament. Il a publié dans diverses revues (*Zeitschrift f. kath. Th.; Stimmen der Zeit; Theologie und Glaube...*) de nombreux articles d'exégèse. Un livre original sur la structure de l'évangile de S. Matthieu, *Als die Zeit erfüllt war*, Freiburg, 1915; 2e et 3e édit., 1922, fut très remarqué, tant pour sa valeur scientifique que pour sa portée spirituelle, car il cherche surtout à faire pénétrer le sens religieux de l'évangile. Il laisse aussi 7 volumes de méditations, *In der Schule des Evangeliums*, Freiburg, 1914-1917, qui ont eu grand succès (3e et 4e édit., 1921-1923). Elles ont pour but, elles aussi, d'apprendre aux prêtres le sens profond de l'évangile et ne sont guère qu'un commentaire spirituel de S. Matthieu. Cet ouvrage a été commencé quand l'auteur, qui avait été un très brillant professeur, dut, à cause de la maladie, renoncer à l'enseignement. Le P. Karl Haggeney a collaboré aux derniers volumes. Le P. Cladder est mort presque subitement à Valkenburg le 5 février 1920.

L. Koch, s. j., *Jesuitenlexikon*, Paderborn, 1934, p. 339.

Emmerich RAITZ VON FRENTZ.

CLAIRVOYANCE SPIRITUELLE. — *I. Notion. — II. Faits certains de clairvoyance. — III. Essai d'explication.*

I. — NOTION

C'est le don de lire dans les cœurs, de discerner les esprits qui meuvent une âme qu'il faut diriger, et même de prévoir ou de voir à distance un événement qui ne peut être prévu ni connu par des moyens naturels. Cette clairvoyance se rattache au don de prophétie dont elle est un aspect assez important pour mériter une étude spéciale. Car le don de prophétie, au sens précis de ce mot, fait connaître les futurs événements. « Prophetia est futurorum præcognitio », dit Benoît XIV. Ce n'est qu'improprement que ce mot désigne parfois la connaissance de faits passés

qu'on ne peut connaître par les moyens naturels, ou celle d'événements actuels cachés, ou encore le don de découvrir les pensées secrètes des âmes : « Aliquando extenditur (prophetia) ad præterita, quorum nec memoria, nec certa signa extabant, et ad praesentia loco distantia et occulta, et ad internas cordium cogitationes... quamvis communiter... ad futurorum praenuntiationem restringatur » (*De Servorum Dei beatif. et canoniz.*, lib. 3, cp. 45, *Benedicti XIV opera omnia*, Prati, 1840, t. 31, p. 519-520). La connaissance extraordinaire des événements ou faits passés ou actuels, la lecture dans les consciences constituent donc la clairvoyance spirituelle. Il ne sera pas question ici de la prédiction de l'avenir qui se rapporte à la prophétie proprement dite.

Il faut encore distinguer la clairvoyance spirituelle de ce que l'on appelle la *télépathie*, ou « la communication, sans intermédiaire apparent, et à des distances plus ou moins grandes » de deux personnes qui se transmettent leurs pensées et leurs sentiments (A. Farges, *Les phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques*, t. 2, p. 132, Paris, 1923). Dans la clairvoyance spirituelle, il n'y a pas réaction réciproque de deux personnes qui se parlent à distance. Une seule agit et voit ce qui est caché. Celle qui est l'objet de la clairvoyance peut n'en avoir aucune conscience et ignorer qu'elle est connue dans ses plus secrètes pensées. Ainsi le Curé d'Ars lisant dans les cœurs des pénitents avant que ceux-ci s'en soient rendu compte. C'est donc une vue et non un entretien avec une personne plus ou moins éloignée. Aussi appelle-t-on parfois les phénomènes de clairvoyance phénomènes de *double vue* (A. Farges, *Ibid.*), de vue à distance ou d'intuition, c'est-à-dire de « vue mystérieuse du passé, du présent ou de l'avenir, lecture dans les cœurs » (F. Trochu, *Les intuitions du Curé d'Ars*, Première série, p. XIII, Lyon-Paris, 1931).

II. — FAITS CERTAINS DE CLAIRVOYANCE

Connaissance mystérieuse d'événements actuels, de faits passés, don de lire dans les consciences, telle est la clairvoyance spirituelle. L'histoire nous donne de chacun de ces aspects de la clairvoyance des faits bien authentiques.

Un fait classique de connaissance extraordinaire d'un événement actuel et lointain est raconté dans la vie du pape saint Pie V. Le 7 octobre 1571 se livrait la bataille de Lépante. Don Juan d'Autriche remporta sur la flotte ottomane une victoire qui sauva la chrétienté. Le pape saint Pie V avait ordonné que, ce jour-là, l'Eglise entière réciterait le Rosaire. Au moment où la victoire se décidait en faveur de la flotte chrétienne, le pape qui était à Rome en eut miraculeusement une connaissance certaine. L'authenticité de ce fait est incontestable et incontestée. Le pape annonça la victoire à son entourage bien avant que les courriers de don Juan aient eu le temps d'arriver à Rome. Beaucoup de témoins ont pu l'attester. Ce fait a été prouvé : « rite probatum est », dit Benoît XIV), dans le procès de canonisation de saint Pie V (*Ibid.*, cp. 47, p. 537).

Cette connaissance de la victoire n'a pu être acquise par des moyens naturels. Dira-t-on que le pape eut un simple pressentiment naturel de la réalité de la victoire? « Il peut arriver, dit sainte Thérèse à propos des paroles intérieures, qu'une personne, qui recommande une affaire à Dieu avec beaucoup de désir ou de préoccupation, se figure entendre une réponse, par exemple que la chose se fera ou ne se fera pas. Ceci est très possible. » (*Vie écrite par elle-même*, ch. 25, *Œuvres complètes de Ste Thérèse*, édit. Polit, I, 313, Paris, 1907). C'est un cas d'autosuggestion. Il n'est pas rare, dit-on, que les femmes des marins bretons aient le pressentiment du naufrage et de la mort de leur mari au moment où ils se produisent, pressentiment qui provient sans doute d'une anxiété prolongée et avivée lorsque souffle la tempête fatale.

Ces cas de pressentiments diffèrent de la révélation de saint Pie V en ce qu'ils n'impliquent pas la certitude au sujet de ce qui est pressenti. Celui qui demande instamment une faveur divine croit l'avoir obtenue, une voix intérieure semble l'en assurer. En réalité, il n'en a pas la certitude. De même un bon nombre de femmes de marins bretons, croyant pressentir la mort de leur mari, espèrent toujours avoir la joie de le voir revenir au port. Tandis que saint Pie V annonça la victoire de Lépante comme un événement dont il était absolument certain. Cette certitude complète ne pouvait lui être donnée par aucun moyen humain. Certains faits plus troublants de connaissance à distance, tels que ceux, par exemple, que relate M. Jacques Chevalier dans *La Vie de l'Esprit*, Grenoble, 1932, p. 75, n'emportent pas avec eux une certitude immédiate de leur vérité, ni même une compréhension exacte de leur portée. Compréhension et certitude n'apparaissent que plus tard. Il y a entre ces faits et les faits surnaturels que nous étudions et qui, eux, ne laissent aucun doute à l'esprit, une différence essentielle.

La connaissance mystérieuse d'un événement actuel lointain se fait parfois par le moyen d'une vision. Le 26 juillet 1570, sainte Thérèse connut de cette manière, au carmel espagnol de Medina del Campo, où elle était, le massacre, en pleine mer, à la hauteur des îles Canaries, de quarante jésuites qui se rendaient au Brésil. Elle entendit les cris de rage des meurtriers et elle vit les martyrs entrer en paradis. Elle raconta aussitôt sa vision au P. Balthazar Alvarez, et un mois après, la nouvelle du tragique événement parvint en Espagne.

Sainte Catherine de Sienne, selon le témoignage de son biographe, Raymond, de Capoue, voyait la beauté des âmes de ceux qui vivaient auprès d'elle. Ainsi connaissait-elle leur valeur morale. Ses sens intérieurs percevaient l'état des esprits comme ses sens extérieurs percevaient l'état des corps (*Vie de Ste Catherine de Sienne*, 2e partie, chap. 4. trad. Hugueny, Paris, 1903, p. 162).

Au sujet de la vue ou de la lecture des consciences, les faits les plus frappants et d'une authenticité absolument certaine se trouvent dans la vie du Curé d'Ars. Cette clairvoyance, tout à fait extraordinaire, avait trait à la confession des pécheurs. Elle s'exerçait soit avant la confession, soit pendant. Avant la confession, ce don de lire ouvertement dans les cœurs faisait découvrir au saint, dans la foule des pénitents qui attendaient leur tour de confession, ceux qui étaient spécialement en peine : « Presque chaque jour, on le voyait sortir tout à coup de la sacristie (où il confessait) ou du confessionnal et faire signe de la main à une personne qui venait d'entrer dans l'église : c'était toujours quelqu'un qui ne pouvait attendre ou qui était particulièrement digne de compassion » (J. Vianey, *Le Bienheureux curé d'Ars*, Paris, 1906, p. 122). Il avait

aussi l'intuition des pénitents incertains ou récalcitrants : « Comme il devinait leur mauvaise volonté, tantôt il leur jetait au passage un regard qui les pénétrait jusqu'aux moelles, tantôt il allait les prendre par la main et les conduisait à son confessionnal. Là, s'ils résistaient encore, il leur faisait des révélations qui les subjuguaient » (*Ibid.*). L'esprit d'observation, le sens psychologique du Curé d'Ars ne suffisent pas à expliquer ces faits.

Pendant la confession le saint Curé rappelait souvent aux pénitents des fautes oubliées ou qu'ils avaient la tentation de dissimuler. Quand on lui disait : « je ne me suis pas confessé depuis bien longtemps, depuis trente ans peut-être », il répondait souvent : « Mon ami, il y a exactement tant d'années, et c'était dans telle circonstance qui vous en fera souvenir. « (*Ibid.*) A quelques pénitents il faisait toute leur confession. A d'autres il complétait la confession qu'il entendait. Écoutons l'une de ses pénitentes qui fut pendant trente ans dirigée par lui. « D'abord il avait refusé de m'aider dans mes accusations; et voilà que tout à coup il se mit à me questionner sur tel ou tel point, toujours sur des fautes ignorées de moi ou oubliées; si bien qu'à la fin, lors même que le souvenir ne m'en revenait pas aussitôt, je n'osais pas nier, assuré qu'il ne s'était pas trompé... Beaucoup de personnes m'ont attesté qu'il avait lu de même dans leur conscience » (F. Trochu, *les Intuitions du Curé d'Ars*, 1re sér., p. XX-XXI).

Outre ces lumières concernant les confessions, le saint Curé en avait aussi pour décider des vocations sacerdotales ou à la vie religieuse. Parfois aussi on le consultait sur le salut éternel d'êtres chers. On trouvera le récit de ces consultations angoissées et les réponses du saint Curé dans les biographies du Curé d'Ars et principalement dans *Les intuitions du Curé d'Ars*, 1re et 2e séries, de M. le Chanoine Trochu, et dans *Le Curé d'Ars, Saint Jean-Baptiste Vianney*, du même auteur.

III. — ESSAI D'EXPLICATION

Tout d'abord, décrivons, autant que la chose est possible, la psychologie de celui qui a le don de clairvoyance spirituelle. C'est tout d'abord la clarté, la précision et la certitude au sujet de ce qui est connu : « Sans rien voir [des yeux du corps], dit sainte Thérèse, on perçoit l'objet par une connaissance si claire, qu'elle exclut, ce semble, toute espèce de doute. Dieu veut que l'objet se grave tellement dans l'esprit, que l'hésitation n'est pas plus possible que lorsqu'on perçoit quelque chose des yeux du corps, et même moins encore... Dieu met alors au plus intime de l'âme ce qu'il veut lui faire connaître. » (*Vie*, ch. 27, Polit. I, 339). Saint Pie V était aussi certain de la réalité de la victoire de Lépante que si elle se fût produite devant ses yeux. Le saint Curé d'Ars lisait dans la conscience de ses pénitents avec la même assurance infaillible que s'ils lui eussent déjà accusé leurs fautes (cf. Benoît XIV, *o. c.*, p. 529).

Il semblait parfois au saint Curé que les connaissances mystérieuses des consciences qu'il avait se présentaient comme sous la forme de souvenirs : « En une circonstance, rapporte l'abbé Toccanier, je lui posai à brûle-pourpoint cette question : « Monsieur le Curé, quand on a une vue surnaturelle, c'est sans doute comme un souvenir? — Oui, mon ami, me répondit-il. Ainsi, une fois je dis à une femme : « C'est donc vous qui avez laissé votre mari à l'hôpital et qui refusez de le rejoindre — « Comment savez-vous cela? me répliqua-t-elle. Je n'en ai parlé à personne! » J'ai été plus attrapé qu'elle : je pensais qu'elle m'avait tout raconté. » (F. Trochu, *Les Intuitions du Curé d'Ars*, 1re sér. p. XXV).

Quant à la manière dont les « clairvoyants » connaissent ce qui leur est révélé, ils déclarent tous leur incapacité à le dire : « Dieu instruit l'âme, dit sainte Thérèse, et lui parle sans paroles. C'est un langage tellement céleste, que si le Seigneur ne l'enseigne lui-même par l'expérience, toutes nos paroles ne peuvent que difficilement en donner l'idée » (*Ibid.*). Si nous voulons avoir quelques explications, très imparfaites sans doute, il faut recourir à la philosophie et à la théologie.

Voici tout d'abord quelques explications purement naturelles des phénomènes de clairvoyance. Nous aborderons ensuite les diverses hypothèses théologiques imaginées pour en rendre raison.

1. Explications naturelles. — A. *Théorie des anciens inspirée par le néo-platonisme.* — Il y aurait pour l'âme un mode de connaissance intermédiaire entre la connaissance des purs esprits et la connaissance normale par les organes des sens. Ce mode de connaissance se réaliserait lorsque l'âme est dans un état où elle est particulièrement dégagée des sens, comme pendant le sommeil ou aux approches de la mort.

Dans cet état, l'âme acquiert des connaissances extraordinaires et même peut prévoir l'avenir. Benoît XIV signale cette opinion, pour la rejeter du reste (*De serv. Dei beat.*, lib. 3, ch. 46, p. 530). Elle se trouve en particulier dans saint Grégoire le Grand.

Selon saint Grégoire (*Dial.*, 4, ch. 126, PL., 77, 357), l'âme, grâce à sa subtilité naturelle, peut parfois prévoir l'avenir : « Ipsa aliquando animarum vis subtilitate sua aliquid praevidet. » Cela se produit principalement à l'approche de la mort. L'âme, sur le point de quitter le corps, fixe son regard sur les secrets divins et connaît les événements futurs. Une inspiration divine accompagne souvent la prédiction. « Dum jam juxta sit ut corpus deserant [animae], divinitus afflatae in secreta coelestia incorporeum mentis oculum mittunt. » Saint Grégoire allègue, à l'appui de son opinion, des prédictions faites par des moribonds, et surtout le songe prophétique qu'eut le moine Gerontius avant de mourir.

L'inspiration divine n'est pas toujours nécessaire à la prédiction. L'âme du mourant peut la faire par sa seule puissance naturelle de perception : « Aliquando subtilitate sua ea quae sunt ventura cognoscit [anima] ». C'est une propriété de sa nature (vis animae). (Cf. Saint Augustin, *De Genesi ad litteram*, lib. 12, cp. 12, PL. 34, 463 ss.)

Cette opinion qui donne à l'âme une puissance de connaître extraordinaire, quand elle est particulièrement dégagée des sens, s'inspire de la philosophie néo-platonicienne. Celle-ci enseigne que l'âme n'est pas unie substantiellement au corps mais qu'elle est emprisonnée en lui. L'âme garde donc une capacité de connaître autonome et indépendante du corps. Lorsqu'elle est dégagée des sens, comme cela arrive aux approches de la mort, ses facultés de connaissance retrouvent toutes leurs énergies naturelles. Aussi peut-elle alors connaître par sa nature propre (vis animae,

subtilitate sua), un peu à la manière des anges, certaines choses cachées et même des événements futurs. Les aristotéliciens, qui enseignent l'union substantielle du corps et de l'âme, rendent celle-ci beaucoup plus dépendante des sens dans le phénomène de la connaissance. Saint Thomas et ses disciples sont pour cela des adversaires résolus de toute doctrine qui attribue à l'âme humaine la possibilité naturelle de connaître les choses cachées et surtout de prédire l'avenir. Leur opinion a prévalu.

B. *Théories modernes.* — Je n'en puis indiquer ici que l'idée générale. Les savants de notre temps ont beaucoup étudié le système nerveux de l'homme. Ils ont observé avec soin ses états anormaux, surtout morbides, capables de nous éclairer sur ses virtualités dans les phénomènes de connaissance. Ils sont arrivés à cette constatation : sous certaines conditions, nos facultés de connaître acquièrent une puissance, une portée, une pénétration qu'elles n'ont pas à l'état normal. Il y aurait dans l'âme humaine des énergies occultes, une puissance de connaître encore insoupçonnée, une sensibilité cachée (la cryptesthésie de Richet, cf. C. Richet, *Traité de Métapsychique*, Paris, 1922, l. 2, ch. 2, 3 et 6), qui pourraient expliquer au moins dans une bonne mesure les phénomènes de clairvoyance spirituelle.

Ajouter à cela les découvertes modernes qui permettent de communiquer à distance avec les absents, soit par la T. S. F., soit par le téléphone, soit par la télévision. Qui aurait cru, il y a cinquante ans, que l'on pourrait se parler d'un bout du monde à l'autre? C'est pourquoi personne — c'est la conclusion de plusieurs savants modernes — n'oserait prétendre que les faits de connaissance extraordinaire constatés dans la vie des saints ne s'expliqueront pas naturellement un jour. La révélation de la victoire de Lépante à saint Pie V ne serait-elle pas un simple fait de télévision naturelle?

Répondons, sans hésiter, que malgré les potentialités encore ignorées de notre faculté de connaître, il y a des faits de clairvoyance qui se sont passés dans de telles circonstances que seule l'intervention d'un agent surnaturel peut les expliquer. Ces faits se rapportent au bien de l'Église catholique ou au salut des âmes. Ils supposent, dans l'âme du voyant, des lumières qui ne peuvent venir que de Dieu Le psychologue même le plus exercé ne lira jamais dans les consciences comme l'a fait le Curé d'Ars. Pour être ainsi éclairé sur l'état des âmes, sur leur vocation, sur les desseins de Dieu à leur sujet, il faut les lire à la lumière divine. Aucun moyen de connaissance purement humain ne saurait suffire. Car cette lecture suppose « des vues dans le monde invisible », des incursions dans la région des décrets divins. Elle exige la révélation de l'Esprit-Saint qui seul « pénètre tout, même les profondeurs de Dieu », dit saint Paul (I *Cor.*, 2, 20).

2. Explications théologiques des phénomènes de clairvoyance. — Le pape Benoît XIV déclare que le don de prophétie est une grâce *gratis data* et donc aussi la clairvoyance spirituelle qui s'y rattache. Ces faveurs ne sanctifient pas par elles-mêmes. Elles peuvent se trouver dans des âmes dépourvues de la grâce sanctifiante. Aussi, dans les procès de béatification et de canonisation, n'en tient-on pas compte si elles ne sont pas accompagnées de l'héroïcité des vertus : « Nulla ergo in Beatificationis et Canonizationis causis habenda erit ratio prophetiae, si probatio virtutum heroicarum non praecesserit » (*De serv. Dei beatif.*, lib. 3, ch. 47, p. 538).

Certains faits de clairvoyance peuvent avoir le démon pour auteur. Il connaît beaucoup de choses cachées que nous ignorons et qu'il dévoile à ses suppôts ou même à des personnes vertueuses dans l'intention de les tromper. L'Ecriture sainte mentionne des cas de ce genre. Et nous savons que Dieu se sert quelquefois de mauvais personnages pour révéler ses desseins, du prophète Balaam, par exemple. Ce serait donc errer que de prétendre que la clairvoyance se développe toujours parallèlement à la vie spirituelle ou mystique. Que d'âmes saintes n'ont jamais été gratifiées de vues dans le monde invisible! Et parfois des âmes vulgaires ont pu connaître vraiment des choses cachées. Mais, d'ordinaire, ces faveurs sont accordées aux saints. Elles ont pour but de les aider dans les missions parfois très importantes que la Providence leur confie. Ainsi, le don de lire dans les consciences a permis au Curé d'Ars de remplir son stupéfiant ministère de confessions.

Les théologiens ont essayé de préciser la manière dont les clairvoyants acquièrent la connaissance des choses cachées qu'ils révèlent. C'est Dieu évidemment qui éclaire l'esprit, qui « met au plus intime de l'âme ce qu'il veut lui faire connaître », comme s'exprime sainte Thérèse. Mais l'esprit n'est pas inerte. Dieu accommode son action à celle de l'intelligence humaine. Il l'élèverait, dans la clairvoyance, à un mode de connaissance supérieur. Ce mode de connaissance, selon plusieurs théologiens, ressemblerait à celui des anges. La connaissance chez les anges est purement intellectuelle. Elle s'opère d'esprit à esprit, sans le concours d'images ou de mots. Ainsi les clairvoyants recevraient directement dans la partie intellectuelle de leur âme ce que Dieu leur fait connaître, comme dans la vision intellectuelle des mystiques.

Cette opinion se conçoit. Mais est-il impossible à Dieu de se conformer, dans la révélation des choses cachées, à la nature à la fois sensible et spirituelle de l'homme? Dieu n'a-t-il pas l'habitude quand il donne son concours aux êtres de respecter leur nature? N'a-t-il pas souvent révélé sa parole soit dans l'Ancien, soit dans le Nouveau Testament, en se servant d'images sensibles? Concluons donc que le mode de connaissance angélique n'est sans doute pas l'explication adéquate du phénomène de la clairvoyance.

D'autres théologiens voudraient rattacher la clairvoyance aux dons du Saint-Esprit. Procédé théologique ingénieux et qui plaît à ceux qui ne peuvent pas se résigner à ignorer quoi que ce soit des opérations divines. Remarquons cependant que les théologiens ne s'entendent pas toujours quand ils veulent préciser les effets de chaque don du Saint-Esprit. De plus, la clairvoyance est une grâce *gratis data*. Elle peut se trouver parfois dans un pécheur qui, n'étant pas en état de grâce, n'a pas les dons du Saint-Esprit. L'explication par les dons du Saint-Esprit ne se vérifierait que dans les justes. La clairvoyance est alors assimilée aux dons du Saint-Esprit. L'explication par les dons du Saint-Esprit ne saurait donc rendre compte de tous les cas de clairvoyance spirituelle.

Outre les ouvrages cités dans l'article, voir les traités de spiritualité aux chapitres qui ont pour objet les paroles divines (locutions divines) et les révélations privées.

D. Schram, O. S. B., *Institutiones theologiae mysticae ad usum directorum animarum*, Leodii, 1860. t. 2, p. 235 svv. — J. Görres, *Christliche Mystik*, traduction Sainte-Foi, Paris, 1854, t. 3. — Mgr A. Saudreau, *L'état mystique, sa nature, ses phases et les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, Paris, 1921, 2e éd., p. 178 svv.; *Les faits extraordinaires de la vie spirituelle*, Paris, 1908, p. 225 svv. — A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, n° 1490 n. — J. Ribet, *La mystique divine distinguée des contrefaçons diaboliques et des analogies humaines*, t. 2. — A. Farges, *es phénomènes mystiques distingués de leurs contrefaçons humaines et diaboliques*, t. 2, p. 128-153, Paris, 1923. — Mgr Convert, *Le saint Curé d'Ars et les dons du Saint-Esprit*, 1 vol. Lyon Vitte. Voir encore les traités sur le discernement des esprits, celui de Scaramelli, etc.

Pierre POURRAT.

CLARET DE LA TOUCHE (LOUISE-MARGUERITE), 1868-1915. — 1. *Vie.* — 2. *Doctrine et mission.* — 3. *Œuvre.*

1. Vie. — Marguerite Claret de la Touche est née à Saint-Germain-en-Laye, le 15 mars 1868. Des maladies infantiles altérèrent sa santé qui resta toujours fragile. L'éducation très soignée qu'elle reçut ne la disposait pas à une piété fort vive, mais plutôt à une fermeté stoïque de caractère. Elle se prépara rapidement à sa première communion qu'elle fit à onze ans. C'est en ce temps qu'elle entendit la première parole sensible de Notre-Seigneur et qu'elle fit sans consulter personne le vœu de virginité. Elle en fut détournée un moment par des fiançailles qui durent être rompues. Dès lors, la vocation religieuse s'affirme, et le 20 novembre 1890 elle entra à la Visitation de Romans, où elle fit profession comme sœur associée. Elle eut pour guide de sa conscience, à partir de 1902, le P. Alfred Charrier, S. J. (1857-1922) (cf. *Les vouloirs de Dieu*, p. 7 ss., d'apres la *Semaine religieuse de Grenoble*, 1922), que Dieu lui désigne pour être l'animateur de l'œuvre dont elle reçoit d'en-haut la mission. En 1906, la communauté est expulsée de France et se réfugie à Revigliasco, puis à Mazzé au diocèse d'Ivrée, enfin à Parella (1912). Mgr Filipello, évêque d'Ivrée, appelé à connaître des révélations faites à la Mère Louise-Marguerite, devenue en 1907 supérieure de sa communauté, les approuve et patronne son œuvre.

La vie mystique de Louise-Marguerite ne comporte aucune vision sensible (*Vouloirs*, p. 173), mais des grâces d'union, de lumière, des paroles surnaturelles, des impulsions puissantes qui ne lui laissent pas de repos. Elle sent l'amour infini couler en elle pour se répandre sur les prêtres, dont les âmes lui ont été confiées, et par eux sur l'Église. Les épreuves mystiques ne lui sont pas épargnées, elle ressent les douleurs du couronnement d'épines (*Vouloirs*, p. 59) et celles des contradictions dont elle est l'objet, surtout vers la fin de sa vie. Sur tout cela nous sommes abondamment renseignés : avec un don remarquable d'écrivain, Louise-Marguerite consignait ses expériences mystiques au jour le jour. Cependant on en voit mal l'évolution, et aucun effort de synthèse n'a été tenté ni par elle ni par ses biographes. Il est difficile, dans ces conditions, de se prononcer sur le caractère surnaturel des lumières et des paroles qui lui viennent. Malgré ce que certains dialogues avec le Christ qu'elle nous rapporte ont de manifestement factice et « littéraire », la trempe positive de son tempérament et de son éducation, le sérieux de sa vie intérieure, sa constance dans les épreuves, la profondeur et l'orthodoxie de sa pensée (voir cependant l'étrange notation des étapes de la vie « sacerdotale » de Marie, dans *Vouloirs*, p. 190), la conviction de ceux qui l'ont examinée, le P. Charrier, Mgr Filipello, enfin l'approbation ecclésiastique de son œuvre, tout cela forme un ensemble de présomptions favorables.

2. Doctrine et mission. — Elle se rattache « à ce courant qui, depuis le XVIIe siècle et particulièrement depuis sainte Marguerite-Marie, incline les âmes vers une dévotion toute spéciale au Christ et à son Cœur Sacré » (Ch.-V. Héris, préface à *Messagère de l'amour infini*, p. 14). Elle y ajoute un apport personnel, développant les richesses de doctrine et de piété incluses dans cette dévotion : « Le Sacré-Cœur, c'est Jésus-Christ tout entier, Dieu et homme, Verbe incarné. Ce n'est pas seulement son cœur de chair... symbole ou organe de son incomparable amour ; c'est tout son être divin et humain... Le Sacré-Cœur, c'est Dieu fait homme ; c'est Jésus-Christ humilié, livré, crucifié, expirant ; c'est Jésus-Christ Eucharistie...Dieu est tout entier expliqué par le mot « Charitas », car l'amour explique tout, quoiqu'il soit lui-même incompréhensible. Jésus-Christ, lui, est tout entier expliqué par ce nom « Le Sacré-Cœur »... Le Sacré-Cœur, c'est la charité divine incarnée, l'Amour infini humanisé, c'est la « Charitas » de saint Jean passée dans un cœur de chair » (*Vouloirs*, p. 202 s.).

Dieu est amour, tel est le vrai nom de Dieu, révélé par saint Jean, et c'est par ce jaillissement d'amour que Louise-Marguerite explique la Trinité des personnes et toute l'œuvre ad extra (*Livre de l'amour infini*, p. 57 ss. — Cf., p. 82, note du R. P. Héris). Dans une très belle élévation, elle considère successivement « l'amour créateur » préparant « le berceau de l'homme, l'univers », et créant l'homme ; « l'amour médiateur » qui « pendant de longs siècles... préserva la créature pécheresse des coups de la divine justice » ; un troisième abîme d'amour..., c'était l'amour rédempteur ; un nouvel abîme d'amour..., c'était l'amour illuminateur... l'Esprit-Saint... descendu sur l'Église pour la féconder » ; ... « un cinquième abîme d'amour..., l'amour glorificateur allait couronner les élus..., comme un torrent de divines délices, il inondait tous les bénis, et comme un feu consumant et vengeur, il dévorait les maudits... ». Enfin « j'aperçus un autre abîme... C'était l'Amour sans forme, l'Amour sans manifestations extérieures : c'était Dieu lui-même... » (*Voies de Dieu*, p. 283 ss.)

Dans le Cœur de Jésus, Louise-Marguerite ne se borne pas à considérer l'amour humain, mais aussi l'amour infini. « L'amour infini peut-il être compris, saisi par de pauvres créatures finies et bornées? C'est dans le Cœur de Jésus seulement que nous pouvons le comprendre : nous voyons dans ce cœur un amour divin et humain, mais plus qu'humain, nous arrivons à la connaissance de l'amour divin, de Dieu lui-même. » (*Vouloirs*, p. 80.) Pour que cette doctrine de l'amour atteigne et réchauffe le monde, il faut qu'elle soit confiée spécialement aux prêtres. « C'est le prêtre qui, plus proche de Dieu et déjà consacré, reçoit cette manifestation de l'Amour et la communique au monde; et c'est par le Cœur de Jésus, étudié dans le mystère de ses divines vertus, et imité, que le prêtre entrera dans la pleine possession du mystère de l'Amour infini » (*Vouloirs*, p. 239). Notre-Seigneur lui

avait dit, en 1902 : « Marguerite-Marie a montré mon Cœur au monde; toi, montre-le à mes prêtres » (*o. c.*, p. 90). Et elle trace au prêtre ses devoirs particuliers en vue d'accomplir cette mission : « Le prêtre ne doit pas seulement aimer Dieu comme le font les fidèles, d'une manière générale; il faut que le prêtre ait un sentiment d'amour particulier pour chacune des trois divines personnes » (*o. c.*, p. 52). Il doit faire connaître l'amour infini contenu dans le Cœur de Jésus et y attirer les âmes, et surtout sous son aspect le plus touchant, celui de la miséricorde, selon la parole qu'elle s'était entendu dire : « Appelle-moi la Miséricorde » (*Voies*, p. 259). Pour exécuter ce programme, Louise-Marguerite reçoit la révélation d'une œuvre spéciale qui grouperait les prêtres du monde entier sous la dépendance du pape et de la hiérarchie, œuvre dont les traits se dessinent progressivement et vers quoi elle se sent poussée et où elle s'efforce d'entrainer « son Père », le P. Charrier, qu'une insurmontable réserve retient de se mettre en avant.

3. Œuvre. — Déjà en 1903, une *Prière à Jésus pontife éternel*, composée par Louise-Marguerite, avait été publiée et répandue, et Pie X l'avait enrichie d'indulgences (*Vouloirs*, p. 118 s.). En 1910, suppléant aux retards toujours renaissants du P. Charrier, elle avait publié, en gardant l'anonymat, *Le Sacré Cœur et le Sacerdoce*, Paris, G. Beauchesne (cf. J. Bainvel, dans *Revue pratique d'Apologétique*, 15 avril 1912), et le livre fit lentement son chemin; elle préparait le *Petit Traité de l'Amour infini*, qu'elle ne put achever, qui fut reconstitué et publié après sa mort, Turin, 1928.

Les circonstances vont engager Louise-Marguerite dans la réalisation positive de son œuvre. Déposée au terme de son deuxième triennat, en 1913, aux premières ouvertures qu'elle fait à ses sœurs en religion en faveur de l'œuvre sacerdotale, elle suscite des oppositions, assez vives pour rendre nécessaire son départ. Mgr Filipello l'envoie à Rome pour soumettre aux autorités suprêmes ses écrits et ses projets; elle y arrive le 2 novembre 1913. Mise en relations entre autres avec le cardinal Gennari et avec les Congrégations des Religieux et du Concile, détachée de sa communauté, — ce qui fut cause de frictions et de malentendus très pénibles, — elle se voit confier la mission de fonder une maison nouvelle, spécialement dévouée au sacerdoce, sous l'autorité de Mgr Filipello. Un refuge s'offre à Vische, dans le diocèse d'Ivrée, et la Mère y reconnait très exactement la maison dont elle avait eu la vision dès 1899 (*Voies*, p. 342); elle s'y installe avec quelques compagnes en mars 1914, sous la règle et dans l'ordre de la Visitation. Elle y mourut le 14 mai 1915, laissant sa jeune communauté en grand danger de sombrer sous les accusations qui la poursuivaient à Rome et qui émanaient de la Visitation Sainte-Marie. Finalement, le monastère naissant fut détaché du grand ordre et constitué par décret épiscopal du 6 septembre 1916, sous le titre de Visitation du Sacré-Cœur, qu'il échangea bientôt pour celui de Béthanie du Sacré-Cœur. La Mère Marguerite, compagne de la Mère Claret, en fut première supérieure. On garde la règle de la Visitation, avec quelques modifications dans le sens d'une austérité extérieure plus grande et l'on adopte la récitation du grand office.

Cette fondation, dans l'esprit de la mère Claret, et dans l'intention de ceux qu'elle avait gagnés à sa cause, était destinée à devenir le soutien et l'âme de l'œuvre sacerdotale. Le P. Charrier publia en 1918 un *Appel aux prêtres. But, esprit et statuts de l'Alliance sacerdotale universelle des amis du Sacré-Cœur*, œuvre de la Mère retouchée par lui. Le 7 juin 1918, Mgr Filipello érigeait dans son diocèse l'*Alliance sacerdotale*. Depuis lors, elle s'est répandue lentement en de nombreux diocèses. Elle s'est aussi développée : « elle est devenue l'Œuvre de l'Amour infini avec ses diverses branches d'une part : *l'Alliance sacerdotale* s'adressant aux prêtres, et, rattaché à cette *Alliance*, le groupe des agrégés laïcs ou religieux non prêtres; — d'autre part, l'Institut de Béthanie du Sacré-Cœur avec le groupe des Fidèles Amies de Béthanie, réunissant les personnes laïques ou religieuses associées à l'Œuvre et unies d'esprit et de cœur à l'Institut » (*Les Œuvres de Dieu*, p. 408 s.). En 1933, le procès informatif diocésain de la servante de Dieu Louise-Marguerite fut ouvert par l'évêque d'Ivrée.

Les notes spirituelles de la Mère Claret et des extraits de son autobiographie, avec des introductions et des notes, ont été publiés en trois volumes : *Au service de Jésus Prêtre* : I. *Les Voies de Dieu*; II. *Les Vouloirs de Dieu*; III. *Les œuvres de Dieu*, Turin, 1922, 1925, 1936. — On a signalé *Le livre de l'Amour infini*, en deux parties : *Les besoins de notre époque. Petit traité de l'Amour infini*, Trévise, 1928. — Une biographie anonyme a paru : *Messagère de l'Amour infini, Mère Louise-Marguerite Claret de la Touche*. Préface par le R. P. Héris, O. P., Paris s. d. (1937). La préface a été publiée dans *V S*, 1936, t. 47, p. 266 ss.. — *L'Alliance sacerdotale universelle des amis du Sacré-Cœur*, Turin, Marietti, 1923.

Pierre DEBONGNIE.

CLARET (BIENHEUREUX ANTOINE-MARIE), fondateur des Missionnaires Fils du Cœur Immaculé de Marie, 1807-1870). — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres spirituelles*. — 3. *Doctrine spirituelle*.

I. VIE.

Né à Sallent (diocèse de Vich) le 24 décembre 1807, d'une famille de filateurs, Antoine-Marie Claret suivit d'abord la profession paternelle. De 16 à 20 ans, il travaille à Barcelone, comme ouvrier, pour se perfectionner dans son métier; donnant à l'étude tout le temps qui lui reste libre, il apprend le français, le latin, l'imprimerie. A 20 ans, il s'engage comme soldat. A 22 ans, il se sent appelé au sacerdoce et entre au séminaire de Vich (1829). Il se lia d'amitié avec Jacques Balmès. L'enfant et le jeune homme avait été d'une piété remarquable. Le séminariste manifesta un zèle et une ferveur extraordinaires. Aussi fut-il ordonné avant la fin de ses études ecclésiastiques, le 13 juin 1835. Pourvu d'un bénéfice dans sa ville natale, il continua sa théologie jusqu'en 1839. Il avait songé à entrer à la Chartreuse. Mais pressé du désir d'être missionnaire, il se rendit à Rome et entra au noviciat des Jésuites. Malade il en sortait après quatre mois et retournait en Espagne. Le T. R. P. Roothaan lui avait annoncé qu'un très grand labeur l'y attendait.

Il exerce quelque temps son apostolat à Viladrau et à Gerona. Mais bientôt rappelé à Vich, il va durant quelques années déployer une activité prodigieuse dans le ministère des missions à travers toute la Catalogne (1842-1848). Il passe alors un peu plus d'une année aux Canaries, occupé à des retraites. C'est à sa rentrée à Vich qu'il fonde (16 juillet 1849) la congré-

gation des Missionnaires Fils du Cœur Immaculé de Marie. Il créait à la même époque (1848) la Libreria religiosa de Barcelone qui a diffusé des millions de bons livres.

Pie IX, à la demande de la reine d'Espagne, et malgré ses résistances, le nomme en 1849 archevêque de Santiago de Cuba où il arrive en février 1851. Il y opère une véritable réforme, rétablit partout la discipline, fait en six ans trois visites de son diocèse qui sont, on peut le dire, des missions perpétuelles, avec des fruits merveilleux. Voici comment les décrit une phrase du décret « de tuto » : « Undecim sermonum millia habuit, triginta matrimoniorum millia coram Deo conciliavit, tercenta hominum millia sacro chrismate linivit, plura millia millium librorum et piarum opellarum ad populi reformationem diffudit... » (AAS, 1934, p. 199. Décret du 24 février 1934).

Une campagne de calomnies se déchaîna contre l'évêque; quinze attentats furent dirigés contre sa personne. La blessure d'un poignard qui avait lacéré toute sa joue guérit miraculeusement.

En 1857, Isabelle II le rappelait en Espagne et se l'attachait en qualité de confesseur. Il résigna son archevêché de Santiago, et devint archevêque titulaire de Trajanapolis. Il fut auprès de la reine le protecteur vigilant et énergique des droits du Saint-Siège, et continua à exercer de toutes façons son zèle apostolique au milieu des contradictions et des luttes. Pendant 9 ans président de l'Escurial, il restaura le monastère et le modernisa. Il suivit en exil la famille royale (1868) à Pau. Mgr Claret se rangea au concile du Vatican parmi les partisans de l'infaillibilité pontificale; il y usa ce qui lui restait de forces. Après le concile, il passa quelques semaines dans une maison de sa congrégation, à Prades, en France, où l'avait appelé le R. P. Xifré, supérieur général. Enfin, en août 1870, il est accueilli avec beaucoup de charité au monastère cistercien de Fontfroide, près de Narbonne, où il s'éteignit le 24 octobre.

L'héroïque serviteur de Dieu a été béatifié par Pie XI le 25 février 1934.

Son *Autobiografia* a été publiée dans l'*Archivo historico de la Congregación de Misioneros...*, t. I. — Principales biographies : par F. Aguilar, Madrid, 1871; — par J. Clotet, Barcelone, 1882 (trad. française, Paris, 1884, et Abbeville, 1887); — par M. Aguilar, Madrid, 1894; — par J. Blanch, Barcelone, 1924 (trad. française, Paris, 1926); — par J. Sirvent, Barcelone, 1926; — par J. Echevarria, Madrid, 1934; — par E. C. Ugalde, Buenos-Aires, 1934; — par E. Guelfi, Gênes, 1901; — par I. Bota, San Paolo, 1909; — par E. Sugrañes, S. Antonio de Texas, 1921; — par A. Back, Weissenhorn, 1926. — J. Postius, *De Claretanis fontibus bio-bibliographicis* dans *Commentarium pro religiosis*, 1935, t. 16, p. 24-56 et 253-266. — A. Back, *De donis mysticis Beati P. Antonii M. Claret* (*ibid.*, p. 87-92).

II. ŒUVRES SPIRITUELLES

D'une activité débordante, Mgr Claret a exercé son apostolat sous les formes les plus variées, par la parole et par la plume. Orateur de grand talent, catéchiste si renommé qu'on a pu l'appeler « le grand catéchiste du XIXe siècle », il a, plus que personne de son temps, compris l'importance de la presse. Non content de fonder la Libreria religiosa qui a édité la plupart de ses œuvres, il a créé, dans le même but, l'Academia de San Miguel et la Obra de las bibliotecas paroquiales y populares. Il a écrit lui-même, sans compter les feuilles volantes de propagande, plus de 120 ouvrages ou opuscules, de portée spirituelle plus ou moins grande mais tous animés du désir de conduire les âmes à la perfection. Pour le caractériser en une phrase, on peut dire qu'il est, dans toute son œuvre, un grand missionnaire, un des principaux vulgarisateurs de la piété au XIXe siècle, comparable presque à ce qu'a été saint Alphonse de Liguori au XVIIIe siècle.

Nous nous bornerons ici aux œuvres spirituelles principales, en les rangeant par catégories, pour en faire saillir la variété :

a) Livres de prières et de dévotion. — A côté d'un Chemin de Croix (1841), d'opuscules sur le Trisagion (1848) et son origine (1856), sur la dévotion à saint Michel (1858), à saint Joseph (1870), sur le sacrement de pénitence (1867), il faut citer principalement le *Camino recto y seguro para llegar al Cielo* (1843), le plus célèbre peut-être des ouvrages du Bienheureux, et qui a eu plus de 160 éditions, la *Mana del Cristiano*, plus réduit (1857), qui a eu plus de 50 éditions, et le *Devocionario de los parvulos* (1879).

b) Piété mariale. — Avec des opuscules sur le rosaire (1858 et 1864), sur le scapulaire bleu (1862) et des manuels de congrégation, nommons *La Escala de Jacob* (1846) et *L'Archiconfradia del Sagrado Corazón de Maria* (1855).

c) Exercices spirituels. — *La Verdadera Sabiduria* (1848), pour permettre de faire les exercices chez soi, au milieu des occupations ordinaires. Dix méditations développées, dont sept sont empruntées au Père Areso, et quelques documents sur les exercices ordinaires : confession, examen, règlement de vie. — *Ejercicios espirituales para los niños de la primera comunión* (1855). — *Ejercicios espirituales de san Ignacio*, 1859. Des 35 méditations, 23 sont du Père Pergmayr. Un appendice traite de la façon de faire la récollection mensuelle.

d) Enseignement spirituel pour tous les états. — Il y a des *Avisos* pour tous les âges et pour toutes les situations : pour les petits (1846), pour les jeunes gens (1846), pour les jeunes filles (1845), pour les mères de famille (1846 et 1864), pour les pères de famille (1845), pour les veuves (1848), pour les soldats (1859), pour les religieuses (1846), pour les prêtres (1844); des *Maximas espirituales* pour les jeunes gens (1859), des *Maximas saludables* pour les jeunes filles (1845), voire même des *Apuntes para el regimen de la diocesis* (1857) sur les devoirs d'un évêque... Notons en particulier : *Vocación de los niños* (1864), sur la formation spirituelle des enfants; *La Colegiala instruida* (1864) et *Colegial o Seminarista Instruido* (1860).

Peuvent rentrer dans cette catégorie les *Constitutiones* (1870) données par le Bienheureux à ses missionnaires. L'édition définitive avait été préparée par deux ébauches (1849 et 1857) et aussi les *Reglas del Instituto de Clerigos regulares* (1864), écrites d'après le Vén. Barthélémy Holzhauser.

e) Œuvres ascétiques et mystiques. — Certaines traitent un point particulier. Le Bienheureux a consacré par exemple 6 traités aux fins dernières et aux grandes vérités : *El rico Epulon en el infierno* (1845); *Galeria del desengaño* (1848); *Vida buena y mala del cristiano* (1848); *Los tres estados de un alma* (1858); *Reflexiones a todos los cristianos* (1858); *Las dos banderas* (1870), inspiré par une méditation des Exercices de saint Ignace.

Sur les moyens de perfection, en plus d'une méthode

d'examen particulier (1847), il écrit *La Paloma y Principales documentos que necesitan las almas* (1848). Aux jeunes filles, qu'un obstacle empêche d'entrer en religion et qui restent vierges dans le monde, il dédie *Religiosas en sus casas* (1850). *El templo o palacio de Dios Nuestro Señor* (1866) traite de l'inhabitation de Dieu en nous. Les titres suffisent souvent à caractériser le contenu des ouvrages : *Consejos santos y saludables para arreglar bien todas las acciones* (1858); *Aprecio del tiempo* (1868); *Dialogos sobre la oración* (1850); *Consuelos de un alma calumniada* (1864). *El amante de Jesucristo* (1848) est une traduction d'une nouvelle de J.-A. Pélicier (1715-1786). Dès le séminaire il avait écrit *Cartas de los coros de los Angeles* (1832). Il faut accorder une importance toute particulière à l'*Espejo de un alma que aspira a la perfeccion* (1861) qui est sans doute son œuvre la plus originale.

f) AUTOBIOGRAPHIE ET LETTRES SPIRITUELLES. — L'*Autobiografia* (1861) a été écrite à la demande de son directeur, le R. P. Xifré. Parmi les lettres, dont on garde plus de 1.200, il faut signaler celles qui sont écrites au R. P. Xifré, supérieur général de la congrégation (140), à Don Dionisio Gonzalez, son auxiliaire le plus zélé à Cuba (120), les lettres de direction écrites à la sainte Mère Micaela del Santissimo Sacramento, à la vénérable Maria Antonia Paris, supérieure des Sœurs enseignantes de la Bienheureuse Vierge Marie Immaculée que lui-même avait fondées, à la révérende Mère Paula Delpuig, au marquis del Argo.

On trouvera une liste complète des œuvres du Bienheureux A. M. Claret dans J. Blanch, *Estudi Bibliographicis de les obres del V. Saletti A. M. Claret*, Barcelone, 1907. — P.-F. Vila, *Bosquejo de Bibliografia Claretiana*, Barcelone, 1932. — J. Postius, *Advertencia sobre las Autobiografias del V. P. Claret*, dans *Archivo historico de la Congregacion de Misioneros del Inmaculado Corazón de Maria*, t. I, p. 281-374.

III. — DOCTRINE SPIRITUELLE.

Le Bienheureux Antoine-Marie Claret a beaucoup emprunté à ses devanciers. Comme il lui suffisait de faire l'œuvre de Dieu, il n'a pas cherché l'originalité. Essentiellement réaliste et pratique, il va surtout aux moyens de perfection, et de préférence aux plus simples et aux plus universels. Convaincu que dans tous les états on peut et on doit tendre à la perfection, il est extrêmement soucieux de se mettre à la portée de toutes les âmes et de faciliter à toutes la montée. Son génie d'adaptation est remarquable.

Un trait auquel on reconnait le missionnaire, c'est l'insistance qu'il met à faire pénétrer aux mes les vérités éternelles, et aussi à leur donner l'estime et l'affection du devoir d'état. Partout il veut harmoniser la piété avec l'accomplissement le plus parfait possible des devoirs ordinaires.

Il attache une importance toute spéciale au désir ardent de la perfection, à la présence de Dieu, à la pureté d'intention, au recueillement, à la direction spirituelle, aux dévotions et en particulier à la dévotion envers la Sainte Vierge. Il recommande les exercices ordinaires les plus efficaces : confession et communion fréquentes, la prière vocale, la méditation quotidienne, portant surtout sur les grandes vérités et sur la Passion de Notre-Seigneur, l'examen de conscience, et principalement l'examen particulier, la retraite annuelle, la récollection mensuelle, le règlement de vie.

S'il adopte la classification commune des trois voies, il s'arrête, avec une intention marquée, dans la voie purgative, sur l'humilité, la lutte contre les passions, la mortification. Dans la voie illuminative, les vertus sur lesquelles il insiste sont tout à fait caractéristiques : « Aimer les peines, la pauvreté, les humiliations, comme les mondains aiment les présents, les richesses, les honneurs. Faire toutes choses pour plaire à Dieu. » Conformer en tout sa volonté avec celle de Dieu (*Processus informat.*, f. 0351, cf. f. 0403). Trois thèmes lui étaient familiers : avoir pour Dieu un esprit éminemment filial (*ibid.*, f. 0305 et 0309), l'enfance spirituelle (f. 0255, 0391, 0414), l'oraison affective (v. g., *Colegial*, sect. 2, ch. 5; *Ejercicios Espirituales de S. Ignacio*, Avis préliminaires).

La voie unitive lui apparait toute saturée d'amour. D'après lui, l'union active « se fait par le moyen des puissances de l'âme : par la mémoire, en se souvenant sans cesse de Dieu et en marchant en sa présence; par l'entendement, en méditant ses divins attributs et ses œuvres; par la volonté, en l'aimant de toute son affection, en souffrant pour son amour, en faisant pour Dieu chacune de ses actions, en les faisant toutes, si petites qu'elles soient, avec le plus grand soin, dans la plus pure et la plus droite intention de lui plaire » (*Proces. inform.*, f. 0346). Pour l'union passive, il la décrit comme s'il l'avait expérimentée. La meilleure disposition à l'union, c'est l'intimité avec Notre-Seigneur et la vie d'amour. Voir les lettres à sainte Micaela del Santisimo Sacramento; *El amante de Jesucristo*, appendice; *Espejo...* cp. 9; *Cartas de los coros de los Angeles*, carta 9. On monte à l'union à la fois par les degrés d'oraison et les degrés d'amour.

Il distingue six degrés d'oraison : 1° la prière vocale; 2° l'oraison mentale qui est le chemin ordinaire; 3° l'oraison des actes des vertus, c'est le nom qu'il donne au premier degré de l'oraison affective; 4° la contemplation, qui, selon ce qu'il en dit, est l'oraison de simple regard ou la contemplation active; 5° l'oraison mixte, c'est-à-dire l'oraison à la fois active et infuse, telle que l'ont décrite certains maîtres de l'ordre des carmes; 6° l'union mystique.

Les degrés de l'amour semblent plus originaux : 1° Éviter et avoir en horreur tout péché véniel, si petit qu'il soit, plus que tout mal et que la mort même. 2° Donner à Dieu la possession de tout son cœur... 3° Se laisser guider et gouverner aveuglément par Dieu et suivre fidèlement ses inspirations. 4° N'avoir pas d'autre but dans toutes ses actions que le bon plaisir divin. 5° Souffrir en silence et par amour pour Dieu les contradictions quotidiennes. 6° Soupirer avec d'ardents désirs à Dieu et à son union. 7° Se maintenir fidèle en l'absence de l'aimé et supporter avec humilité et sainte patience la soustraction de ses grâces. 8° Souffrir avec humilité toutes les épreuves que Dieu envoie et se garder fidèle à sa Majesté tout le temps qu'il lui plaira de tenir l'âme dans la peine. 9° Avoir sans cesse, dans l'intime de l'âme, la pensée et le cœur tournés vers Dieu. 10° Faire toujours et en tout ce qui est le plus parfait et le plus agréable à Dieu. 11° Avoir un grand désir de souffrir pour Dieu, voir dans toutes les adversités des grâces de Dieu et les recevoir avec amour et joie. 12° Se dépouiller en tout de sa propre volonté, pour faire régner uniquement celle de Dieu. (Cf. *Espejo...* ch. 8).

Il est difficile de concevoir, jusque dans les sommets, doctrine plus simple, plus pratique, plus évangélique, plus virile, plus apostolique, plus universellement

acceptable. Aussi le Bienheureux Claret pourrait-il être appelé — et l'optimisme qui caractérise sa doctrine serait loin de s'y opposer — le Docteur spirituel du peuple, en même temps que l'apôtre de la vie spirituelle pour tous les états de la vie chrétienne.

J. Aramendia, *El Beato P. Claret, maestro espiritual*, dans *Illustración del Clero*, t. 38 et 39; *Magister spiritualis*, dans *Commentarium pro religiosis*, t. 16, p. 75-86 et 180-187. — G. Puigdessens, *Espíritu del V. P. Antonio M. Claret*, Madrid, 1928. — A. Schwientek, *Paedagogus apostolicus*, dans *Commentarium pro religiosis*, 1935, p. 64-74.

† Julio Aramendia, C. F. M.

CLARETINS (Missionnaires Fils du Cœur Immaculé de Marie). — Congrégation fondée par le Bienheureux Antoine-Marie Claret, le 16 juillet 1849, à Vich. — 1. *Esprit*. — 2. *Production spirituelle*.

Après 75 ans d'existence, en 1924, la Congrégation des Fils du Cœur Immaculé de Marie comptait 154 maisons et 2.777 membres (y compris novices et postulants) appartenant à 19 nations et formant 10 provinces. Dix ans plus tard (catalogue de 1935), elle comptait 204 maisons, 17 provinces ou vice-provinces réparties en 4 assistances et 4.063 membres.

1. Esprit. — Pour se rendre un compte exact de l'esprit de la congrégation, il est utile de consulter les sources suivantes : 1° Les *Constitutions primitives*, rédigées l'année même de la fondation et imprimées en 1857. 2° *Les Constitutions définitives*, écrites en 1869 par le Bienheureux Antoine-Marie Claret et le R. P. Xifré et approuvées par le Saint-Siège le 11 février 1870. 3° L'*Autobiografia* du fondateur, qui découvre à ses fils ce qu'est un parfait missionnaire. 4° *Espíritu de la Congregación*, rédigé par le R. P. Xifré, mais qui a été revu par le Bienheureux lui-même. 5° Le *Directorio de los Hermanos Coadjutores*, qui est du V. P. Jacques Clotet et qui a été approuvé par le Bienheureux (1858).

L'esprit que le Bienheureux Antoine-Marie Claret a voulu graver dans l'âme de ses fils est celui qui l'animait lui-même et qui lui faisait écrire des paroles comme celle-ci : « Un fils du Cœur Immaculé de Marie est un homme brûlant de charité; il embrase les lieux par où il passe, il a le désir efficace, qu'il cherche à réaliser par tous les moyens, d'incendier le monde entier par le feu de l'amour divin. Rien ne l'arrête. Il se réjouit dans les privations, accepte les travaux, accueille volontiers les sacrifices, se complait dans les calomnies, trouve de l'allégresse dans les tourments. Il ne pense qu'à imiter et suivre Jésus-Christ, en travaillant, en souffrant, en procurant toujours et uniquement la plus grande gloire de Dieu et le salut des âmes » (cf. *Autobiografia*, partie 2, ch. 34; M. Aguilar, *Vida admirable...*, t. I, p. 312).

Les principales caractéristiques de cet esprit sont :

1° Un zèle très fervent, universel et sans limites pour le salut des âmes. Les Constitutions assignent comme champ d'apostolat le monde entier (part. 2, n° 2), sans excepter aucune classe (part. 2, n° 63); elles permettent l'usage de tous les moyens d'apostolat, mais en recommandent surtout trois, plus efficaces : les missions, les retraites, les catéchismes.

2° Une tendre dévotion au Saint Cœur de Marie, dont la Congrégation s'est faite la propagatrice. Les missionnaires, dans leur profession, se consacrent de façon spéciale au culte du Cœur très pur de Marie (cf. J. Xifré, *Instrucción importantísima para los aspirantes a la Congregación de Misioneros del I. C. de María*, 1862; Pie XI, bref *Inter religiosas familias* du 16 juillet 1924, AAS, 1924, p. 354-357).

3° La modestie, tant recommandée par le Bienheureux Claret, et à laquelle il attachait une importance capitale pour l'apostolat.

Les Fils du Cœur Immaculé de Marie voient un modèle de cet esprit dans l'apôtre saint Jean, le premier fils bien-aimé du Cœur de Marie, qui a si admirablement pris les sentiments de filiale affection que Jésus avait pour sa mère, qui s'est dépensé avec un zèle si remarquable pour la fondation des églises d'Asie Mineure, qui enfin a été un si parfait modèle de sainteté, de douceur, de modération, de simplicité, qu'on l'a très justement appelé le disciple de l'amour.

Que cet esprit ait donné déjà des fruits admirables de zèle et de vertus, il est facile de le constater. Après 90 ans d'existence, la Congrégation a donné plus de 40.000 missions, plus de 45.000 retraites. Quelques-uns de ses membres ont leur cause introduite : le P. Jacques Clotet († 1898); le P. François Crusats († 1868), premier martyr de la Congrégation; le P. Mariano Avellana († 1904) D'autres suivront bientôt.

R. Ribera, *Notas características del espíritu de la Congregación*, dans *Anales de la Congregación...*, 1924, n° extraordinario, p. 91-97; *La Obra apostolica del V. P. Claret*, Barcelone, 1920, p. 96 et suiv. — J. Munarriz, *La Congregación y el culto al Corazón Inmaculado de María*, dans *Anales...*, 1924, n° extr., p. 78-87.

2. Production spirituelle. — Absorbée par l'apostolat direct et surtout par les missions, la Congrégation n'a pas eu le temps, durant les 75 premières années, de se livrer beaucoup au travail scientifique. Fidèles cependant aux recommandations de leur fondateur qui leur prescrit de ne négliger aucun moyen d'apostolat, les Fils du Cœur Immaculé de Marie ont donné une part de leur activité à l'enseignement par la plume, dans toute l'étendue des sciences ecclésiastiques. Nous ne pouvons parler ici que de leur production spirituelle. A l'exemple de leur Père, les livres publiés par eux ont surtout un caractère pratique et populaire.

A) Livres pour la formation spirituelle des religieux. — Outre les ouvrages énumérés plus haut comme sources de leur esprit, il faut mentionner le *Directorio espiritual* (1856) rédigé par le R. P. Xifré, la *Coleccion de Circulares* (1892) et *L'Auxiliar de los Misioneros* (1892), du même. Par ses ouvrages, ainsi que par la prudence de sa longue administration comme premier supérieur général, le R. P. Xifré († 1899), mérite le titre de cofondateur de la Congrégation. Ajoutons deux livres pour la formation des novices : *Practicas espirituales* (1888) du P. P. Vallier; *El novicio instruido* (1930) du P. R. Ribera.

B) Vulgarisation de la piété. Prières et dévotions. — A la suite de leur fondateur, les Fils du Cœur Immaculé de Marie ont eu leur attention perpétuellement attirée par la vulgarisation de la piété. Citons : *La Gracia divina* du P. Xifré, 1872; *Jornades de Belen*, du P. Latorre, 1896; *Primeros Viernes y Sabados* (1915), *Mes de Agosto* (1926), du R. P. Ribera; *Practicas piadosas y santas costumbres* du P. S. Mas, 1916; *Practicas piadosas*, du P. F. A. Cepeda, 1922; *Practicas cristianas* (1924), *Mi Jesús* (1929), *Jesús maestro y amigo* (1935),

du P. L. Ribera; *Devoto de los Sagrados Corazones* (1908) du P. J. Melé; *El devoto de los Sagrados Corazones* (1927) du P. D. Janariz; *Arca de Noé* (1926) du P. S. Aubert; *Mi gran dia* (1931), du P. A. Aguadé.

Les livres de piété mariale sont particulièrement abondants, et plus d'un traite de la dévotion au Cœur Immaculé de Marie : *Breve Ejercicio piadoso para honorar al Corazón Inmaculado de Maria* (1890) du P. P. Vallier; *Harmonias del Corazón de Maria* (1894) du P. M. Aguilar; *Los tres reinados de Maria* (1876) du P. J. Batllo; *Devocionario Mariano* (1917), *Guirnalda de misticas flores* (1903) du P. J. Font; *Aurora mistica* (1904), *Corazón de Reina* (1915) du P. M. Luna; *Visita domiciliaria del Corazón de Maria* (1920) du P. D. Janariz; *Rosa mistica* (1923) du P. R. Ribera; *Ternuras y Grandezas de Madre* (1926) du P. A. Hernandez; *Primores del Corazon de Maria* (1928) du P. Galarza; *Mistica mariana,* du P. J. Aramendia (dans *Vida sobrenatural,* 1933-1935).

Sur saint Joseph : *El gran patrocinio de S. José* (1919); du P. D. Sola; *El patronato universal de S. José* (1928), du P. A. Diaz.

c) Exercices spirituels et méditations. — C'est une section représentée par de multiples ouvrages : *Método práctico para el examen y meditación de los sacerdotes,* par un missionnaire de Vich, 1855; *Resumen de instrucciones prácticas para la oración mental* (1855) par le P. E. Sala; *Un dia de retiro espiritual* (1875), par le P. F. Santiago; *Dirección de Ejercicios* (1923), par le P. F. Vicente; *Ejercicios espirituales marianos* (1928), par le P. Gorricho; *Arca de Salvación* (1882), livre de méditations du P. R. Genover; *Escala de Paraiso* (1904), méditations pour aspirants à la vie religieuse ou au sacerdoce, par le P. A. Latorre; *La Santitad para todos* (1935), méditations pour retraites par le P. A. Hernandez.

d) Vie spirituelle. — *Memorandum prae oculis habendum* (1868), pour les prêtres, et *Arca de la salvación para la juventud* (1860), du P. E. Sala; *Cleri Socius* (1883), *Arte de gobernar los Superiores* (1888), par le R. P. Xifré; *Thesaurus missionarii* (1890), par le V. P. J. Clotet; *Prontuario del Confesor* (1858) et *Consejos a las Hermanas Terciarias de N. Señora del Carmen* (1858), du P. B. Sala; *Avisos a Superioras* (1900), du P. P. Vallier; *Curso de ascética y mística* (1915) et *Theologiae asceticae et misticae cursus* (1925), du P. F. Naval; *De oratione secundum Divum Augustinum* (1923), du P. E. Nebreda; *Las Oraciones Afectivas y los grandes Maestros espirituales de nuestro siglo de oro,* du P. J. Aramendia (dans *Monte Carmelo,* 1934-1935).

Anales de la Congregación..., Madrid, depuis 1889. — R. Ribera, *Biografia del R. P. Xifré.* Barcelone, 1917.

† Julio Aramendia, C. F. M.

CLAUDE LA COLOMBIÈRE (Bienheureux), jésuite français, 1641-1682. — *1. Vie. — 2. Œuvres. — 3. L'homme intérieur et le directeur.*

1. Vie. — Claude La Colombière naquit à Saint-Symphorien d'Ozon, en Dauphiné, le 2 février 1641, le troisième d'une famille de sept enfants dont deux moururent en bas âge; trois furent prêtres : Claude, Pierre et Joseph; une, religieuse visitandine à Condrieu, Marguerite; un seul se maria, Humbert, l'aîné. Immédiatement après ses études, faites à Lyon au collège de la Trinité, Claude entrait au noviciat d'Avignon (1658), désireux de répondre à l'appel de Dieu, mais, nous dit-il lui-même, avec une « horrible aversion de la vie à laquelle je me suis engagé » (Lettre 70 à Mme de Lyonne). C'est à Avignon qu'il fait ses études de philosophie et qu'il est, au collège, professeur de grammaire et de belles-lettres.

Il est, pour y étudier la théologie, quatre ans à Paris (1666-1670); en même temps, comme répétiteur, il donne des leçons aux deux fils de Colbert. Il passe ensuite quatre ans au collège de la Trinité de Lyon (1670-1674), à la fois professeur de rhétorique, directeur spirituel des élèves, et prédicateur. En septembre 1674, il commença à la maison Saint-Joseph de Lyon, sous la direction du Père Athiaud, sa troisième année de probation : c'est là que durant la grande retraite de trente jours il s'engage par vœu à l'observation entière de ses règles. C'est là aussi qu'il fait profession, le 2 février 1675. Il est immédiatement après nommé supérieur de Paray-le-Monial. Confesseur extraordinaire à la Visitation, il entre pour la première fois en rapport avec sainte Marguerite-Marie, dont il devient, par une volonté expresse de Dieu, le directeur (mars 1675).

Il ne reste à Paray que dix-huit mois (février 1675-septembre 1676). Le 13 octobre 1676 il arrivait à Londres, en qualité de chapelain et de prédicateur ordinaire de la duchesse d'York, Béatrice d'Este-Modène. Sa vie au palais Saint-James, en pleine persécution, fut douloureuse. Il souffrit beaucoup des entraves perpétuelles mises à son ardeur apostolique. Il avait opéré cependant quelques conversions. Dénoncé au moment où l'on poursuivait les auteurs prétendus du complot imaginaire inventé par Titus Oates, il était arrêté dans la nuit du 24 novembre 1678. Après cinq semaines de prison, il était expulsé d'Angleterre. Mais son séjour dans le cachot de King's Bench avait achevé de ruiner sa santé et aggravé le mal de poitrine dont il souffrait depuis quelques mois. Rentré à Lyon, le Père La Colombière fut chargé de la direction spirituelle des philosophes et du soin d'une congrégation d'élèves. Mais ses forces étaient complètement épuisées. En septembre 1681, il revenait à Paray-le-Monial. Il y mourut le 15 février 1682. Il a été béatifié par Pie XI le 17 juin 1929.

2. Œuvres. — Le P. La Colombière n'a rien publié lui-même. Mais dès le lendemain de sa mort, ses œuvres ont été rassemblées et éditées par le P. Nicolas La Pesse qui avait été son collègue au collège d'Avignon. Elles comprenaient :

1° Environ quatre-vingts *sermons...*, Lyon, 1684, 4 vol., qui ont eu au moins dix éditions. Le P. La Colombière a été un prédicateur de renom, très goûté des lettrés de son temps. Le 4e volume contient à la suite des sermons dix *Méditations sur la Passion de Notre-Seigneur Jésus-Christ.*

Il est regrettable que les sermons aient été rangés dans un ordre si arbitraire. Personne n'a osé sur ce point s'écarter de la première édition. En tenant compte du fait que le prédicateur, il le répète souvent (v. g. sermons 55, 56, 57, 58, 59, 70, 71, 77...), commente ordinairement l'évangile du jour, il serait facile de leur trouver un ordre meilleur, d'avoir beaucoup plus d'égards pour la chronologie, de distinguer ceux qui ont été prêchés en France. A part les sermons de circonstance, la plupart correspondent normalement

soit avec les dimanches de l'Avent, soit avec les dimanches et mercredis de Carême, soit avec les dimanches après Pâques, soit avec les dimanches après la Pentecôte. Ainsi le sermon indiqué pour le jour de la Transfiguration (6 août) a été en fait prêché le second dimanche de Carême; celui indiqué pour le jour des morts (2 novembre) a été prêché le dimanche de la Passion... Le style des sermons a été rajeuni dans l'édition de 1757 et dans celles qui ont suivi; l'éditeur de 1900, le P. Pierre Charrier, a repris heureusement le texte original, dont Patru admirait tant la langue.

2° *Réflexions chrétiennes*, Lyon, 1684. Plusieurs éditions. Signalons quelques sujets spirituels : « De la douceur de la vertu, des désirs du monde, de la fuite du monde,... des devoirs d'état... de la conscience, de la confession, de la fréquente communion, de la messe... de la vaine gloire, de l'humilité, des adversités,... de la foi,... de l'abandonnement de Dieu,... de la miséricorde de Dieu,... du paradis,... de la soumission à la volonté de Dieu... » Il serait intéressant de les étudier en les comparant avec les sermons.

3° *Retraite spirituelle*, Lyon, 1684. Ce sont, pour l'essentiel, les notes prises pendant la retraite de trente jours de sa troisième année de probation. Peu de livres ont eu un pareil succès et le méritent davantage. C'est l'œuvre capitale pour nous faire connaître l'âme du P. La Colombière. Aussi n'est-il pas surprenant qu'elle ait été publiée la première. Le libraire Anisson la dédiait à la duchesse d'Aumont (Françoise-Angélique de la Mothe-Houdancourt, 1651-1711), qui avait été dirigée par le P. La Colombière. On y ajouta les notes de la retraite, faite à Londres en 1677.

5° *Lettres spirituelles*, 2 vol., Lyon, 1715. Nous savons par une censure mise en tête de l'édition des *Sermons* de 1684, signée Vuillielmot et datée de Lyon, 14 février 1683, qu'un recueil de lettres avait déjà été, à cette date, soumis aux réviseurs. L'édition renferme 139 lettres. Nous en avons aujourd'hui 148. De multiples fragments de lettres à la Mère de Saumaise ont servi de témoignages dans le procès de canonisation de sainte Marguerite-Marie.

L'édition à laquelle nous nous référons est celle du P. Pierre Charrier, *Œuvres complètes....*, Grenoble, 1900-1901, 6 volumes. Nous citerons la *Retraite spirituelle* d'après la numérotation de l'édition des « Maîtres spirituels », Paris, Spes, 1929.

3. L'homme intérieur et le directeur. — La *Retraite spirituelle* témoigne d'une grande fidélité à suivre exactement la méthode des *Exercices de saint Ignace* et à se pénétrer de leur doctrine. Il n'y a point à parler, pour le Bienheureux, de doctrine propre : il suit celle qu'il a reçue. Ses directeurs spirituels à Paris furent deux disciples connus du P. Louis Lallemant, le P. Jacques de Machault, † 1676, et le P. Jacques Nouët, † 1680. L'instructeur du troisième an de Lyon utilisait, nous le savons, l'ouvrage du P. Le Gaudier (*Le « Journal des Retraites » du Vénérable Père de la Colombière et « 'Introductio ad Solidam Perfectionem » du* Père Le Gaudier, dans RAM, 1922, p. 48-51). Cultivé comme il l'était, le P. La Colombière avait beaucoup lu. Les mystiques ne lui étaient pas inconnus. Nous le voyons dès le début de sa *Retraite* manifester le désir de lire « sainte Thérèse et le *Chrétien intérieur* » (n° 1). Si les douceurs d'une oraison extraordinaire ne l'attirent pas (n° 52) et s'il leur préfère les vertus solides, il ne sera ni surpris ni déconcerté quand il se trouvera devant l'âme de sainte Marguerite-Marie.

La doctrine commune dans son ordre, le P. La Colombière l'a reçue avec sa nature qui était extrêmement riche, et il l'a pratiquée de toute son âme qui était singulièrement ardente. Signalons quelques aspects caractéristiques. Le trait le plus saillant est sans doute l'insistance qu'il apporte à l'accomplissement de la volonté de Dieu, à être tout à Dieu, à contenter Dieu : « ... il faut faire tout ce que Dieu me commande (*Retraite*,... n° 25); « A quelque prix que ce soit il faut que Dieu soit content » (n° 76); « La sainteté, dira-t-il à l'une de ses dirigées, c'est une attache inséparable à la volonté de Dieu » (*Lettre* 104 à une Ursuline). Et sans varier l'idée, il varie la formule : [Saint], « je veux le devenir, quoiqu'il m'en coûte » (*Retraite...*, n° 13). Il regardait comme une illusion de « se soustraire à la conduite de la Providence » (*Lettre 104*).

Si plus tard il recommande si vivement à ses dirigés la mortification et la lutte contre leurs défauts, c'est qu'il a exercé contre lui-même cette guerre de tous les instants. Il nous dit, dans la *Retraite*, contre quels ennemis il lui fallut combattre : « Ma passion dominante est le désir de la vaine gloire » (n° 38). Il y revient perpétuellement. Cf. n°s 4, 7, 11, 19, 36..; il s'accuse aussi de respect humain, de « chercher à plaire aux autres hommes » (n°s 7, 27, 48). Il nous dit enfin l'extrême sensibilité de son cœur et les combats qu'il prévoit s'il veut « vivre dans un parfait détachement d'affection au milieu du monde » (n° 8). Il parlait d'expérience quand il écrivait : « Je ne connais point de dévotion là où il n'y a point de mortification. Faites-vous une violence perpétuelle, surtout dans l'intérieur. Ne souffrez jamais que votre nature soit la maîtresse... » (*Lettre* 74 à Mlle de Lyonne).

C'est en travaillant sur lui même que le directeur s'était formé. Le plus beau titre de gloire du P. La Colombière, c'est d'avoir été, au moment peut-être le plus critique de la vie intérieure de sainte Marguerite-Marie, lorsque plusieurs directeurs avaient prononcé qu'elle était dans l'illusion, le guide à la fois prudent et hardi, qui, avec une sûreté de vue remarquable, discerna en elle sa mission divine à deux indices qui ne trompent pas : l'humilité et l'obéissance, rassura la sainte et convainquit sa supérieure, la Mère de Saumaise. Mais tout en indiquant à sa dirigée la nécessité qu'il y avait pour elle de s'abandonner à l'action divine, il eut bien soin de la maintenir dans l'humilité, dans la confiance, dans la générosité sans borne. Après la grande révélation de juin 1675, il sera lui-même, très discrètement mais très efficacement, le premier apôtre de la dévotion au Sacré-Cœur, telle que Notre-Seigneur venait de l'enseigner à la sainte visitandine.

Beaucoup des *Lettres spirituelles* sont des lettres de direction. Ecrites dans l'esprit de saint François de Sales, elles décèlent le même équilibre parfait d'une âme toute à Dieu, les mêmes dons de précision dans le jugement, de fermeté dans la décision, le même zèle pour la perfection de ses dirigées, qu'elles soient destinées au cloître comme Mlle de Lyonne, ou qu'elles doivent rester dans le monde comme Mlles de Bisefranc. Dans ces lettres il insiste sur les vertus qui lui étaient chères : la docilité à la grâce et la fidélité à Dieu, le parfait accomplissement de la volonté divine dans l'état où l'on se trouve, la mortification intérieure et l'humilité.

Principales biographies du Bienheureux Claude La Colombière : — par le P. Pierre-Xavier Pouplard. Lyon, 1875; — par le P. H. de Rochemure, Paris, 1889; — par le P. H. Seguin, Paris, 1891; — par le P. P. Charrier, Lyon-Paris, 1894; — par le P. F. Hattler, Freiburg-i.-B., 1903; — par le P. L. Perroy, Paris, 1923; — par le P. F. Baumann, Innsbruck, 1929. — par le P G. Gu tton, 1943 — Bienheureux Claude de la Colombière, *Notes spirituelles et Pages choisies*, éd. H. Monier-Vinard et A. Condamin, Paris, Spes, 1929. — *Messager du Cœur de Jésus*, Numéro spécial consacré au Bienheureux Claude de la Colombière, à l'occasion de sa béatification, juin 1929. — F. Baumann, S. J., *Aszese und Mystik des sel. P. Claudius de la Colombière*, S. J., ZAM, 1929, p. 263-272. — Sainte Marguerite-Marie, *Vie et Œuvres*, édition de Mgr Gauthey, Paris, 1915. (Voir la table au mot La Colombière). — A. Hamon, *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, t. III, Paray-le-Monial, Paris, 1927. — F. de Lanversin, *Le Bienheureux Claude de la Colombière*, dans VS., 1929, t. 21, p. 185-211, article reproduit dans *Au rythme des Exercices*, Paris, Spes, 1930, p. 79-110.

Henri Monier-Vinard.

CLAUS (Henri), abbé de Wiblingen, O. S. B., †1551. — Né à Weissenhorn, Henri Claus fait profession à l'abbaye de Wiblingen le 21 décembre 1497. Prieur (1526-1527), puis abbé (1527), il résigne de lui-même sa charge le 17 novembre 1550. Il meurt le 11 (ou le 16) août 1551. Le P. Célestin Mayr (1680-1745), dans son catalogue de la bibliothèque de Wiblingen qui se trouve actuellement à la bibliothèque de Stuttgart (Landesbibliotek), nous donne une longue liste des manuscrits d'Henri Claus, très estimés encore au XVIIIe siècle à Wiblingen, avec ceux du P. Barthélemy Stella (Stör) † 1562 et de Simon Geiger † 1545.

Ces ouvrages dont aucun n'a été imprimé sont : *Negligens pater (dialogus inter patrem spiritualem et filium). — Speculum propriae cognitionis, exercitium vespertinum ad Deum, sanctos patronos, commendatio devota ad sanctam Annam. — Dialogus inter patrem et filium ad religionem adspirantem. — Commentatio super caput regulae de quadragesimae observatione. — Hierapolis* (2 vol. terminés le 13 des calendes de septembre 1514). — *Epistolae selectissimae ad diversos. — Scripta poetica, oratoria, philosophica, theologica, ascetica.* Le catalogue de la bibliothèque de Wiblingen porte encore un grand nombre d'autres écrits de H. Claus qui ne nous ont pas été conservés.

M. Heichlinger, *Templum honoris s. Virorum... monachorum Wiblingensium vitae integritate...*, Augustae Vindelic., 1722. — T. Braig, *Geschichte von Wiblingen*, dans *Diozesan Archiv von Schwaben*, t. 9 (1901), p. 2.

Paul Volk.

CLAVENAU (Ignace), d'Admont, O. S. B., 1653-1701. — Né le 7 mars 1653 à Gratz, de Sigismond de Clavenau et de Sybille, baronne de Putterer, Claveneau fit ses études à Admont. Il y entra au noviciat le 15 août 1668 et prit le nom d'Ignace. Il étudie la philosophie et la théologie à Gratz; après son ordination, il est préfet des élèves, maître des novices, confesseur des religieuses à Göss; il mourut le 2 février 1701. C'était un homme de très grande érudition et de vie très sainte.

Après sa mort parut son *Ascesis posthuma*, Salisburgi, 1720. L'ouvrage est divisé en deux parties et comprend :

1re partie. *Vita sanctissimi Patris et Legislatoris nostri Benedicti moraliter exposita. — Elucidarius in Regulam... — Elucidatio formulae professionis. — Tractatus de obligatione religiosorum tendendi ad perfectionem.*

2e partie. *De sacrificio missae. — De doctrina christiana. — Instructio pro humilitate consequenda. — Fasciculus documentorum spiritualium tironi religioso apprime utilium et necessariorum. — De regendo homine exteriore. — Excitatio ad singularem et continuam devotionem erga Christum et Beatam Virginem Mariam. — Tractatus de triplici modo orandi mentaliter. — Considerationes practicae exercitantibus seque in spiritu recolligentibus accommodatae* (pour la récollection mensuelle). — *Actus anagogici ad conservandam cum Deo inviolabilem unionem apti. — Ars rhetorica.* On le voit, c'est un manuel excellent pour la formation des novices.

Ziegelbauer-Legipont, *Historia rei litterariae O. S. B.* t. 1, p. 125; t. 4, p. 148. — Il y a une biographie en tête de l'*Ascesis posthuma*. — P. Agricola, *Biblioteca ecclesiastica*, Hannoverae, 1780, t. 2, n° 2.

Paul Volk.

CLÉMENCE. — 1. *La vertu de clémence.* — 2. *Etats d'âme favorables ou contraires à la clémence.* — 3. *La clémence divine.*

1. — La vertu de clémence. — La vertu de clémence doit être rangée parmi les vertus annexes de la tempérance (S. Thomas, 2a 2ae, q. 157). La tempérance refoule et freine les impétueuses passions du concupiscible. La clémence est une manière de tempérance : c'est une modération dans l'application d'une punition. Mais c'est une modération à bon escient, justifiée en raison et qui tempère une excessive sévérité, laquelle, si elle s'exagérait elle-même, deviendrait de la cruauté.

Il importe de dégager le fondement raisonnable de la clémence; car, si elle est vertu, son intention et son exercice doivent être motivés par une parfaite rectitude (*ibid.*, a. 2). La clémence, disions-nous, modère une *excessive* sévérité; car, de soi, la clémence ne s'oppose pas à une juste sévérité. La sévérité est juste, elle est vertu, lorsqu'elle est l'expression de la raison commandant la mise en application d'une sanction : elle veut appliquer la pénalité inscrite dans la loi, dont elle exige le respect; par là, elle se montre dévouée au service du bien commun. C'est pourquoi elle est impliquée dans la vertu de justice légale, dont l'objectif est d'assurer le bien commun par des sanctions infligées aux délinquants qui désobéissent aux lois. La clémence tend à mitiger, dans certains cas, la punition, mais non pas à la lever purement et simplement, ce qui serait de la faiblesse et finalement de l'injustice. Puisqu'elle est vertu, l'adoucissement qu'elle apporte à la peine doit être justifiée en raison. Mais alors, son justificatif n'est pas dans l'exacte référence aux sanctions pénales promulguées par la loi, mais dans le discernement du cas particulier contre lequel le châtiment va sévir. Pour des motifs, justifiés objectivement et pris aux circonstances particulières qui entourent le délit et l'homme qui en est coupable, on juge que le châtiment, tel que la loi le décrète abstraitement, serait excessif; et l'on estime raisonnable de l'adoucir (propter aliqua particularia considerata, clementia diminuit poenas, quasi decernens hominem non esse magis puniendum, *ibid.* a. 2, ad. 2). Il s'agit, répétons-le, d'une estimation objective et non pas subjectivement

partiale ou irréfléchie : ce sont des circonstances réelles et qualifiées qui réclament l'atténuation de la punition ; et il faut qu'il en soit ainsi pour que l'estimation la jugeant opportune soit droite et vertueuse (clementia diminutiva est poenarum secundum rationem rectam, quando scilicet oportet et in quibus oportet, *ibid.*, ad 1).

La clémence ne s'oppose donc pas à la sévérité ; elle ne détruit pas l'autorité en énervant l'obligation de la loi et en supprimant les sanctions. Elle est une sévérité qui s'adoucit et se tempère, selon les exigences du cas: elle maintient la punition en l'adaptant avec à-propos, pour le meilleur bien de l'autorité. du coupable, et pour un meilleur résultat de la punition elle-même. Saisissons bien que la clémence, par elle-même, n'est pas faite pour abolir la peine, mais seulement pour en atténuer la rigueur, si les circonstances du délit ou du délinquant le réclament. La clémence, dit saint Thomas, est à la sévérité ce que l'épikie est à la justice légale. L'épikie interprète l'intention du législateur sans se tenir à la lettre de la loi ; elle prononce d'une exception à cette loi, comme le législateur en prononcerait lui-même s' ilconnaissait les motifs d'exception ; elle est donc au service de la justice légale. La clémence n'interprète pas la loi ni même la sanction qu'elle porte ; mais elle mitige cette sanction, en jugeant, d'après les circonstances prises au délit ou au délinquant, qu'il faut, raisonnablement, la mitiger (*ibid.*, a. 3, ad 1).

Ces vues théoriques ne doivent pas nous abuser sur l'extrême importance de la vertu de clémence dans les rapports des supérieurs à l'endroit de leurs inférieurs, des chefs à l'endroit de leurs sujets. Nous n'avons pas à traiter ici de l'obligation de la sanction, de la part de ceux qui ont droit de régir et de commander, vis-à-vis de ceux qui ont le devoir de se soumettre et d'obéir : celui qui a commis une faute, en causant du désordre, doit s'attendre à recevoir, de celui qui préside à l'ordre, une juste punition. Dieu punit, l'État punit, les supérieurs et les parents punissent et doivent punir. Infliger correction à celui qui enfreint la loi ou la règle est une obligation chez ceux qui doivent assurer l'ordre, user du commandement, maintenir l'intégrité du groupe social. Laisser passer le délit sans le punir est un désordre blâmable, indigne d'un chef, comme le serait, pour celui-ci, l'excessive sévérité qui, ne voulant pas tenir compte de circonstances atténuantes, profiterait de toute faute pour exercer sa cruauté. Tout en servant la justice, il faut punir à propos et comme il convient. Ce juste milieu n'est pas toujours facile à tenir. Certains caractères y sont revêches. Il y a des gens sévères, intraitables, qui brandissent continuellement les sanctions en invoquant la loi, sans considération des exceptions et des atténuations, gens raides et absolus, accrochés aux principes les plus austères, toujours tutioristes en matière de pénalité. Il y en a d'autres, plus avisés, plus souples aux circonstances réelles et qui savent discerner la vraie proportion d'une punition pour qu'elle soit juste et adaptée à l'amendement du coupable. Aux yeux des rigoristes rigides, ces hommes cléments paraîtront peut-être faibles : ils ne seront que raisonnables, c'est-à-dire vertueux.

2. — États d'âme favorables ou contraires à la clémence. — S. Thomas se montre perspicace psychologue lorsqu'il indique les dispositions habituelles qui favorisent l'exercice de la vertu de clémence ou le rendent difficile. Par exemple, il nous dit que la vertu de mansuétude favorise la clémence. Ces deux vertus sont distinctes, mais elles vont souvent ensemble. Elles sont distinctes : la mansuétude est l'absence de colère intempestive; la clémence consiste à modérer avec opportunité le châtiment. Mais elles vont souvent ensemble : le jugement qui motive la clémence n'est point compatible avec l'effervescence de la colère. Celle-ci, quand elle éclate, supprime la maîtrise de soi, trouble le jugement, le rend partial et, par là même, dispose à un excès de sévérité qui peut, parfois, dégénérer en cruauté. Il est recommandable aux chefs, aux supérieurs, de savoir se posséder et d'être maîtres de leur sensibilité et de leurs nerfs, non seulement en toute occurrence, mais spécialement lorsqu'ils doivent sévir et corriger. Tout emportement de sensibilité irascible et vindicative est interdit au magistrat quand il rend la justice, au chef quand il est obligé de punir; à plus forte raison quand il y a obligation, pour l'un comme pour l'autre, d'user de clémence en mitigeant la punition. Les violents et les coléreux ne sont pas indiqués pour devenir supérieurs. Il faut en dire autant des gens bouillants et emballés, peu aptes à la réflexion paisible, à la considération impartiale des faits et des circonstances, étroits et entêtés, contredisants et inaccoutumés à la sympathie bienveillante : s'ils parviennent à la supériorité, ils seront ordinairement portés à manier les sanctions de façon unilatérale avec une extrême rigueur, sans clémence opportune. L'amour, s'il ne se surveillait, serait enclin à une clémence sans rime ni raison et qui ne serait plus vertu. En revanche, la haine pousse à intensifier la rigueur du châtiment. En résumé, les caractères qui sont maîtres d'eux-mêmes, par tempérament et par vertu, les esprits judicieux qui ne se laissent pas guider par leur sensibilité, les tempérés, les doux, les forts qui sont avisés et calmes, sont les mieux préparés à l'exercice vertueux et délicat de la clémence. Cette dernière vertu, on le voit, suppose un profond assagissement moral : elle est l'expression d'une formation vertueuse bien équilibrée. Elle est exigée chez ceux qui gouvernent; mais elle convient à tous. Dans la conscience surnaturelle, elle s'inspire de la charité pour Dieu et elle dispose à l'exercice de cette vertu excellente entre toutes : la charité fraternelle (*ibid.*, q. 157, a. 1, ad 2; a. 3, ad 1, 2 et 3; a. 4, a l 1).

3. — La clémence divine. — Notre Dieu est un « Dieu de clémence ». L'humanité pécheresse est aux prises avec la justice divine. L'économie de la Rédemption, de la justification et de la réparation du péché relèvent non seulement de la miséricorde de Dieu, mais aussi de sa clémence. Le péché est un désordre que Dieu, principe de l'ordre, ne peut pas, dans sa justice, manquer de punir, même quand sa miséricorde consent à oublier l'offense et permet l'effacement de la culpabilité. La peine temporelle du péché mortel pardonné ou du péché véniel reste, pour son intensité et sa durée, soumise à l'appréciation de la clémence divine. Et aucune clémence ne sait, mieux que celle-la, mitiger la peine, selon le degré de responsabilité et selon la pénitence effective du pécheur. Le dogme du Purgatoire, en particulier, tient sa convenance de l'infinie clémence de Dieu.

Voir les commentateurs, de saint Thomas l. c. et les moralistes. — Sénèque, *De clementia.* — J. de Miechoff, *Conférences sur les litanies de la Très Sainte Vierge,* 280-282e conférence, Virgo Clemens, tr. Rieard, Paris, 1870, t. 4, p. 230-256. — J .B. Bossuet, *Sermon sur la justice,* 18 avril 1666, 3e point (dans J. Lebarcq, 2e éd. Paris, 1892, t. 5, p. 186-183. — PL. 220-659. Index de virtutibus. — L. Desbrus, art. *Clémence,* DTC.

Henry-Dominique NOBLE, O. P.

1. — CLÉMENT (ANNE-MARGUERITE). — Née à Cléron en Franche-Comté, le 7 mai 1593, de Jean Clément et de Marguerite Bellin, Anne-Marguerite Clément fit preuve dès son enfance d'une ardente piété et fonda une petite association analogue à celle que formera plus tard Marguerite du Saint-Sacrement pour répandre la dévotion à l'Enfant-Jésus. Après une tentative d'entrée au Carmel, Anne-Marguerite fut attirée, ainsi que sa sœur Gabrielle, par la renommée de la Visitation naissante. Admise à Annecy, elle fut accueillie par saint François de Sales et fit profession, entre ses mains, le 13 août 1618. Touchée un jour par un sermon du saint fondateur (31 octobre 1619), elle résolut de n'appartenir qu'à Dieu seul, à l'exclusion de toute créature et ce fut le début d'une vie de profonde union à Dieu. La Mère de Chantal la dirigea vers la Visitation d'Orléans où sa piété et ses grâces d'oraison la firent comparer à Ste Catherine de Gênes et à Ste Thérèse. En 1628, elle fut choisie pour fonder un nouveau monastère à Montargis, où elle séjourna jusqu'en 1635. Puis, pour un but semblable, elle fut envoyée à Melun, et y demeura jusqu'à sa mort (3 janvier 1661).

Dirigée dans les voies mystiques par dom Justin Galice, barnabite; appréciée au plus haut point par Ste Jeanne de Chantal, Mgr de Bellegarde, archevêque de Sens, les pères de Condren et de Suffren (*Œuvres de Ste J.-F. Frémyot de Chantal,* t. 8, p. 12), Anne-Marguerite Clément représente éminemment la tradition mystique salésienne en ce qui regarde l'oraison de simple regard et l'union à Dieu. Pour elle Dieu était tout à la fois : 1° un *Pasteur* qui la gouvernait; 2° un *Roi,* qui voulait avoir un total empire sur elle; 3° un *Epoux* très cher, mais jaloux; 4° un *Médecin* qui guérissait ses blessures; 5° un *Maître,* qui lui enseignait les vérités divines; 6° un *Législateur* qui imprimait de son doigt son nom et ses lois dans son cœur; 7° un *Conseil et un Guide* la faisant marcher dans les voies de la justice et de l'équité; 8° un *Pilote* pour la faire arriver heureusement au port; 9° la *Nourriture* et le pain de vie qui devait la fortifier et la faire avancer à grands pas vers sa patrie. (J. Galice, *Vie de la V. M. Anne-Marguerite Clément,* p. 80-81.)

Deux tendances particulières caractérisent la « voie » de la Mère Clément : 1° l'importance attachée à la réception du sacrement de Pénitence et au recueillement de la nuit. C'est surtout au saint tribunal et durant le silence nocturne que les lumières divines illuminent son âme; 2° la dévotion à Jésus, enfant et crucifié. Des lettres composant le nom du Sauveur « *Jesus Christus Nazarenus* », elle aimait à tirer des leçons dans lesquelles elle résumait tout ce que le Christ était pour elle et tout ce qu'elle devait être pour Lui (Voir J. Galice : *op. cit.,* p. 85 et ss.) Ses œuvres se bornent à des notes d'oraison et à sa correspondance intime avec dom Galice et sainte Jeanne de Chantal.

J. Galice, *Ideam divinæ benignitatis in serva sua Anna-Marguarita Clemente,* 1667; *La vie de la Vénérable Mère Anne-Marguerite Clément, première supérieure du Monastère de la Visitation Sainte-Marie de Melun,* Paris, J.-B. Coignard, 1685. — *Année sainte des religieuses de la Visitation Sainte-Marie,* Annecy, Charles Burdet, 1867 t. 1, p. 40. — *Œuvres de sainte Jeanne-Françoise Frémyot de Chantal.* Paris, Plon, 1874-1879, t. 6-8. — A. Saudreau, *Les tendresses du Seigneur pour une âme fidèle ou Vie de la Mère Anne-Marguerite Clément.* Paris-Angers, 1 16. — H. Bremond, *Hist. littér. du sentiment religieux,* t. 6, p. 394-3 6, — J. de Gallifet, *L'excellence de la dévotion au Cœur adorable de Jésus-Christ,* addition au 2e livre, art. 1, Lyon, 1743, p. 151-160.

† Raoul HEURTEVENT.

2. — CLÉMENT (DENYS-XAVIER), 1706-1771. — D.-X. Clément naquit à Dijon le 6 octobre 1706. Entré dans les ordres, docteur en théologie, il fut appelé à prêcher à la cour, où il devint en même temps confesseur de Mesdames, tantes du roi Louis XV, puis aumônier de Stanislas. Après la mort de ce prince, l'abbé Clément obtint comme retraite le décanat de l'église collégiale de Ligny, et mourut en 1771.

Il a laissé un grand nombre de sermons, panégyriques et oraisons funèbres, dans lesquels il a peu sacrifié au goût du siècle, mais où son style est diffus et négligé. L'ensemble de son *Œuvre oratoire* a été publié à Paris, en 1746, 1 vol. in-8°; en 1770-1779, en 9 vol. in-12, comprenant sermons pour l'Avent, le Carême, sur les mystères, et trois volumes de panégyriques. Plusieurs de ces discours sont publiés à part : *Discours sur la politique,* 1746, in-12; *Sermon sur la dévotion à la Très Sainte Vierge,* Nancy, 1749, 29 p., petit in-4°; *Sermon pour la fête séculaire de l'établissement de l'institut de l'adoration du Très-Saint-Sacrement,* Paris, 1755, II-58 p., in-16; *Panégyrique du Bienheureux Pierre Fourier,* Nancy, 1752, 56 p., in-12; *Oraison funèbre de Catherine Opalinska,* Paris, 1747; *Oraison funèbre de Stanislas Ier, roi de Pologne, grand-duc de Lithuanie, duc de Lorraine et de Bar,* Paris, 1766, 49 p. in-4°; *Oraison funèbre de Louis, dauphin de France,* Paris, 1766, in-4°.

En plus de ses sermons, l'abbé Clément a donné de nombreux ouvrages de piété, édifiants et solides, dont plusieurs furent souvent réédités. Ses *Exercices de l'âme pour se disposer aux sacrements de pénitence et d'eucharistie,* Paris, 1751, nouv. éd., 1758, XII-414 p. in-12, comprennent trois parties : 1° Dispositions avant que d'approcher, en approchant et après avoir approché du sacrement de pénitence. 2° Dispositions éloignées à la communion. 3° Dispositions prochaines avant que de recevoir, en recevant et après avoir reçu la très sainte Eucharistie. Il s'efforce de garder un juste milieu entre le rigorisme janséniste et une trop grande indulgence. « Il faut se mettre promptement en état de communier dignement et souvent », p. 139. Se mettre en état, c'est-à-dire avoir des dispositions particulières : il ne suffit pas de s'être approché du sacrement de pénitence et d'être en état de grâce, p. 143 sq.; d'autre part, la perfection n'est pas requise, p. 146; mais il faut être disposé à la perfection, commencer à pratiquer les vertus chrétiennes dont l'héroïsme fait la perfection, p. 149 sq. Et le progrès fait dans la vertu doit déterminer la fréquence des communions, p. 153 sq. Le fidèle doit se laisser conduire par un directeur « éclairé, sage, éloigné de tout préjugé d'opinions, attaché à la seule vérité catholique et à l'Eglise romaine qui l'enseigne », p. 133.

Dans *Instruction sur le Saint Sacrifice de la Messe, avec exercices pour le bien entendre,* Paris, 1763, VIII-383 p., in-12, il donne successivement la nature du sacrifice de la messe, l'explication des cérémonies, l'exposé des différentes parties, l'obligation et la manière d'y assister. Ses principes de direction spirituelle et d'ascèse se trouvent encore dans *La journée du chrétien sanctifiée par la prière et la méditation,* Paris, 1768, in-18 (souvent rééditée); *Heures et prières pour remplir saintement les principaux devoirs du christianisme,* Paris, 1756, in-12: *Maximes pour se conduire chrétiennement dans le monde,* 1re édit., Paris, 1749; 2e édit., revue et augmentée de l'éloge historique de feu Mme Henriette de France, Paris, 1753, VIII-400 p., in-12; *Avis à une personne engagée dans le monde, ouvrage ascétique dans lequel on trouve des règles certaines pour assurer une conscience scrupuleuse et une direction exacte pour conduire à la plus haute perfection au milieu du monde. A Madame la marquise de L...,* Paris, 1759, VIII-224 p., in-12; *Entretiens de l'âme avec Dieu, tirés des paroles de saint Augustin dans ses Méditations, ses Soliloques et son Manuel,* s. l., 1745, XII-408 p. in-8°, et Nancy, 1756; *Elévations de l'âme à Dieu ou prières tirées de la Sainte Ecriture pour toutes les différentes situations où l'on peut se trouver pendant la vie,* Paris, 1755, X-384 p. in-8°. Il faut encore signaler *Pratiques de dévotion en l'honneur de saint Jean Népomucène, chanoine et martyr,* Paris, 1744, XII-235 p. in-12; *Méditations sur la Passion de Notre Seigneur Jésus-Christ,* Paris, 1762-1763, 304 et VIII-399 p., 2 vol. in-12; *La douleur calmée ou le soulagement offert à ceux qui souffrent,* Paris, in-18; une édition du *Bréviaire* de Paris, en français avec supplément, Paris, 1767, in-12; *Exercices spirituels de saint Ignace,* traduits en français, Paris, 1762 (très souvent réimprimé).

Feller, *Dictionnaire historique,* t. II, Paris, 1838, p. 286. — Michaud, *Biographie universelle,* 2e éd., t. 7, Paris, 1880, p. 4 5 sq. — Hurter, *Nomenclator literarius,* 3e édit., t. 5, col. 255.

Léon MARCHAL.

3. — CLÉMENT (HIPPOLYTE), Rédemptoriste. — Né à Iseghem (Belgique), le 12 juin 1854, le P. Clément fut maître des novices des frères lais pendant 25 ans, et mourut à Beauplateau, le 18 février 1917. Ses principales publications sont : *Ecole de la perfection religieuse* (Roulers, 1907) et *La charité ou la pratique de l'amour envers Jésus-Christ* (ibid., 1912). Le premier de ces ouvrages a été adopté comme manuel de noviciat dans plusieurs congrégations religieuses. Il eut une 2e édition en 1909, une 3e (adaptée au nouveau droit canonique, par C. Técheur, en 1930; il a été traduit en flamand en 1931. Idées fondamentales : La perfection religieuse consiste dans l'habitude de la charité ou la grâce sanctifiante — jointe à la volonté efficace de la développer — spécialement par la réalisation des vœux de religion. Ses conditions sont : le désir généreux de l'atteindre, l'horreur de toute faute volontaire, la direction. Ses moyens principaux : prière, recueillement, exercices de la vie religieuse. Ses degrés : les trois voies classiques. Le P. Clément, tout en puisant surtout chez saint Alphonse, saint François de Sales, sainte Thérèse, cite abondamment d'autres maîtres : la richesse et le choix judicieux des textes, maximes et sentences d'ascètes et de saints constituent le caractère spécial de son travail.

M. de Meulemester, *Bibliographie générale des Écrivains Rédemptoristes,* Louvain, 1935, t. 2, p. 69.

Maurice DE MEULEMEESTER, C. SS. R.

4. — CLÉMENT (JEAN-FRANÇOIS), 1823-1893, chanoine prémontré de l'abbaye de Berne (Hollande). — Le P. Clément est l'auteur du livre *Semita christianæ perfectionis,* 340 pp. Oosterhout, 1893. Dans cet ouvrage posthume, il expose en un langage clair et simple et d'après une doctrine sûre, qu'il a puisée dans les écrits des divers maîtres de la vie spirituelle, les grandes lignes de la perfection chrétienne : la notion de la perfection, les dispositions requises, les obstacles et les moyens. Il parle ensuite des vœux et des obligations attachées au ministère des âmes.

Le *Prologus* de *Semita christianæ perfectionis,* écrit par G. v(an) d(en) E(lzen), est une notice détaillée de la vie et de l'œuvre de l'auteur. — L. Goovaerts, *Ecrivains, artistes et savants de l'ordre de Prémontré,* t. 1, Bruxelles, 1899, p. 124 et t. 3, Bruxelles, 1909, p. 33 et sv.

Joseph VAN LEE, O. PRAEM.

1. — CLÉMENT D'ALEXANDRIE. — I. *Vie de Clément. Ses maîtres. Son autorité.* — II. *Le caractère et les sources de la doctrine morale de Clément.* — III. *La perfection chrétienne et la contemplation.*

I. — VIE DE CLÉMENT. SES MAITRES. SON AUTORITÉ

Clément est né vers 150, probablement à Athènes, et dans le paganisme; sa conversion semble avoir été le terme d'une longue recherche de Dieu; devenu chrétien, il poursuivit son enquête religieuse auprès des « personnages bienheureux et dignes de mémoire qu'il a eu le bonheur d'entendre » en Grèce, en Grande Grèce, en Palestine, en Egypte (*Strom.*, I, 1, 11; PG., 8, 697-700; cité partiellement par Eusèbe, *Hist. Eccl.*, V, XI, 3-5). Parmi ces maîtres, le seul que nous puissions distinguer avec certitude est Pantène, et celui-là encore est bien mal connu; ce n'est qu'à travers Clément que nous pouvons, sinon connaître sa doctrine, du moins constater l'influence qu'il a exercée sur son disciple et le souvenir reconnaissant qu'il lui a laissé. Après une quinzaine d'années d'enseignement à Alexandrie, Clément, chassé par la persécution de Sévère en 202, se retira en Cappadoce, près de l'évêque Alexandre qui avait été son disciple; vers 215, Alexandre devenu évêque de Jérusalem, écrit à Origène et lui parle de Clément comme d'un mort.

Ces quelques données nous permettent d'entrevoir déjà quelques traits d'une doctrine que l'analyse des écrits de Clément nous permettra de mieux saisir. Clément ne nous apparaît pas, comme saint Irénée ou saint Polycarpe, tout pénétré d'un christianisme reçu dès l'enfance; il se range parmi les convertis, saint Justin, Tertullien, saint Cyprien. Il connaît le monde païen où il est né et où il a été élevé; il en a compris les erreurs, mais aussi ressenti les aspirations religieuses; et nul parmi les convertis ne garde à l'hellénisme un souvenir si plein d'égards, disons mieux, si filial : il aime à proclamer la transcendance de la vérité chrétienne. « Elle se distingue de la vérité hellénique par la grandeur de la connaissance, par

la force de la démonstration, par la puissance divine, par d'autres attributs semblables; « car, nous, nous sommes enseignés de Dieu; le Fils de Dieu nous a appris des Ecritures vraiment sacrées; et c'est pour cela que les autres maitres ne peuvent pas ébranler les âmes de la même façon » (*Strom.*, I, 20, 98., PG; 8, 816). Mais, tout en reconnaissant à la doctrine chrétienne ces privilèges, Clément tient à revendiquer pour la philosophie un rôle, secondaire sans doute et préparatoire, mais bienfaisant et providentiellement voulu par Dieu (*Strom.*, I, 20, 97-100; PG., 8, 816-817).

Ajoutons que dans l'exposé de la pensée hellénique ou de la doctrine chrétienne, Clément aime à se référer à ses devanciers, à transmettre la tradition; parfois il pourra se méprendre sur l'origine ou la valeur de ce qu'il croit une tradition; mais il faut reconnaître que ce souci de fidélité donne à son œuvre une grande richesse; ce qu'on entend dans ses livres, ce n'est pas une voix isolée; c'est l'écho des voix païennes et chrétiennes qui ont ému le vieux maître et qu'il transmet à ses disciples.

La doctrine ascétique et mystique de Clément ne peut prétendre à l'autorité qu'assurèrent à leur enseignement les grands maîtres chrétiens que sont les apôtres, avant tout saint Paul et saint Jean. Elle ne nous offre même pas la garantie que donne à la doctrine d'Irénée la fermeté d'une pensée toute pénétrée et commandée par la tradition de l'Église. On aime chez Clément la large sympathie qui suit pieusement dans toute la littérature et la vie des hommes les traces de Dieu; on est charmé par l'éclat de son imagination; on est ému par la chaleur de son enthousiasme; mais, si l'on poursuit la lecture, on reconnait vite dans ces livres, qui restent si sympathiques, plus d'éclat que de profondeur, plus d'enthousiasme que de fermeté. Et puis l'on ne peut oublier la réserve de l'Eglise : Clément VIII, à la requête de Baronius, a refusé l'insertion de Clément d'Alexandrie dans le martyrologe; Benoit XIV a justifié cette exclusion dans sa lettre du 1er juillet 1748 au roi de Portugal; il en donne trois raisons : on ne peut prouver l'héroïcité des vertus; on ne voit pas de culte public; la doctrine est, sinon erronée, du moins suspecte en plusieurs points.

Sous le bénéfice de ces réserves, il faut reconnaitre que l'étude de la doctrine spirituelle de Clément est pour l'historien d'un haut intérêt : on y trouve le premier essai d'une interprétation théorique de l'enseignement ascétique et mystique; dans cet effort Clément utilise la philosophie hellénique, parfois même la gnose, il cherche à dégager de toutes ces doctrines l'âme de vérité qu'elles contiennent et à leur imprimer une orientation chrétienne; cet effort sans doute n'a pas été toujours efficace; mais, dans l'ensemble, il n'est pas resté stérile.

II. — LE CARACTÈRE ET LES SOURCES DE LA DOCTRINE MORALE DE CLÉMENT.

La doctrine que Clément nous a laissée est surtout le fruit de son enseignement au Didascalée; elle a surtout pour objet la morale chrétienne, la préparation que doivent y apporter les néophytes, la formation ascétique qu'elle développe en eux, les fruits spirituels qu'elle porte. Ces trois étapes de l'enseignement sont marquées par les trois principaux livres de Clément : le *Protreptique*, le *Pédagogue*, les *Stromates*. Dans tous ces livres, et surtout dans les *Stromates*, la recherche théologique est ardemment et fidèlement poursuivie; mais elle tend surtout à la formation du chrétien; par ses livres Clément ne vise pas à satisfaire une vaine curiosité, moins encore à faire parade de science, mais à étendre et à perpétuer l'action éducatrice du Didascalée; si on le compare aux apologistes qui l'ont précédé, en particulier à saint Justin, on remarque chez lui un souci plus grand de la formation morale; il est avant tout un éducateur.

Dix ou vingt ans avant lui, Celse, attaquant les chrétiens, les représente comme « des cardeurs de laine, des cordonniers, des foulons, tout ce qu'il y a de plus ignorant et de plus grossier » (apud Orig., *Contra Celsum*, III, 55); tel n'est pas l'auditoire auquel s'adresse Clément : les Alexandrins qu'il veut convertir, puis former au christianisme, appartiennent à une société cultivée et élégante; on le voit par les portraits qu'il en trace et les conseils qu'il leur donne : « des femmes en grande toilette, chaussées de souliers à hauts talons, parées comme des châsses de perles et de pierres précieuses; des hommes rasés et parfumés; des jeunes désœuvrés, des philosophes et des rhéteurs, toujours prêts à citer la maxime d'un sage ou le vers proverbial d'un poète » (Bardy, *Clément d'Alexandrie*, p. 15). Au cours du règne de Commode, la persécution s'est apaisée; de ce monde brillant et frivole qui l'avait tant méprisée, l'Eglise voit venir à elle bien des recrues inattendues; elle ne les repousse pas, mais elle les veut former; ce sont, comme le dit volontiers Clément, de jeunes poulains que nul n'a jamais dressés et auxquels il faut une formation sans brutalité, mais sans faiblesse.

Le seul maitre qui puisse les former, c'est le Christ; c'est là l'affirmation décisive que Clément ne se lasse pas de répéter; il l'expose longuement dès le seuil du *Protreptique* (I, 5, 3-10, 3; PG., 8, 60-68). Il la reprend souvent dans toutes les parties de son œuvre : par exemple, *Protrept.*, 10, 95; PG., 8, 209. — *Ib.*, 106; PG., 224. — *Ib.*, 110; PG., 228. — *Ib.*, 11, 111-113; PG., 229-233. — *Pédag.*, I, 3-4, 7-11; PG., 257-261. — 7, 53-61; PG., 312-324. — I, 9, 83-86; PG., 349-353. — III, 12, 84-101; PG., 664-681. — *Strom.*, I, 20, 97-100; PG., 813-817. — II, 6, 26; PG., 961. — II, 22, 136; PG., 1085. — V. 5, 29; PG., 9, 52. —VI, 7, 58; PG., 280. — VII, 2, 9-11; PG., 412-416.

Ce magistère souverain et unique du Verbe de Dieu, c'est vraiment le principe premier de toute la morale de Clément, et c'est ce qui lui donne son caractère profondément chrétien. Ce qui apparaît le plus souvent dans ces textes, c'est l'illumination de l'âme par le Verbe divin; le Christ vivant et enseignant sur terre est fréquemment rappelé, rarement décrit; on trouve cependant dans le dernier chapitre du *Pédagogue*, cité ci-dessus (III, 12, 84-101), un ample recueil de sentences et de préceptes du Seigneur, encadré dans un exposé de l'enseignement moral des Écritures; plus loin, dans les *Stromates* (II, 22, 136), on retrouve le précepte de saint Paul : « Soyez mes imitateurs, comme je le suis du Christ. » Il faut reconnaitre toutefois que des traits de ce genre sont moins fréquents chez Clément que chez ses devanciers : dans la *Didaché* (ch. 2), la morale chrétienne est exposée d'après le Sermon sur la montagne; il en va de même chez saint Justin (*Ie Apol.*, ch. 15-16); dans les livres de Clément, le détail des préceptes et des défenses est souvent plus inspiré par l'éthique stoïcienne. Faut-il dire que ce magistère divin, qui lui est si cher, a

imparfaitement pénétré sa pensée? Je ne le crois pas; on lui sera plus équitable en expliquant ce caractère de ses livres par l'auditoire auquel ils s'adressent et par le but qu'ils visent.

Les livres de Clément ne sont pas que la rédaction, assez hâtive, d'un cours de conférences données à l'auditoire mondain, élégant, frivole que nous avons déjà décrit; très ignorants du christianisme, les auditeurs de Clément sont, au contraire, nourris de souvenirs classiques : Platon, Chrysippe, Musonius leur sont familiers et chers; en les leur rappelant, Clément les amène, sans les étonner, à une simplicité assez voisine de celle de l'Évangile. On est surpris de trouver chez lui des traits qui se rencontrent, vers la même date, chez Tertullien; les deux moralistes s'opposent entièrement l'un à l'autre par leurs tendances profondes; ils se rencontrent par leurs souvenirs littéraires. Ainsi la condamnation du luxe au nom de la nature, avec les applications qui en sont faites, par exemple la condamnation des laines teintes, vient chez Tertullien comme chez Clément de la morale stoïcienne et particulièrement de Musonius (Cf. *Histoire de l'Église de la fin du IIe siècle à la paix constantinienne* par J. Lebreton et J. Zeiller, Paris, 1935, p. 182). Si après le *Pédagogue* ou les *Stromates,* on passe à l'homélie sur le *Salut des riches,* on se sent transporté dans un autre monde : les souvenirs de l'Evangile remplacent les réminiscences stoïciennes.

Ces remarques nous empêcheront de voir en Clément un païen mal converti; elles nous font comprendre pourquoi l'ascèse de Clément nous apparaît si limitée; mais elles n'en effacent pas les limites : la vie humaine ne nous est pas ici habituellement présentée, comme chez saint Paul, entièrement saisie par le Christ; elle se développe selon les règles d'une prudence humaine avisée, discrète, attentive à éviter tout ridicule, toute prétention, tout excès; les lecteurs français trouveront dans le livre de M. Bardy, *Clément d'Alexandrie,* Paris, 1926, de nombreux fragments bien choisis et bien traduits; dans la seconde partie de l'ouvrage (p. 142-245), la vie chrétienne est finement retracée; on trouve beaucoup de conseils judicieux sur le vêtement, les repas, les occupations quotidiennes, la richesse et la pauvreté; beaucoup de ces conseils ou de ces recettes sont empruntés aux moralistes stoïciens ou platoniciens; il n'importe, ils sont choisis et incorporés par Clément à une doctrine morale qui est bien la sienne, et qui fera de ceux qui la pratiqueront des hommes bons et sages, préparés par cet humanisme à une vocation plus haute. Si l'on compare ces enseignements non seulement à ceux de saint Paul, mais à ceux que nous ont laissés les vieux apologistes, par exemple Aristide ou l'auteur de la lettre à Diognète, on sent vivement la distance entre la propédeutique de Clément et la description de la vie chrétienne : elle apparaît chez ces vieux maîtres plus profondément pénétrée par la foi, plus unie au Christ, et aussi plus sociale. Aristide nous montre, par exemple, les chrétiens apprenant qu'un des leurs est dans le besoin; ils s'imposent deux ou trois jours de jeûne, afin de lui envoyer la nourriture dont ils se privent. « S'il meurt parmi eux un homme pieux, ils se réjouissent..., ils prient pour lui, ils l'accompagnent comme s'il partait en voyage; et s'il naît un enfant à quelqu'un d'entre eux, ils rendent grâces à Dieu; et si le bébé meurt, ils rendent grâces encore davantage, parce qu'il est parti sans pécher. » Cette vie sociale des chrétiens, on la verra aussi dans les homélies d'Origène; elle n'apparaît pas dans les livres de Clément; la vie collective de l'Église en est absente; la vie de famille elle-même est à peine entrevue.

Dans son livre plein de sympathie pour Clément, Tollinton a esquissé quelques scènes de famille; elles sont très vivantes, mais ce n'est pas Clément lui-même qui les a tracées, c'est son historien; il compose ces petits tableaux en groupant des sujets que Clément représente isolés; ainsi nous lisons dans le *Pédagogue* (II, 9, 81, 5; PG., 8, 496) : « Pendant la nuit il faut travailler, surtout quand les jours sont plus courts; l'un s'occupera de littérature, l'autre de son métier; les femmes s'emploieront à filer ». Tollinton traduit : « We see such a family gathered round the lamp when the winter days are growing short, the man with his books, the wife with her spinning, each with his proper occupation »; on trouvera dans ce livre (*Clement of Alexandria,* t. I, p. 273), d'autres traits du même genre; le « home-life » que nous voyons là est très vivant sans doute, mais ce n'est pas Clément qui nous le présente.

III. — LA PERFECTION CHRÉTIENNE ET LA CONTEMPLATION.

Ce qui s'est déroulé jusqu'à présent sous nos yeux, c'est la vie d'un homme, de tout homme. Nous en avons décrit l'aspect extérieur; il est plus important de saisir la perfection où elle tend, cette vie chrétienne à laquelle le *Protreptique* nous appelle, à laquelle le *Pédagogue* nous prépare. Jacques Rivière écrivait dans ses carnets de captivité (*A la trace de Dieu,* p. 234) : « C'est d'abord pour comprendre que je suis devenu chrétien ». Clément eût signé volontiers cette parole : le Verbe est avant tout, pour lui, le Révélateur, et cette révélation lui est plus indispensable encore que la vie; aux néophytes, il dit, dans le *Protreptique* : « Si nous ne connaissions pas le Verbe et s'il ne nous illuminait, nous ne vaudrions pas plus que des poulets qu'on engraisse dans l'obscurité et qu'on destine à la broche » (II, 113; PG., 8, 232 A). Et dans les *Stromates* : « Si par hypothèse quelqu'un proposait au gnostique le choix entre ces deux biens, la connaissance de Dieu et le salut éternel, et si ces deux choses étaient séparées, alors qu'au contraire elles sont identiques, il n'hésiterait pas à choisir la connaissance de Dieu » (IV, 22, 136; PG., 1348).

1. Rôle du Verbe. — Cette connaissance de Dieu, sans laquelle nous ne pouvons vivre, Dieu nous l'offre par son Verbe. A travers le monde entier, il y a une harmonie tendue par Dieu; elle résonne au cœur de l'homme touché par l'Esprit-Saint; le Verbe est l'instrument parfait de Dieu; ce chant sauveur résonnait dès l'origine du monde, mais récemment il s'est fait entendre de nous; le Verbe est devenu le Christ, Dieu et homme; ainsi ce qui préexistait s'est manifesté; le Créateur est apparu comme didascale; il vivifiera comme Dieu. Je n'ai fait que résumer dans ces quelques lignes l'introduction du *Protreptique* et de l'œuvre entière de Clément (*Protrept.,* I, 5-7; PG., 8, 57-61).

L'Incarnation du Verbe est l'événement décisif; elle apporte à l'humanité la lumière et le salut; son rayonnement tend à illuminer tous les hommes; mais il faut que les hommes l'accueillent; s'ils s'y refusent, leur vie n'est plus que péché. Par là se concilient chez Clément ces thèses extrêmes qui semblent s'exclure :

la philosophie hellénique est un don de Dieu, salutaire et nécessaire, soit que l'on considère son action dans le passé, sur les païens, ou, dans le présent, sur les chrétiens (*Strom.*, I, 5-6, 28-35; PG., 8, 717-729). Mais ce don, qui nous vient de Dieu comme tout don, n'est qu'une préparation à une illumination que seul le Verbe de Dieu peut nous donner; « elle fraie les voies, elle prépare l'homme au Christ ». Et la vérité hellénique diffère de notre vérité, bien qu'elle porte le même nom, et par l'étendue de la connaissance, et par l'efficacité de la démonstration, et par une force divine, et par bien d'autres qualités semblables. Car nous sommes disciples de Dieu, formés par le Fils de Dieu à des Ecritures vraiment sacrées; aussi les âmes sont-elles tout autrement ébranlées, et par une discipline toute différente.

Et d'autre part, cette philosophie dont le rôle providentiel est si bienfaisant, est stérile chez l'homme qui ne s'en sert pas pour parvenir à la vérité : Dieu, qui prévoit tout, savait bien que tel homme ne croirait pas; il lui a donné cependant la philosophie comme une préparation à la foi, de même qu'il a donné aux païens le culte des astres pour les détourner de cultes plus grossiers et plus indignes de l'homme; mais les hommes ne se sont pas élevés du culte des astres au culte de leur Créateur, ils n'ont pas passé non plus de la philosophie à la foi, et ils sont justement jugés; et, reprenant la distinction classique chez les stoïciens entre les actions parfaites, les actions correctes ou moyennes, les actions mauvaises ou peccamineuses, Clément conclut : « Il faut donc dire que toute action du gnostique est parfaite; toute action du simple croyant, moyenne; toute action du païen, péché; car les Écritures nous enseignent qu'il ne suffit pas de faire une bonne action, mais qu'il faut la rapporter à un but et agir selon la raison » (*Strom.*, VI, 14, 111; PG., 9, 333-336).

Et reprenant aussi la thèse classique des stoïciens selon laquelle le sage seul est vertueux, Clément ne se lasse pas d'affirmer que le chrétien seul est « riche, tempérant, noble; il est l'image de Dieu et en porte la ressemblance » (*Protrept.*, 12, 122; PG., 8, 245; cf. *Strom.*, II, 4, 18-19; PG., 8, 951; 19, 97; PG., 1040). Il a pour maître le Verbe de Dieu, qui est le Maître unique (cf. *supra*), et devant qui nous ne sommes que des enfants (*Pédag.*, I, 6, 32; PG., 8, 288; trad. Bardy, p. 146).

L'Esprit-Saint est étroitement associé à l'action éducatrice du Verbe; nous l'avons déjà remarqué en lisant le *Protreptique*, I, 5. Les apôtres sont « les disciples de l'Esprit » (*Strom.*, I, 9, 45; PG., 8, 741); ce que les philosophes pythagoriciens, platoniciens, péripatéticiens enseignent du νοῦς divin et de sa participation par les hommes, doit s'entendre de l'Esprit de Dieu qui est communiqué à tout croyant (*Strom.*, V, 13, 89; PG., 9, 129; cf. VI, 16, 134; PG., 360). Dans le gnostique, le chrétien parfait, cette union est plus étroite encore : « Il adhère à la Puissance irrésistible; s'étant efforcé d'être spirituel, il est uni, par un amour sans limite, à l'Esprit » (*Strom.*, VII, 7, 44; PG., 464).

Cette action commune du Verbe et de l'Esprit est ainsi décrite allégoriquement par Clément : « Boire le sang de Jésus, c'est participer à l'incorruption du Seigneur; l'Esprit est la force du Verbe, comme le sang l'est de sa chair; par analogie, le vin est donc mêlé à l'eau, et l'Esprit à l'homme; et l'un, le vin coupé d'eau, conduit à la foi; l'autre, l'Esprit, conduit à l'immortalité. Le mélange de l'un et de l'autre, de la boisson et du Verbe, s'appelle Eucharistie, grâce louable et excellente, qui sanctifie dans leur corps et dans leur âme tous ceux qui y participent avec foi, la volonté du Père ayant uni mystiquement le mélange divin, l'homme, à l'Esprit et au Verbe » (*Pédag.*, II, 2, 19-20; PG., 8, 409-412; cf. Bardy, p. 175-176).

Cette action divine, qui s'exerce sur l'âme, ne lui fait pas violence; elle est, si l'homme le veut, toute-puissante; mais il faut que l'homme le veuille. Dans son homélie sur le salut des riches, Clément commente ainsi l'appel du Christ : « Si tu veux être parfait. Il n'était donc pas encore parfait... et les mots « si tu veux » montrent divinement la liberté de l'âme qui s'entretient avec le Seigneur. Car il était au pouvoir de l'homme, qui était libre, de choisir; à Dieu, il appartenait de donner, en tant que Seigneur. Il donne à ceux qui veulent, à ceux qui font effort, à ceux qui prient, de sorte que le salut devienne leur propre bien. Dieu, en effet, ne force personne; la violence est l'ennemie de Dieu, il donne à ceux qui demandent, il ouvre à ceux qui frappent « (*Quis dives salvetur*, 10; PG., 9, 613; Bardy, p. 99).

Cet appel de Dieu conduit l'homme au baptême, l'introduisant dans la lumière et dans la vie; contre les hérétiques qui opposent les simples chrétiens aux parfaits, les psychiques aux pneumatiques, Clément affirme avec une grande force l'efficacité décisive du baptême :

« Dès que nous sommes régénérés par le baptême, nous recevons aussitôt le don parfait auquel nous aspirions, car nous avons été illuminés, c'est-à-dire que nous avons reçu la connaissance de Dieu, et celui-là ne peut pas être imparfait qui a connu le parfait... Baptisés nous sommes illuminés; illuminés nous sommes enfants de Dieu; enfants de Dieu nous recevons un don parfait; et recevant un don parfait nous possédons l'immortalité... Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ; il n'y a plus ni Juif ni Grec, esclave ni libre, homme ni femme, mais vous êtes tous un dans le Christ Jésus. Ainsi l'on ne dira pas que les uns soient gnostiques et les autres psychiques dans le même Verbe, mais tous, dépouillés des désirs charnels, sont égaux et pneumatiques dans le Seigneur » (*Pédag.*, I, 6, 25-31; PG., 8, 280-288).

Cette grâce cependant peut être perdue par le péché; cette infidélité, indigne d'un chrétien, a été prévue par Dieu qui y a pourvu par une seconde pénitence; Clément reprend ici la doctrine et, en partie, les expressions d'Hermas :

« Celui donc qui a reçu le pardon de ses péchés ne doit plus pécher... Mais Dieu, connaissant les cœurs et prévoyant l'avenir, l'inconstance de l'homme, l'acharnement et la perfidie du diable, a prévu dès le commencement que, jaloux du pardon accordé à l'homme, le diable inventerait des occasions de péché pour les serviteurs de Dieu, et mettrait une habileté criminelle à les faire tomber avec lui. C'est pourquoi, à ceux qui tomberaient après être parvenus à la foi, il a dans sa miséricorde donné une seconde pénitence, afin que, si l'homme venait à être tenté après l'appel divin et à succomber aux artifices diaboliques, il eût encore à sa portée une pénitence définitive » (*Strom.*, II, 13, 56-57; PG., 8, 993-996; cf. d'Alès, *L'Édit de Calliste*, Paris, 1914, p. 75).

2. La gnose. — La pénitence n'est donc pas méconnue par Clément; cependant l'objet le plus habituel de son attention, c'est le progrès de l'âme s'élevant par degrés, de la justice reçue au baptême jusqu'à la per-

fection chrétienne; cette perfection, il l'appelle la gnose, y voyant comme l'élément caractéristique une haute contemplation de Dieu.

Les hérétiques qu'il combat estimaient que cette contemplation ou gnose était innée : ceux qui appartenaient à la race privilégiée des pneumatiques y parvenaient, pensaient-ils, par la seule force de leur nature; il n'en va pas ainsi, dit Clément : « La gnose n'est pas innée aux hommes; mais elle est acquise; quand on en reçoit l'enseignement, il y faut d'abord de l'application; il faut que la gnose soit nourrie et se développe; puis, par un exercice incessant, elle passe en habitude; et, étant ainsi parvenue à la perfection par l'habitude mystique, elle reste, par la charité, inamissible » (*Strom.*, VI, 9, 78; PG., 9, 297). C'est la thèse déjà défendue dans le *Pédagogue* (I, 6, 25-31), ainsi que nous le voyions ci-dessus; Clément n'en a jamais dévié et s'est souvent appliqué à la défendre et à décrire la lente ascension des âmes vers le sommet de la perfection chrétienne. Le texte le plus explicite se lit au septième *Stromate* (10, 55-59; PG., 9, 477-484); ce texte a été cité en grande partie par G. Bardy, *Clément d'Alexandrie*, p. 270-272; nous l'avons aussi cité et commenté dans notre article sur *La théorie de la connaissance religieuse chez Clément d'Alexandrie*, dans les *Recherches de Science Religieuse*, 1928, p. 480-482; ce chapitre est d'une richesse exubérante; comme il arrive assez souvent chez Clément, divers courants d'idées le traversent et entraînent successivement l'auteur et le lecteur; on voudrait n'en retenir que quelques traits où s'esquisse déjà la théorie de la contemplation mystique; départie à ceux qui s'en sont rendus capables par une préparation spéciale, elle les initie à la vie qui sera la leur pour l'éternité, près du Seigneur; on y arrive par une seconde conversion, analogue à celle qui a conduit à la foi; on y trouve la route rapide de la purification et de la perfection et, au terme, la contemplation de Dieu face à face.

Mais d'autres éléments moins authentiquement chrétiens sont engagés dans cette théorie : « La gnose transmise par tradition, selon la grâce de Dieu, à ceux qui se rendent dignes de cet enseignement est confiée comme un dépôt, et c'est d'elle que rayonne la grandeur d'amour de lumière en lumière » (55, 5). « La gnose est transmise à l'élite qui en est capable » (56, 2). Ceci nous rappelle trop ce que nous lisons au sixième *Stromate* (7, 61; PG., 9, 284) : « La gnose est cette (connaissance de Dieu) venant des apôtres et transmise oralement par des intermédiaires à quelques hommes »; nous reviendrons plus bas sur cette hypothèse de Clément.

« La foi est donc, pour ainsi dire, une gnose abrégée des choses indispensables, et la gnose une démonstration ferme et solide des objets saisis par la foi; elle vient de l'enseignement du Seigneur, elle est édifiée sur la foi, elle conduit à une possession inamissible et scientifiquement certaine » (57, 3). On reconnaît ici une conception scientifique de la gnose qui reparaît en plusieurs textes des *Stromates* (par exemple, V, 11; PG., 9, 108); rappelant la purification et l'époptie, que l'on trouve dans les religions à mystères, Clément écrit :

« Nous obtiendrons la purification par la confession, l'époptie par l'analyse en remontant à la conception primitive jusqu'au concept premier, prenant dans les objets notre point de départ et nous élevant par l'analyse, enlevant au corps ses qualités physiques, puis la profondeur, puis la largeur, puis enfin la longueur; le signe qui reste est la monade ayant une position; si nous supprimons encore cette position dans le lieu, nous concevons la monade. Si donc, ayant enlevé toutes leurs propriétés aux corps et à ce qu'on nomme les incorporels, nous nous jetons dans la grandeur du Christ et de là nous nous avançons par la sainteté dans l'abîme, nous serons conduits en quelque façon à la conception du Tout-Puissant, comprenant non pas ce qu'il est, mais ce qu'il n'est pas. »

On ne peut s'empêcher de voir dans ces textes une contamination entre la conception religieuse de la contemplation mystique et la conception scientifique d'une spéculation qui s'épure progressivement par un effort d'abstraction. Saint Justin avait en vue une conception scientifique quand il écrivait (*Dialogue*, 3, 6) : « On ne connaît pas un homme, on ne connaît pas Dieu comme on connaît la musique, l'arithmétique ou l'astronomie ».

Enfin il faut relever dans cette page, et dans d'autres textes de Clément, des vestiges de mythologie gnostique : l'élu est représenté « s'avançant vers la demeure qui est vraiment celle du Seigneur, en passant par la sainte hebdomade, pour être, pour ainsi dire, lumière fixe » (57, 5). Ces traits fâcheux sont plus accentués encore au sixième *Stromate* (14, 108-111; PG., 9, 329-340) : dans l'éternité le fidèle ne sera pas dans le même bercail que le gnostique. « Alors même que prennent fin les châtiments exigés par l'expiation des fautes et par la purification personnelle, il reste toujours à ceux qui ont été jugés dignes de l'autre bercail, la plus grande peine : celle de ne pas être avec ceux qui sont glorifiés pour leur justice » (Cf. *Rech. de Sc. Relig.*, *art. cit.*, p. 482-484).

3. Caractère de la mystique de Clément. — Si l'on considère d'ensemble la mystique de Clément, on remarque d'abord la profonde empreinte du christianisme; bien des traits qui seront relevés ci-dessous, accusent des influences helléniques, mais ils sont secondaires; les caractères essentiels viennent de la révélation chrétienne.

Le bonheur suprême consiste dans la contemplation de Dieu, à laquelle prépare l'assimilation à Dieu. Réduite à ces termes, cette thèse capitale peut paraître commune aux platoniciens et aux chrétiens; mais les interprétations des uns et des autres sont profondément divergentes : le platonisme explique l'assimilation à Dieu par une affinité de nature, et c'est la nature aussi qui donne à notre âme la force en même temps que le désir de voir Dieu; le christianisme, au contraire, enseigne qu'une révélation gratuite nous est indispensable pour nous élever à la contemplation de Dieu, et qu'il faut aussi qu'une grâce intérieure transforme notre âme pour l'assimiler à Dieu. Cette opposition des deux doctrines est, dès cette époque, parfaitement perçue et clairement exposée par saint Justin (*Dialogue*, ch. 4); ici la position de Clément est manifeste : tout ce que nous avons exposé de l'illumination et de l'élévation de l'âme par le Verbe de Dieu et par l'Esprit-Saint montre clairement que c'est de la grâce de Dieu que Clément attend cette transformation décisive qui nous rend semblables à Dieu et nous soulève jusqu'à sa contemplation; ce n'est pas d'un effort naturel de l'homme, tendant par ses propres forces à l'extase, ainsi que le pensaient les platoniciens combattus par Justin, ainsi que le penseront encore Plotin et ses disciples.

Il faut compléter cette remarque en insistant davantage sur le rôle capital du Verbe de Dieu; dès les premières lignes de cette étude, nous avons souligné cette thèse qui domine toute la théologie de Clément; nous nous rappelons que le Verbe qui nous éclaire et nous guide est celui qui s'est incarné, qui a souffert pour nous, qui a fondé l'Église. C'est là le fondement de notre espérance. « Le gnostique croit que rien n'est incompréhensible au Fils de Dieu, et donc que tout peut être appris; car celui qui a souffert par amour pour nous n'aurait rien pu soustraire à l'enseignement de la gnose » (*Strom.*, VI, 8, 70; PG., 9, 292). Déjà à la fin du *Pédagogue*, Clément dit à ses auditeurs : « Pour moi, le moment est maintenant venu de terminer cette pédagogie; pour vous, celui d'entendre le Maître. C'est lui qui vous recevra, qui vous nourrira d'un bel enseignement, qui vous fera entendre ses paroles. L'Église est son didascalée, et l'époux est le Maître unique, volonté sainte d'un Père saint, Sagesse véritable, sainteté de la gnose; et lui-même est propitiation pour nos péchés, comme dit Jean, celui qui guérit notre corps et notre âme, notre homme éternel, Jésus » (III, 12, 97-98; PG., 8, 677; Bardy, p. 240). Ce magistère du Verbe de Dieu, nous l'avons vu aussi, n'est pleinement accordé qu'au chrétien; et lui seul peut nous assurer cette vérité intégrale que partout ailleurs nous poursuivrions en vain. Par la revendication de cette révélation et de cette grâce, la mystique de Clément se sépare de toute mystique hellénique.

Il s'en sépare aussi par le rôle essentiel qu'il reconnait dans la formation du gnostique à l'amour de Dieu, à la sainteté; dans un des textes cités ci-dessus (*Strom.*, V, 11), où l'écrivain semble tout absorbé par l'aspect dialectique du problème, on le voit soudain ressaisi par la poussée mystique : « nous nous jetons dans la grandeur du Christ et de là nous nous avançons par la sainteté dans l'abîme ». Et de même que l'amour soulève l'âme vers la gnose, de même la gnose rayonne en amour. De même que Moïse, à la suite de ses œuvres justes et de sa conversation continue avec Dieu qui lui parlait, reçut sur son visage un rayonnement splendide, de même aussi dans l'âme juste une force divine de bonté..., une sorte de rayonnement intelligible, pareil à la chaleur du soleil, y laisse l'empreinte magnifique d'un sceau de justice, d'une lumière unie à l'âme par un amour incoercible, qui porte Dieu et est porté par lui » (*Strom.*, VI, 12, 104; PG., 9, 325; Bardy, p. 255-256).

Ces traits si profondément gravés dans l'œuvre de Clément en déterminent le caractère et la source : c'est vraiment une œuvre chrétienne. On ne peut cependant négliger certains autres traits qui accusent une autre origine. Nous les avons déjà relevés; il faut y insister brièvement pour en marquer la portée.

L'âme parvient à la contemplation mystique sans avoir à s'y préparer par aucune purification douloureuse : le baptême a ôté le voile qui aveuglait l'âme; la dialectique l'a délivrée de phantasmes matériels, elle n'a plus qu'à se plonger en Dieu. Cette communication des secrets divins est, en plusieurs textes, attribuée à une tradition secrète transmise oralement par le Christ aux apôtres, par eux à quelques disciples choisis qui ont pris soin d'en assurer la succession : « Le Seigneur après sa résurrection, a donné la gnose à Jacques le Juste, à Jean et à Pierre; ceux-ci l'ont transmise aux autres apôtres, et les apôtres aux soixante-dix, dont l'un était Barnabé » (*Hypotyposes*, dans Eusèbe, *Hist. Eccl.*, II, 1). « Cette gnose, venue des apôtres et transmise oralement, est parvenue par cette succession jusqu'à un petit nombre d'hommes » (*Strom.*, VI, 7, 61; PG.; 9, 284; Cf. Lebreton et Zeiller, *Histoire de l'Église de la fin du IIe siècle à la paix constantinienne*, p. 246-247). Cette thèse a été reprise par Fénelon en 1694 dans un traité resté longtemps inédit et publié en 1930 par le P. Dudon, *Le Gnostique de saint Clément d'Alexandrie;* le chapitre XVI (p. 243-249) est tout entier consacré à cette thèse · « la gnose est fondée sur une tradition secrète ». Cette thèse a été attaquée avec indignation par Bossuet dans *La tradition des nouveaux mystiques* et dans *Les États d'oraison ;* elle a été rétractée par Fénelon (cité par Dudon, *l. c.*, p. 143-145). Cette conception explique la distinction des deux classes de chrétiens, fidèles et gnostiques qui, même dans l'autre vie, n'appartiendront pas au même bercail (*Strom.*, VI, 98, cité ci-dessus).

Cette contamination avec des sources gnostiques ou païennes donne aussi un caractère équivoque à l'idéal d' « apathie » tel que le décrit Clément; M. Bardy l'a très exactement retracé dans l'article APATHEIA (col. 729-731); il a rappelé que dans son traité du *Gnostique*, Fénelon avait « tiré à lui, dans le sens des doctrines quiétistes, les formules du vieux maître » ; sans doute, il leur faisait quelque violence, « mais il est intéressant de noter l'emploi qu'il en fait pour défendre ses propres opinions ».

Cette contamination est plus apparente encore dans la conception hiérarchique du monde céleste. Dans son étude sur les *Eclogae* et les *Excerpta*, P. Collomb écrit : « De plus en plus il semble que nous soyons en présence d'une doctrine où tous les êtres, célestes ou humains, dépendaient les uns des autres, et agissaient les uns sur les autres, de proche en proche, sans qu'un échelon fût jamais omis. Le système — et cela est important — ne paraît pas connaitre d'autres êtres célestes que le Dieu Père, le Fils et les trois groupes des protoctistes, des archanges et des anges (*Une source de Clément d'Alexandrie et des Homélies pseudo-Clémentines*, dans la *Revue de Philologie*, 1913, p. 19-46). Les *Excerpta* et les *Eclogae* sont des dossiers où l'on trouve tantôt une gnose valentinienne, tantôt la pensée personnelle de Clément. Il serait imprudent de lui imputer toutes les conceptions religieuses qu'on rencontre dans cette compilation; mais il en est que l'on reconnaît soit dans les *Stromates*, soit dans les fragments conservés de ses commentaires sur *I Pet.* et *I Joann.* (Cf. Collomb, *art. cit.*, p. 30-31; Rob. Casey, *The Excerpta ex Theodoto of Clement of Alexandria*, London, 1934, p. 31).

La plus caractéristique de ces thèses est celle qui formule la loi de la hiérarchie des êtres et, en même temps, de l'ascension progressive de l'âme; au sommet Dieu le Père; puis le Fils, qui est la lumière inacessible; les protoctistes ou anges premiers créés, qui sont au nombre de sept, et qui sont représentés comme la lumière intelligible; au-dessous d'eux, les archanges, feu intelligible ; puis enfin, les anges (*Excerpta*, 12). L'âme s'élèvera peu à peu à travers toutes ces hiérarchies (Cf. *Eclogae*, 57, 4).

Sans doute, cette mythologie n'a pas passé en bloc dans l'œuvre de Clément ni dans sa pensée ; mais il est difficile de n'en pas reconnaître l'influence dans le *VIIe Stromate*, 56-57 :

« Après cette délivrance (les gnostiques) devenus parfait reçoivent la récompense, les honneurs, ils ont terminé toute autre purification, ils ont terminé toute autre liturgie, même si elle est sainte et parmi les saints; et ensuite devenus purs de cœur immédiatement attachés au Seigneur, ils parviennent à l'apocatastase par la contemplation éternelle. Ils sont appelés dieux, eux qui siégeront avec les autres dieux, au premier rang au-dessous du Sauveur... C'est ainsi que facilement la gnose introduit l'homme dans cette nature divine et sainte qui convient à l'âme, et, par une lumière intime, lui fait gravir les ascensions mystiques, jusqu'à ce qu'elle l'établisse au sommet du repos, lui apprenant à contempler Dieu, pur de cœur, face à face, en toute science et appréhension : car c'est là qu'est la perfection de l'âme gnostique : avoir dépassé toute purification, toute liturgie, et être avec le Seigneur là où il est immédiatement sous lui... Et peut-être celui qui est devenu tel parvient dès ici-bas à être l'égal des anges. Après donc ce suprême progrès dans la chair, se transformant, toujours de mieux en mieux, il s'avance dans le bercail pastoral, vers la demeure qui est vraiment celle du Seigneur, en passant par la sainte hebdomade, pour être, pour ainsi dire, lumière fixe et demeurant éternellement, absolument immuable de toute façon. »

Dans la tradition des néo-platoniciens chrétiens, on pourra reconnaître des vestiges de ces thèses, en particulier dans la conception de l'enchaînement de tous les prêtres, ceux d'en-haut entraînant ceux qui leur sont inférieurs par leur lumière et leur attrait.

En Clément d'Alexandrie nous atteignons la mystique néo-platonicienne antérieure à Plotin; chez Origène elle reparaîtra, plus hardie dans quelques-unes de ses affirmations, plus profonde, plus vigoureuse et aussi plus jalousement chrétienne; la gnose est définitivement condamnée; le néo-platonisme, avec Plotin, et surtout avec Porphyre, est entré en conflit avec le christianisme. Clément n'a pas connu ces conflits; sa doctrine est moins en garde contre les contaminations; son esprit largement ouvert et sympathique aux courants religieux de son temps, se défend mal des confusions. Aujourd'hui ces spéculations ont perdu la séduction qui les rendait dangereuses; nous en reconnaissons quelques traces chez Clément; elles ne défigurent pas à nos yeux le christianisme sincère et profond du prêtre d'Alexandrie; elles ne nous empêchent pas de nous mêler à ses auditeurs pour l'écouter, nous redire les leçons du Maître unique.

ÉDITIONS. — *Patrologie grecque*, t. 8 et 9, reproduisant l'édition d'Oxford de 1715. — O. Staehlin, 3 vol. dans le *Corpus* de la Collection des Écrivains chrétiens publiée par l'Académie de Berlin, Leipzig, 1905-1909; un 4e volume en 3 fascicules contient les tables, 1934-1936. Nos citations sont faites sur le texte de Staehlin et en indiquent le chapitre; nous ajoutons l'indication des tomes et colonnes de Migne.

ÉTUDES. — Mgr Freppel, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 1865. — E. de Faye, *Clément d'Alexandrie*, 2e éd., Paris, 1906. — B. B. Tollinton, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Liberalism*, Londres, 1914, 2 vol. — W. Bousset, *Jüdisch-Christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom*, Göttingen, 1915, p. 155-271. — J. H. Munck, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria*, Stuttgart, 1933. — G. Bardy, *Clément d'Alexandrie* (collection des *Moralistes chrétiens*), Paris, 1926. — O. Staehlin, *Des Clemens von Alexandreia ausgewahlte Schriften aus dem griechischen übersetzt*, Munich, 193 , vol., Introduction, I, p. 9-68.

Jules LEBRETON.

2. CLÉMENT DE ROME (SAINT) (ET LES APOCRYPHES PSEUDOCLÉMENTINS.

— 1. *La lettre de saint Clément.* — 2. *Les apocryphes pseudoclémentins.*

1. La lettre de saint Clément. — La lettre à l'Église de Corinthe, seul ouvrage authentique de saint Clément, mentionnée à l'article APOSTOLIQUES (PÈRES), t. 1, col. 790-796, mérite d'être rappelée ici brièvement. Sans doute elle est avant tout d'ordre disciplinaire et vise à rétablir l'ordre gravement troublé par des dissensions intestines dans l'Église de Corinthe. Mais, pour parvenir plus aisément à ce résultat par la persuasion, Clément écrit une véritable exhortation spirituelle, où, après avoir en quelques traits précis, énuméré les principales vertus du chrétien, il s'attache en particulier à inculquer et à faire aimer celles qui correspondent plus particulièrement aux besoins de la chrétienté, bouleversée par les initiatives arrogantes de quelques égarés. Il recommande ainsi l'esprit de paix et de concorde, l'humilité, la charité mutuelle, l'obéissance, la discipline et stigmatise leur principale adversaire, cette jalousie, qui, depuis le commencement du monde, a fait tant de ravages. Non moins que le contenu, la méthode suivie intéresse à un haut degré la littérature spirituelle. Elle offre, en effet, le premier exemple un peu détaillé de ce qui sera la forme classique des traités de spiritualité soit populaires, soit plus relevés. Clément excelle à faire appel à toutes les sources de développement qui peuvent lui fournir des arguments: l'Écriture d'abord, et très abondamment, sous la double forme de citations directes et d'exemples, rendant la leçon plus efficace. L'Ancien Testament occupe naturellement la place prépondérante. Puis la nature avec l'immense variété de ses manifestations, la société civile, avec sa hiérarchie organisée et sa discipline militaire, etc... Allusions et métaphores se multiplient destinées à justifier les exigences de la soumission à Dieu et à ses représentants. Enfin il faut signaler encore les exemples de prière, surtout la longue formule de la fin de la lettre (59-61), où le chrétien peut apprendre comment il doit prier, seul ou en commun avec ses frères.

2. Les apocryphes pseudoclémentins. — De nombreux écrits apocryphes ont été assez vite attribués à Clément de Rome. Le très grand nombre sont de nature canonique ou apologétique et dogmatique (comme le roman des *Homiliae* et des *Recognitiones*). Ils ne sont pas à retenir ici, bien que l'on puisse y glaner des indications spirituelles intéressantes. Deux écrits seulement sont de nature ascétique : celui qu'on appelle improprement la *seconde lettre aux Corinthiens* et les *lettres aux vierges*. *a*) La *seconde lettre aux Corinthiens*, éditée et étudiée avec la première, seule authentique, est, de l'aveu des critiques, non point une lettre proprement dite mais une sorte d'homélie qui apparaît ainsi comme le plus ancien spécimen du genre parénétique destiné à une si riche efflorescence. A ce titre il mérite une mention En effet, les sermons constituent pour l'antiquité et le moyen âge une source abondante de spiritualité. L'auteur inconnu de cette homélie fort ancienne (IIe siècle, peut-être à Corinthe) fait appel successivement aux principaux thèmes de la vie chrétienne; en insistant avant tout sur le détachement de ce monde et la pratique de la pénitence et d'une véritable conversion à Dieu. Ainsi mériterons-

nous la récompense finale de la vie éternelle. Sans présenter rien de remarquable du point de vue littéraire, cette pièce nous émeut par la simplicité de l'exposé, s'alliant à une conviction communicative et à un sentiment profond des exigences de la vraie vie chrétienne.

b) Les *Lettres aux vierges* sont un seul et même écrit, arbitrairement divisé en deux lettres, qui n'a aucun titre à se réclamer de Clément de Rome, pas plus que de saint Athanase sous le nom duquel on le trouve aussi. Le contenu et les allusions faites par saint Épiphane et saint Jérôme à ce texte invitent à en placer l'origine au IIIe siècle. Il n'est conservé en entier que dans un manuscrit syriaque de 1470, mais de nombreux fragments contenus dans le *Pandecte* d'Antiochos, le compilateur connu du VIIe siècle, attestent l'origine grecque de ce singulier document. Il s'agit d'une sorte d'encyclique adressée à ceux, hommes et femmes, qui (en Syrie probablement, en tout cas en Orient) font profession de virginité. On leur rappelle que le christianisme comporte autre chose que la profession extérieure de la continence : celle-ci doit s'accompagner d'une vie chrétienne fervente, c'est-à-dire de la pratique sérieuse des autres vertus chrétiennes, la foi vivifiant les œuvres inséparables de la véritable foi. D'ailleurs la virginité est en soi une grande chose et qui doit être louée et exaltée, comme elle l'est par l'auteur de la lettre lui-même, mais à condition d'être pratiquée fidèlement et de ne point donner simplement occasion aux nombreux désordres que l'on est obligé de constater par suite des rapports imprudents ou malédifiants entre frères et sœurs, qui s'autorisent de cette profession de virginité pour vivre ensemble et se livrer à des façons de faire répréhensibles. L'auteur les décrit et leur oppose, en faisant appel à l'Ancien Testament, les châtiments qui ont atteint ceux qui, par leur conduite, ont violé la chasteté (Samson, David, Salomon, etc.) et par contraste l'attitude souverainement prudente et réservée des vierges véritables, notamment du Christ. Il termine par une chaleureuse exhortation à s'inspirer de cet exemple et à opposer ainsi aux désordres trop répandus la véritable édification chrétienne.

Outre la bibliographie donnée dans l'article Pères Apostoliques, cf. les Patrologies récentes de Steidle et d'Altaner (Herder, 1937 et 1938). — Diekamp au tome 2 des *Patres Apostolici* de Funk (Tubingue, Laupp, 1913) présente, avec une traduction latine soigneusement revue sur le syriaque, le texte des extraits parallèles d'Antiochos. Voir pour toute la question critique ses prolégomènes (*ibid.*, p. I-XI). — L'on peut aussi consulter : F. Cavallera, *Les plus anciens textes ascétiques chrétiens*, dans la RAM, t. 1 (1920), p. 157-158 et 160; G. Bardy. *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles* (Paris, s. d. (1935), ch. 4 : saint Clément de Rome.

Ferdinand Cavallera.

CLÉRICATURE. — *1. Notions. — 2. Consécration à Dieu. — 3. Séparation du monde et des affaires séculières. — 4. Obligations touchant la vie parfaite.*

Cet article ne traite point ce qui concerne directement la perfection des prêtres et leurs obligations (voir Prêtres). Il laisse également de côté ce qui regarde la formation des clercs (voir Séminaires). Il vise uniquement à préciser, du point de vue spirituel, ce qui a trait aux clercs en général.

1. — NOTIONS.

En grec classique, le mot κλῆρος signifie : 1° objet dont on se sert pour tirer au sort; 2° attribution par le sort; 3° lot assigné par le sort, part d'héritage, domaine (Cf. A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français*, au mot κλῆρος). C'est dans ce sens général de sort ou d'héritage que le mot est employé par les Septante, par le Nouveau Testament, les Pères apostoliques et les apologistes du IIe siècle (G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart, 1938, au mot κλῆρος). Mais peu à peu, dans la langue chrétienne, le mot a pris une signification spéciale de domaine attribué à une église, de fonction religieuse, et a fini par désigner l'ensemble des personnes chargées de ces fonctions, le clergé.

Clément d'Alexandrie l'emploie déjà dans ce sens (*Quis dives salvetur*, 42, 2 : PG., 9, 648 B; éd. Stählin, t. 3, p. 188, ligne 6) et de façon plus nette, Origène (*Hom.* 11 *in Jerem*, n° 3; PG., 13, 369 C) et S. Hippolyte (*Refutatio omnium haeres.*, X, 12, 22, éd. Wendland, p. 249, ligne 24-25). C'est le sens tout à fait courant au IVe siècle.

En latin le mot *clerus*, s'il a parfois dans la langue administrative impériale le sens de sort, n'a guère chez les chrétiens d'autre signification que celle de clergé et de cléricature (*Thesaurus linguae latinae*, au mot *clerus*). Ainsi déjà chez Tertullien, *De monogamia*, 12; S. Cyprien, *Epist. 14*, 1, éd. Bayard, p. 39, Coll. Les Belles-Lettres. Les dérivés *clericus, clericatus, clericalis*, sont des mots purement ecclésiastiques.

De par l'étymologie même du mot, le clerc est donc celui dont la vie est consacrée à Dieu dans les différents degrés de la hiérarchie ecclésiastique. Perpétuellement dans les textes, le clergé (*clerus*) se distingue du peuple chrétien (*plebs* ou *populus*), des laïcs, comme une catégorie spéciale de personnes jouissant de prérogatives particulières, mais ayant à remplir des obligations propres. S. Jérôme déclare que les clercs portent ce nom « ou parce qu'ils font partie de l'héritage du Seigneur, ou parce que le Seigneur est lui-même leur héritage » (*Epist. 52 ad Nepotianum*, n° 5, PL., 22, 531. Cf. S. Augustin, *Enarr. in ps. 67*, n° 19, PL., 36, 824; S. Isidore, *Etym.*, lib. 7, cp. 12, PL., 82, 290). On retrouve la même pensée dans la formule d'initiation à la cléricature empruntée au psaume 15, vers. 5 : « Dominus pars hereditatis meae et calicis mei, tu es qui restitues hereditatem meam mihi » (*Pontifical*, De clerico faciendo).

Font partie de la cléricature dès le début de l'Église évêques, prêtres et diacres qui sont d'institution divine (*Concil. Trid.*, sess. 23, cn. 6), et sont mentionnés dans le Nouveau Testament. Mais bientôt apparaissent dans l'Église chrétienne des clercs inférieurs. La première énumération complète des clercs telle que nous l'admettons encore aujourd'hui se trouve dans la lettre du pape Corneille à l'évêque Fabius d'Antioche (251). Après avoir fait mention de l'évêque il ajoute «... Il (Novatien) n'ignore pas que, dans l'Église de Rome, il y a 46 prêtres, 7 diacres, 7 sous-diacres, 42 acolythes, 52 exorcistes, lecteurs ou portiers... » (Eusèbe, *HE.*, VI, 43, PG., 20, 621). Mais quelques-uns de ces degrés inférieurs, celui de lecteur par exemple, sont déjà mentionnés auparavant chez Tertullien, *De Praescript.*, 41. On admet généralement que le sous-diaconat et les ordres mineurs sont d'institution ecclésiastique.

On rencontre l'indication d'autres clercs inférieurs :

dans les *Constitutions apostoliques*, les chantres (ψάλται, lib. 3, cp. 11; lib. 8, cp. 12, 13,28). Les *Gesta purgationis Caeciliani* (303) nomment les *fossores* (PL., 8, 731) et S. Jérôme, lui aussi, range parmi les clercs les *fossarii* (*Epist. 1*, n° 12), PL., 22, 330). Saint Grégoire compte les chantres (*cantores*) parmi les clercs, lib. 13, *Epist. 45*, PL., 77, 1297 A. Saint Isidore met aussi parmi les clercs les *psalmistae*. (*Etym.*, lib. 7, cp.12, n° 3, PL., 82, 90 C), qui sont les mêmes que les « chantres ». (Cf *Statuta Ecclesiae antiqua* (VIe siècle), Denzinger, 158 et PL., 56, 867, et aussi l'oraison pour le clergé dans l'office du Vendredi Saint. Bien connue est la définition de saint Isidore : « On appelle généralement clercs tous ceux qui servent dans l'Église du Christ » (*Etym.*, lib. 7, cp. 12, n° 2, PL., 82, 290; *De eccles. off.*, lib. 2, cp. 1, n° 1, PL., 83, 777).

Nous ne savons pas par quelle cérémonie, par quel rite se faisait au début l'entrée, dans la cléricature. Car la tonsure, qui aujourd'hui et depuis très longtemps en marque l'entrée, n'est point primitive. Elle est très ancienne cependant et déjà nous voyons, en 379, l'évêque Otreius de Mélitène en Arménie « ordonner lecteur S. Euthyme en lui conférant la tonsure » (Cyrille de Scythopolis, *Vita sancti Euthymii*, dans Cotelier, *Ecclesiae graecae monumenta*, t. IV, p. 9; cf. P. Gobillot, *Sur la tonsure chrétienne*, dans RHE, t. 21, 1925, p. 399-454). Dans l'Église latine, l'usage de la tonsure en couronne est à peu près général au VIIe siècle. Dans le Pontifical romain d'aujourd'hui c'est par la tonsure qu'on est agrégé à l'ordre clérical (M. Andrieu, *Le pontifical romain au moyen âge*, t. 1, p. 123-124, Città del Vaticano, 1938, dans les *Studi e Testi*, t. 86 : *Les* ordines romani *du haut moyen âge*, Louvain, 1931, t. 1, p. 357). On sait de façon certaine qu'en 488 le jeune Césaire (qui devait être saint Césaire d'Arles) demande à l'évêque Sylvestre de le faire clerc « ablatis sibi capillis ». La tonsure était donc déjà le signe rituel de l'entrée dans la cléricature (Cyprianus Firmianus Vincentius, *Vita Caesarii episcopi Arelatensis*, n° 4, dans MGH, *Scriptores, rerum mer.*, t. 3, p. 458, éd. Krusch).

On voit donc que, de très bonne heure, on est arrivé à la définition du clerc, telle qu'elle a été reprise dans le code de droit canon, « ceux qui, tonsurés, se consacrent au service de l'Église » (cn. 108, § 1).

2. — CONSÉCRATION A DIEU.

Celui qui, par la vocation, était l'élu de Dieu, est, par un acte officiel de l'Église, consacré au service divin. Cette consécration est d'autant plus profonde que le clerc s'élève davantage dans la hiérarchie, et ses obligations deviennent plus strictes à chaque degré qu'il monte. Mais dès qu'il entre dans la cléricature, le candidat au sacerdoce doit, pour mériter son nom de clerc, être plus étroitement attaché et lié à Dieu. « Celui qui est la part du Seigneur ou qui a le Seigneur pour part doit se montrer tel qu'il possède lui-même le Seigneur, ou qu'il soit possédé par le Seigneur; celui qui possède le Seigneur... ne peut rien avoir en dehors du Seigneur » (S. Jérôme, *Epist. 52 ad Nepotianum*, n° 5, PL., 22, 531). On retrouverait la même conception fondamentale du clerc chez un très grand nombre d'auteurs commentant le « Dominus pars hereditatis meae » (*Ps 15*, 5), ou des textes analogues, v. g. : « Portio mea Dominus » (*Ps. 118*, 57). C'est ainsi que S. Ambroise exalte la liberté et l'indépendance du clerc qui a vraiment Dieu pour part et lui est entièrement consacré : « Ne possédant rien pour lui-même, il ne milite que pour Dieu. Sa part est au-dessus de la terre. La terre ne lui fait pas défaut. Il n'est pas encerclé par la mer. Celui qui a Dieu pour part est le maître de toute la nature » (*In ps. 118*, vers. 57, PL., 15, 2295). Julien Pomère s'exprime de même : « Celui que charme l'ambition de posséder, qu'il s'applique, d'une âme libre, à posséder Dieu, qui possède toutes les choses qu'il a créées, et il aura en lui tout ce qu'il désire saintement avoir » (*De vita contemplativa*, lib. 2, cp. 16, n° 2, PL., 59,460).

C'est cette appartenance exclusive à Dieu et cette possession exclusive de Dieu qui fait la grande dignité des clercs. Ils sont, par état, réservés à Dieu, appliqués uniquement à des fonctions spirituelles, le culte divin et le service des âmes, chargés de donner les âmes à Dieu et de donner Dieu aux âmes.

La consécration du clerc au service divin est en même temps sa consécration au service de l'Église : « Le clerc est le serviteur de l'Église » (S. Jérome, *Epist. 52 ad Nepotianum*, n° 5, PL. 22, 531). Le service de l'Eglise se confond pour le clerc avec le service de Dieu.

3. — SÉPARATION DU MONDE ET DES AFFAIRES SÉCULIÈRES.

La consécration du clerc le sépare des laïcs et des affaires séculières. Celui qui n'est plus qu'à Dieu ne peut encore appartenir au monde; ce qui doit uniquement servir à Dieu ne peut plus être employé à des usages profanes. Sans doute, les clercs font, comme les laïcs, partie du corps de l'Église, mais on peut dire que les clercs, parce qu'ils dispensent au peuple ce qui a trait à la vie spirituelle, sont comme la droite du corps du Christ (Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis*, lib. 2, part. 2, PL. 176, 417 C).

Il n'est pas très raisonnable, écrit S. Pierre Damien, qu'un clerc qui veut paraître ce qu'il est, mène en même temps la vie des séculiers; il est honteux, pour celui que sa condition sépare de la foule des laïcs, de mener chez lui une vie et d'avoir des possessions... qui le confondent entièrement avec un laïc » (Opusculum 27, *De communi vita canonicorum*, Préambule, PL. 145, 03). « Aucun de ceux qui combattent pour Dieu ne s'embarrasse des affaires du siècle », c'est déjà le précepte de S. Paul, *2 Tim.*, 2, 4. Et tous ceux qui parlent des devoirs des clercs répètent le principe. Ainsi saint Isidore : Il faut qu'ils servent Dieu « sans être gênés par aucun empêchement du monde » PL., 83, 777. C'est la raison de toutes les défenses faites de très bonne heure et que maintient le code : interdiction aux clercs du commerce d'un métier incompatible avec leur dignité et leurs devoirs par exemple, la profession des armes, les fonctions de juge, d'avocat..., l'exercice de la médecine, l'administration des affaires temporelles, l'interdiction aussi d'assister aux fêtes mondaines, aux spectacles, aux banquets, à tous les divertissements profanes, aux noces, de fréquenter les cafés et les auberges... (*Codex juris canonici*, cn. 137-144; Thomassin, *o. c.*, part. 3, liv. 3, ch. 22-25; la table de l'*Histoire des conciles* de Mgr Hefele, au mot *clercs*, la table de la *Collectio Lacensis* au mot *clerici*).

Les modalités de la législation s'adaptent aux temps, mais l'esprit n'a pas varié. Il tend à préserver le

clerc de l'esprit du monde, à l'aider à vivre dans le renoncement et la mortification selon l'esprit de Jésus-Christ. Une extrême circonspection lui est en particulier recommandée dans ses rapports avec les femmes, soit dans l'exercice du saint ministère, soit en dehors de lui. Le clerc doit à tout prix fermer son cœur à toute affection terrestre, se garder libre, pur, tout à Dieu. Il lui faut aussi maintenir sa réputation intacte, condition indispensable de l'efficacité de son ministère. Ici plus qu'ailleurs, il importe que Dieu seul ait droit d'entrée et qu'absolument le clerc soit séparé du monde.

Cette séparation se marque par deux signes extérieurs:

A. Tonsure. — Nous n'avons pas à faire ici l'histoire de la tonsure. Bien qu'elle ne soit pas primitive et ne remonte pas à l'âge apostolique, elle a été de très bonne heure un rite d'entrée dans la cléricature, à une époque où *tonsura* avait encore son sens premier, et où les clercs n'envisageaient pas de façon particulière le conseil donné par S. Paul à tous les chrétiens de ne point entretenir leur chevelure (*1 Cor.*, 11, 14-15). Il est évident qu'à l'origine, la tonsure ne séparait pas les clercs des laïcs. Ce n'est que lorsque la tonsure a pris la forme d'une couronne (on en trouve des exemples au ve siècle : elle ne commencera à se généraliser qu'au viie siècle — voir par exemple le ive concile de Tolède (633) — et probablement ne sera universelle dans l'Église latine qu'au xe siècle) que le symbolisme de la séparation du monde se développera, et que la tonsure deviendra le signe de l'appartenance à Dieu. Un sermon *De contemptu mundi*, en appendice aux œuvres de S. Augustin, PL., 40, 1216, donne très nettement ce symbolisme : « Tout clerc, appelé à l'héritage du Seigneur, qui nourrit sa chevelure et rougit de se raser ou de se couper les cheveux, témoigne qu'il fait partie, non de l'héritage de Dieu, mais de celui du monde. »

Un autre symbolisme voisin de celui-là, c'est que la tonsure en forme de couronne fait des clercs une classe spéciale, leur donne une dignité royale spirituelle. Le décret de Gratien, dans un très curieux canon mis sous le nom de S. Jérôme (2e part., ch. 12, q. 1, cn 7), opposant clercs et laïcs, voit dans la tonsure à la fois le symbole du renoncement aux biens du monde et le signe d'une dignité particulière. « Les clercs, nous dit-il, sont rois, parce qu'ils doivent par les vertus et se régir eux-mêmes et régir les autres » (cf. P. Lombard, *4 Sent.*, dist 24; S. Antonin, *Summa...*, 3^a^ part., tit. 14, cp. 16, de Ordinibus, n° 6).

B. L'habit ecclésiastique. — Ce n'est guère qu'à partir du vi^e^ siècle que l'habit distingue le clerc du laïc. Jusque-là, ni pour la forme ni pour la couleur, les vêtements de l'un ne différaient de ceux de l'autre. Les recommandations des cinq premiers siècles sur le vêtement ecclésiastique pourraient se résumer en une ligne : éviter, aussi bien que le luxe, l'austérité affectée. Une recommandation de S. Jérôme à Népotien en 394 (*Epist.* 52, n° 9, PL., 22, 535), l'engage à fuir aussi bien le noir que le blanc : « Vestes pullas aeque devita ut candidas ». La lettre du pape Célestin Ier aux évêques des provinces de Vienne et de Narbonne (25 juillet 428), en interdisant aux clercs l'usage du *pallium* des ascètes, transformation du manteau des philosophes, les exhorte « à se distinguer du peuple plutôt par la science que par le vêtement » (*Epist.* 4, n° 2, dans *Epistolae Romanorum Pontificum...* éd. P. Coustant, Paris, 1721, col. 1067, ou PL , 50, 431 B).

Mais quand, sous l'influence des barbares, s'opère une transformation du costume des laïcs, les clercs restent fidèles au vêtement long des Romains, à la *tunica talaris*, descendant jusqu'aux talons, et qui n'était qu'une forme de la toge classique. A partir de la fin du vi^e^ siècle, du moins en Gaule et en Espagne, les prescriptions des conciles se multiplient pour interdire aux clercs de prendre l'habit des laïcs. Il y a donc à cette époque un habit ecclésiastique spécial (v. g. concile de Mâcon, 583, S. Martin de Braga, *Capitula*, n° 66, dans Aguirre, *Concilia Hispaniae*, Romae, 1753, t. 3, p. 128). Grégoire de Tours affirme l'existence pour les clercs d'un habit qui leur est propre (*Hist. Francorum*, lib. 5, cp. 13) dans un récit écrit vers 584. S. Grégoire le Grand est le témoin de l'existence en Italie d'un habit qui distingue les clercs Il écrit, par exemple, à Constantius, archevêque de Milan, qu'il ne doit pas souffrir que les mœurs des clercs ne correspondent pas à leur habit (*Lib.* 4, *Epist.* 21, PL., 77, 692 A). Déjà en 488, lorsque le futur saint Césaire âgé de 18 ans devient clerc, son biographe nous apprend qu'il avait modifié son vêtement (*Vita Caesarii*, n° 4 MGH, *Scriptores Rer. Mer.*, t. 3, p. 458). En Orient, le concile in Trullo (692), cn. 27, défend aux clercs sous peine d'excommunication de porter l'habit laïque.

De bonne heure, certaines couleurs, certaines étoffes de luxe furent interdites, v. g. la pourpre (concile de Narbonne, 589). On proscrit particulièrement le rouge et le vert (v. g., Grégoire VIII (1187), *Epist.* 23, PL., 202, 1561; et encore concile de Sens 1528, cn. 24) ou les étoffes bariolées. Mais ce n'est que très tard que fut généralement adoptée la couleur noire. Un concile de Saumur en 1294 recommande bien aux clercs de porter des manteaux fermés et de couleur noire : mais le manteau n'est pas la soutane. S. Charles Borromée au concile de Milan de 1566 (cn. 17 et 23) interdit toute autre couleur que le noir et son influence fut décisive.

Notons d'ailleurs que le concile de Trente (*Sess. 14, de Reformat.*, cn. 6) se borne à indiquer que les clercs doivent porter l'habit clérical selon les prescriptions de leur évêque. Et le code de droit canonique, reprenant cette injonction, ajoute seulement que l'habit clérical doit être conforme aux coutumes locales (cn. 136). (Martigny, *Dictionnaire des antiquités chrétiennes*, Paris, 1877, art. *Vêtement des ecclésiastiques dans la vie privée*; L. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, 1re partie, liv. 2, ch. 43, 44, 46, 48, 50, 51).

Si l'habit ne fait pas le moine, ni le clerc, il le défend contre lui-même et contre le monde, l'oblige à fuir certaines occasions de compromission, et lui rappelle sa propre dignité. Dignement porté, l'habit clérical est pour le peuple un enseignement.

4. — OBLIGATIONS TOUCHANT LA VIE PARFAITE

Le devoir de tendre à la sainteté est universel, et c'est à tous les hommes que N.-S. adresse la recommandation d'être parfaits comme le Père céleste est parfait (*Mt.*, 5, 48); mais il va de soi que les ministres de l'Eglise, appelés à sanctifier les autres, à être leurs médiateurs auprès de Dieu, y sont tenus de façon particulière. S. Augustin disait : « Le

clerc s'est engagé à deux choses, à la sainteté et à l'état clérical » (*Serm. 355*, cp. 4, n° 6, PL., 39, 1573). La vie et l'exemple des clercs, remarque le concile de Trente, plus que tout autre moyen, excite efficacement les fidèles à la piété (*Sess. 22, de reform.*, cp. 1), la vie des clercs est une perpétuelle prédication (*Sess. 25, de reform.*, cp. 1). Car ils doivent « montrer le chemin au peuple » (*Sess. 14, de reformat.*, proemium). La première condition de l'apostolat, saint Jérôme l'exprime dans sa lettre à Népotien : « Que tes œuvres ne soient pas un obstacle à tes paroles » (*Epist. 52*, n° 7, PL., 22, 533).

Le code, en demandant aux clercs de l'emporter sur les laïcs par la sainteté de leur vie, leurs vertus et leurs bonnes œuvres (cn. 124), est l'écho d'une tradition constante. S. Jérôme, qui faisait déjà la même recommandation à tous les clercs, y ajoute cette raison : « C'est la ruine de l'Eglise, si les laïcs sont meilleurs que les clercs » (*Comment. in epist. ad Tit.*, cp. 2, vers. 15, PL., 26, 590 C); Salvien dit que les clercs « doivent servir d'exemple à tous » (*Adversus avaritiam*, lib. 2, n° 9, PL., 53, 197 B-198). Le pape Hormisdas, en suppliant les évêques d'Espagne (517) de n'ordonner que des hommes éprouvés et de vertu solide, leur disait : « Il convient que celui-là soit meilleur que le peuple qui doit prier pour le peuple » (*Epist. 25*, dans Thiel, *Epistolae romanorum pontificum genuinae*, Braunsbergae, 1868, p. 798 D; 61, cn. 3). Benoît XIV allait jusqu'à dire que le nombre des clercs importait peu, pourvu qu'ils soient bons : « Mieux vaut avoir moins de ministres que d'en avoir un plus grand nombre qui ne feraient rien pour l'édification du Corps du Christ qui est l'Eglise » (Encyclique *Ubi primum*, 3 déc. 1740, n° 1).

S. Isidore insiste sur le danger créé pour les fidèles par le mauvais exemple des clercs : « Beaucoup de prêtres et de clercs qui vivent mal sont pour les autres un exemple pernicieux, alors qu'ils auraient dû les édifier par leurs bonnes œuvres. Mais sans nul doute ils rendront compte de tous ceux qu'ils perdent par l'exemple de leur vie mauvaise » (*Sentent.*, lib. 3, cp. 38, n° 2, PL., 83, 709). Il est normal, en effet, que celui qui veut sanctifier les autres se sanctifie d'abord lui-même, afin de donner de sa plénitude : « L'ordre vrai, écrit s. Bernard, réclame que vous preniez soin d'abord de votre propre conscience, avant de vous occuper de la conscience d'autrui » (*Epist. 8 ad Brunonem Coloniensem electum*, n° 1, PL., 182, 103 C). Le premier moyen d'apostolat et le plus efficace c'est la vie intérieure personnelle et la sainteté de l'apôtre. Celui qui a pour mission de corriger les autres doit éviter lui-même les fautes et les défauts qu'il veut amender chez autrui.

Les fonctions des clercs réclament la sainteté. On peut appliquer à tous les paroles que l'évêque dit aux prêtres dans leur ordination : « Agnoscite quod agitis, imitamini quod tractatis » (*Pontifical*). Car toutes les fonctions des clercs sont ordonnées au service de l'autel. Il convient de se purifier pour approcher de Dieu. Et si Dieu disait aux Lévites de l'A. T. : « Soyez saints parce que je suis saint » (*Lev.*, 20, 26), à combien plus forte raison ces paroles peuvent s'appliquer aux clercs du N. T.

Le clerc doit être avant tout un homme de prière. Non pas seulement parce qu'à partir du sous-diaconat il est astreint au bréviaire, prière officielle de l'Eglise (voir OFFICE DIVIN), mais parce que la prière est un moyen puissant de sanctification et un secours permanent pour le bon accomplissement de ses fonctions. Ne faut-il pas que celui-là soit habituellement uni à Dieu, qui lui est consacré? Les clercs sont auprès de Dieu les médiateurs et les intercesseurs des fidèles, et le premier instrument de cette médiation, c'est la prière. Puis comment les clercs apprendront-ils aux fidèles à prier, s'ils n'ont point fait entrer dans leur vie la pratique constante de la prière? Aussi ne faut-il point s'étonner que le code attache une si grande importance aux exercices de piété des clercs, et en particulier à l'oraison mentale (cn. 125)?

La sainteté des clercs est du reste une conséquence normale de leur consécration à Dieu. L'homme qui a vraiment Dieu pour partage, « le véritable ministre de l'autel ne doit plus vivre que pour Dieu, il ne vit plus pour lui-même » (S. Ambroise, *In ps. 118*, vers. 57, sermo 8, n° 3, PL., 15, 1295).

La pratique des conseils évangéliques. — Il est manifeste que les clercs ne sont point, comme les religieux, obligés par vœu à la pratique des trois conseils évangéliques de pauvreté, de chasteté et d'obéissance. Mais il est manifeste aussi que l'obligation où ils sont, par leur état, de tendre à la sainteté, rend pour eux nécessaire une certaine pratique des conseils. Peut-être n'est-il pas inutile de donner là-dessus quelques précisions?

a) La pauvreté. — Si l'on prenait à la lettre de nombreux textes anciens, on pourrait croire que la renonciation à tous les biens temporels était primitivement la condition normale de l'entrée dans la cléricature. Nous avons déjà entendu s. Jérôme recommander à ceux qui veulent être la part de Dieu et posséder Dieu de « ne rien avoir en dehors de Dieu », et suivant la belle expression qu'a reprise le livre de l'*Imitation de Jésus-Christ*, « de suivre nus la croix nue de Jésus » (*Epist. 52, ad Nepotianum*, n° 5, PL., 22, 531). Son témoignage est loin d'être isolé. Pour Origène, celui qui veut le Seigneur pour héritage ne doit point avoir d'héritage sur la terre; et c'est aux prêtres que s'adresse en premier lieu la parole de Notre-Seigneur (*Lc.*, 14, 33) : « Celui qui ne renonce pas à tout ce qu'il possède ne peut être mon disciple » (*Hom. 16 in Genesim*, n° 5, PG., 12, 251). Il n'y a pas à faire fond sur le témoignage d'Eusèbe de Césarée qui, s'égarant sur le christianisme de Philon, s'imagine, d'après cet auteur, que des prêtres et des diacres de l'Eglise chrétienne ont suivi la vie pauvre des thérapeutes (HE, lib. 2, cp. 17, PG., 20, 181-184). Mais le même Eusèbe opposait ailleurs (*Demontr. Evang.*, lib. 1, cp. 7, PG., 22, 76-77) la vie des simples fidèles mariés, exerçant le commerce et l'agriculture, à la vie des prêtres qui, vivant en dehors du mariage et du soin des enfants, ne recherchent point les richesses de ce monde et sont entièrement occupés des pensées du ciel et du culte divin. Salvien, de son côté, en partant de ce principe que tout ce que N.-S. a recommandé aux laïcs, il le recommande à fortiori aux clercs, exhorte les clercs à la pauvreté. Si c'est à un laïc que N.-S. a dit : « Si tu veux être parfait, vends tout ce que tu as et donne le prix aux pauvres » (*Mt.*, 19, 21), les clercs, plus que personne,

doivent n'avoir ni or, ni argent, ni numéraire, quelconque dans leurs ceintures (*Adv. avarit.*, lib. 2 n° 9, PL., 53, 188 B).

Ces textes, que l'on pourrait multiplier, ne doivent pas faire illusion. Ils représentent un idéal, non une obligation. Il n'est point douteux que dans les communautés cléricales qui groupaient les clercs autour de l'évêque et qui étaient de véritables communautés monastiques, les biens étaient mis en commun et administrés par l'évêque. C'était le cas, par exemple, des communautés formées par saint Eusèbe à Verceil ou par saint Augustin à Hippone (Sermo 355 et 356, PL., 39, 1568-1581). Le cas n'était pas rare non plus de ceux qui, entrant dans la cléricature, se dépouillaient de leur patrimoine à l'exemple des apôtres. S. Augustin raconte que s'il a été choisi comme évêque d'Hippone, c'est parce qu'il avait renoncé, en devenant clerc, aux biens paternels qu'il possédait à Tagaste (*Epist. 126*, n° 7, PL., 33, 479). S. Paulin fit de même et aussi S. Hilaire d'Arles (Julien Pomère, *De vita contemplativa*, lib. 2, cp. 9, PL., 59, 453).

La plupart des clercs conservaient leur patrimoine. Augustin ne voulait pas blâmer ceux qui ne faisaient pas comme lui. S. Ambroise ne regardait pas comme imparfaits ceux qui retenaient quelque chose de leurs biens pour assurer leur subsistance sans être à charge à l'Église (*De officiis*, lib. 1, cp. 30, n° 152. PL., 16, 68). Car c'était à l'Église d'entretenir par ses distributions ceux qui avaient renoncé à leurs biens. Julien Pomère, qui insiste si fort sur la pauvreté des clercs (*De vita contemplativa*, lib. 2, cp. 16, n° 2-3, PL., 59, 460-461), estime cependant sans péché le clerc qui garde ses biens (*ibid.*, lib. 2, cp. 12, PL., 59, 455-456). C'est le même auteur qui recommande à celui qui administre les biens de l'Église de vivre comme un pauvre volontaire (*ibid.*, lib. 2, cp. 11, PL., 59, 455). S. Jérôme avait déjà dit que « le meilleur dispensateur des biens de l'Église était celui qui ne se réservait rien pour lui-même » (*Epist. 52 ad Nepotianum*, n° 16, PL., 22, 539).

L'insistance qu'ont mise les auteurs anciens sur la pauvreté des clercs prouve au moins que le clerc, plus que les laïcs, pour vivre dans l'esprit de son état, doit pratiquer la pauvreté d'esprit, vivre détaché, désintéressé. Au milieu d'un monde où tout se vend et où tout s'achète, un homme qui fait profession d'appartenir à Dieu doit passer exempt de tout égoïsme, saintement dédaigneux de toute cupidité, uniquement désireux du salut des âmes et de la gloire de Dieu.

b) La chasteté. — Le célibat des clercs a déjà fait l'objet d'un article spécial (voir CÉLIBAT ECCLÉSIASTIQUE). La chasteté parfaite est le plus bel ornement de la vie des clercs, la condition et la force de leur apostolat. Rien n'assure comme elle la liberté des âmes ecclésiastiques. Elle est indispensable aussi pour exercer dignement les fonctions sacrées. Comment pourrait-on s'approcher de l'autel de la pureté avec un cœur impur? (Cf. *De imitatione Christi*, lib. 4, n°s 6 et 7). Pour la garde de la chasteté, la barrière du célibat et les précautions extérieures ne suffisent pas. Il y faut la volonté ferme de l'âme, « Vestis tenera non facit clericum aut sacerdotem, sed casta mentis intentio » (*Epist. ad Oceanum*, n° 4; PL., 30, 289. La lettre mise sous le nom de S. Jérôme est postérieure et n'est peut-être qu'un pastiche).

c) L'obéissance. — L'obéissance des clercs à l'évêque est une nécessité qui s'est imposée dès l'origine, et le code de droit canon (cn. 127) ne fait que confirmer une tradition sans fissure. Il est dans l'ordre que les clercs inférieurs, faisant partie d'une hiérarchie, soient surbordonnés à ceux qui sont plus élevés. S. Jérôme conseillait à Népotien l'obéissance filiale : « Sois soumis à ton évêque et regarde-le comme le père de ton âme (*Epist., 52*, n° 7, PL., 22, 533). On ne peut trouver meilleure formule.

L'obéissance des clercs n'est pas aussi stricte que celle du religieux, elle est une promesse et non un vœu, cependant elle est assez étroite et constitue un des devoirs importants du clerc. « Pour que vous puissiez être supérieurs en toute sécurité, ne dédaignez pas d'être soumis vous aussi à celui à qui vous devez l'être (S. Bernard, *Epist. 42, ad Henricum Senon.*, cp. 8, PL., 182, 829 A).

L'Église a placé très haut l'idéal des clercs. Elle réclame l'accord entre leur vie et leurs fonctions. Celles-ci sont saintes. Leur vie doit l'être aussi.

S. Jérôme, *Epist. 52 ad Nepotianum*, PL., 22, 527-540. — S. Isidore, *De ecclesiasticis officiis*, lib. 1, cp. 1-3; PL., 83, 777-779. — Philippe de Harveng, *Tractatus de institutione clericorum*, PL., 203, 665-1206. — N. Belon, S. J., *Traité de la perfection de l'état ecclésiastique*, Lyon, 1747. — P. Benoit, *La vie des clercs dans les siècles passés*, Paris, 1915. — H.-M. Boudon, *De la sainteté de l'état ecclésiastique* (dans les *Œuvres complètes*, éd. Migne, Paris, 1856, t. 3, col. 1031-1178). — A. Bourdoise, *L'idée d'un bon ecclésiastique ou les sentences chrétiennes et cléricales*, Paris, 1668. — C. Démia, *Trésor clérical...*, Lyon, 1713. — L. Tronson, *Forma cleri*, Paris, 1669. — J.-J. Olier, *Traité des Saints Ordres*, Paris, 1676. — H. Perreyve, *Méditations sur les Saints Ordres*, Paris, 1874. — Cardinal de la Luzerne, *Considérations sur l'état ecclésiastique*, Paris, 1810. — S. Salamo et M. Gelabert, *Regula Cleri*, Paris, 1713 (éd. M. Sintzel, Ratisbonne, 1841). — J. Gérard de Villelhierry, *La vie des clercs*, Paris, 1710.

Francis MUGNIER.

CLERICI (JEAN), O. F. M. — Jean Clerici vécut au commencement du XVIe siècle au couvent du Biez en Artois et fut confesseur des religieuses Annonciades de Béthune. Le ms 5109-11 de la Biblioth. Royale de Belgique contient de lui 39 sermons, prêchés aux religieuses du Biez, et 16 chapitres du *Traité de l'exemplaire pénitence*. Dans l'introduction de ce traité, l'auteur dit que plusieurs années auparavant, à la demande de quelques grands personnages, il composa en français un traité, nommé *Des trois passions de Nostre Seigneur Jésus-Christ, cest ascavoir de sa passion mentalle et spirituelle, de sa passion mystique et de sa passion corporelle*. Cet opuscule n'est pas connu de par ailleurs. Clerici prêcha le carême à la collégiale de S.-Barthélémy à Béthune et ses sermons formèrent la trame de son *Traité de l'exemplaire pénitence* (1528), dans lequel il explique comment le pécheur, à l'exemple de Jésus-Christ, doit mourir au péché, ressusciter à la vie spirituelle et, par une bonne vie, « converser spirituellement » pour monter au royaume des cieux. Des faits saillants des dernières années de la vie de Notre-Seigneur sont constamment rapprochés, comme modèles ou figures, de la conduite à tenir par le pécheur converti. C'est un livre très original, dans lequel on retrouve la dévotion médiévale.

J. Van den Gheyn, *Catalogue des Mss. de la B. R. de Belgique*. III, 225-226, nr 1983. Johannes Clericus. Sermons (Bruxelles, 1904). — Wadding, *Scriptores Ordinis Minorum*, Romae, 1906, pp. 135. — *Bibliothèques* de Du Verdier et de La Croix du Maine.

Matthaeus VERJANS, O.F.M.

CLÉRISSAC (HUMBERT), 1864-1914, frère-prêcheur. — Né à Roquemaure, le 1[illegible]obre 864. Études classiques chez les Jésuites d'Avignon. Noviciat chez les Frères Prêcheurs en 1880. Études philosophiques et théologiques au *studium* de la province dominicaine de Lyon, alors installé en Hollande (Rijckolt). Les lois qui frappaient les religieux français contraignirent le Père Clérissac à vivre la majeure partie de sa carrière apostolique à l'étranger. Avec l'Italie, ce fut surtout l'Angleterre qui profita de son ministère : le P. Clérissac possédait une très riche culture anglaise qui lui permit d'y prêcher avec grand fruit. Au cours d'un voyage rapide en Suède, il réussit à parler devant la cour luthérienne de Stockholm, et cela avec une telle autorité que vingt ans après, les Dominicains français, venus en Suède pour y faire une fondation, recueillirent le bénéfice du souvenir que le Père y avait laissé. Il mourut dans la nuit du 15 au 16 novembre 1914.

Nombreuses prédications et retraites aux monastères contemplatifs (les monastères français alors en exil, Quarr Abbey, Oosterhout, les communautés dominicaines et bénédictines anglaises, françaises et italiennes). Son ministère français fut surtout marqué par la direction spirituelle et intellectuelle qu'il a donnée à plusieurs jeunes hommes, au nombre desquels fut Jacques Maritain, récemment converti par Léon Bloy. A la mort du P. Clérissac, Maritain réussit à sauver de l'oubli où déjà on les ensevelissait des notes laissées par son ami, qui précédées d'une admirable et succincte préface où était évoquée la physionomie du grand contemplatif, constituèrent *Le Mystère de l'Église* (Paris, 1919). C'est par l'entremise de Maritain que le Père connut E. Psichari, et le convertit au catholicisme. Mme Maritain nous a conservé, dans son journal, les très émouvants souvenirs qui se rattachent à cette conversion.

Le Mystère de l'Église forme l'esquisse d'une phénoménologie de la conscience catholique. Le P. Clérissac avait été profondément marqué, comme tous ceux de sa génération, par la controverse moderniste. Les fragments les plus originaux (certains sont admirables) de ce petit livre caractérisent les traits principaux de la psychologie de *l'homme vivant-en-Eglise* catholique (il connaît la plus profonde des solitudes, et en même temps, lui seul est le parfait « citoyen du monde », il est soumis, mais cette soumission est créatrice de la seule liberté, etc..., etc...). Beaucoup d'hommes de l'après-guerre de 1918 ont reçu du *Mystère de l'Église* révélation de la véritable essence de leur catholicisme. Le P. Clérissac avait écrit deux autres livres : *De saint Paul à Jésus Christ* (Paris, 1899) ; *L'Ame saine* (Paris, 1901). On publia après sa mort, sous le titre de *L'Esprit de saint Dominique* (St-Maximin, 1924), une retraite prêchée aux Dominicains anglais. C'est une réflexion originale sur les caractéristiques de l'ordre dominicain. Plusieurs traits, historiquement, sont contestables, mais le livre, vigoureux et ardent, constitue, encore à l'heure actuelle, une des meilleures définitions du « type » dominicain.

J. Maritain, préface au *Mystère de l'Église*, 3e éd., Paris, 1925.

Pie DUPLOYE.

CLORIVIÈRE (PIERRE-JOSEPH PICOT DE), 1735-1820. — 1. *Vie*. — 2. *Œuvres*. — 3. *Doctrine et spiritualité*.

1. Vie. — Pierre-Joseph Picot de Clorivière naquit à Saint-Malo le 29 juin 1735 d'une ancienne et noble famille bretonne. Son père, Michel, avait fait ses études au collège Louis-le-Grand à Paris chez les Jésuites. Il y avait eu comme camarade le jeune Arouet qui devint plus tard célèbre sous le nom de Voltaire. Sa mère, Thérèse Trublet de Nermont, était proche parente de l'abbé Trublet, académicien. Pierre-Joseph fit ses études au collège des Bénédictins anglais de Douai et entra dans la Compagnie de Jésus le 14 août 1756. Il prononça ses premiers vœux le 17 août 1758.

Affecté à la province anglaise en 1762 à la suite de la suppression de la Compagnie de Jésus en France par ordre des Parlements, il fit ses études théologiques à Liége et fut ordonné prêtre le 2 octobre 1763. Après sa théologie et son troisième an (20 mai-2 juillet 1766), il fut envoyé en Angleterre et, après un an de ministère interrompu par une grave maladie qui mit ses jours en danger, il fut pendant trois ans, de juillet 1767 à mai 1770, socius du maître des novices à Gand. Il fut alors envoyé comme aumônier dans le monastère des Bénédictines anglaises de Bruxelles où il resta jusqu'en septembre 1775.

Le 15 août 1773 il avait fait ses derniers vœux. Il s'était ainsi lié de façon définitive à la Compagnie de Jésus quelques jours seulement avant la promulgation du Bref « Dominus ac Redemptor » de Clément XIV qui la supprimait.

En 1775 il revint en France et Mgr des Laurents, évêque de Saint-Malo, lui confia en 1779 la cure de Paramé, petite bourgade voisine de Saint-Malo. Il la quitta en 1786, pour devenir supérieur du collège de Dinan. Il dut donner sa démission en 1790, et cette même année il fonda deux sociétés, l'une de prêtres, l'autre de personnes vivant dans le monde.

Très préoccupé des malheurs de la religion et des ruines accumulées sous les deux derniers règnes, de la destruction des ordres religieux par les lois révolutionnaires, il veut refaire en France un climat chrétien. Son but, en instituant ces deux sociétés dont les membres sont forcément épars dans le monde, est de « faire refleurir pour tous les chrétiens, même dans le siècle, les beaux jours de l'Eglise naissante », de « faciliter à toutes sortes de personnes la pratique des conseils évangéliques », de « sanctifier toutes les conditions », « d'opposer une digue puissante aux progrès de l'impiété, au torrent du mauvais exemple ». (Lettre au Cal Caprara, 15 janvier 1802.)

Traqué par la police révolutionnaire d'abord, puis consulaire (un de ses neveux avait été compromis dans le complot de la machine infernale dirigé contre Bonaparte), il passa dans une cachette, ou sous la surveillance de la police, ou en prison, quinze années consécutives de 1793 à 1809.

Chargé en 1814 de regrouper les anciens membres de la Compagnie de Jésus qui venait d'être restaurée par Pie VII, il épuisa à ce labeur ses dernières forces. Il mourut subitement le matin du 9 janvier 1820, tandis qu'il était en prières devant le Saint-Sacrement.

2. Œuvres. — Le Père de Clorivière a beaucoup écrit, sur des sujets très divers. Les plus considérables de ses ouvrages sont restés manuscrits. Une petite partie a été publiée et, la plupart du temps, par extraits longtemps après sa mort.

a) *Œuvres publiées.* — Nous donnons d'abord les œuvres qui ont été publiées, mais dans l'ordre de leur composition, en indiquant la date de leur publication.

1763. *Neuvaine en l'honneur de la Sainte Vierge,* publiée par le P. Jacques Terrien, 1878, Paris, H. Allard; trad. anglaise. — 1767-1770, *Neuvaine en l'honneur du Sacré-Cœur,* traduite de l'anglais et publiée par J. Terrien, 1878, Paris, H. Allard. — 1763-1773, *Notes spirituelles et retraites,* publiées par le P. H. Monier-Vinard, 1935, Paris, Spes, coll. « Maîtres spirituels », 2 vol. — 1767-1770 (date probable). *Les Exercices de trente jours,* en anglais, traduction incomplète et s'écartant de l'original, publiée en 1924. — 1774, *Traité des devoirs d'une abbesse,* composé à la demande de la supérieure des Bénédictines de Bruxelles. — 1775. *Le modèle des pasteurs, ou Précis de la vie de Mr de Sernin,* Paris, Valade-Laporte, 1779, fiction sur les devoirs d'un curé. — 1785, *La vie de M. Louis-Marie Grignion de Montfort,* 1785, Paris, Delalain, dédiée à Mme Victoire. — 1778, *Directoire des Hermites du Mont-Valérien,* suivi des *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'oraison,* remaniées et publiées à Paris en 1802; édit. 1858, 1887, 1928 (par le P. Bainvel, Paris, Beauchesne), 1935 (dans *Pierre de Clorivière, d'après ses notes intimes,* t. 2). — 1776-1809, Divers écrits sur *Les excellences de Marie*; extraits publiés : *Voilà votre Mère,* Paris, Casterman, 1934-1936. — 1793, *Les doctrines de la Déclaration des droits de l'homme,* publiées par R. Bazin dans *Pierre de Clorivière, contemporain et juge de la Révolution,* 1926, Paris, de Gigord, p. 73-112. — 1793-1794, *Commentaire moral de l'Apocalypse* (extraits dans R. Bazin, *o. c.*, p. 112-206. — *Societatis Cordis Jesu specimen,* 1792, Paris, Barillot, 1795. — *Le Serment de la Liberté et de l'Égalité,* publié par F. Uzureau, Paris, 1925. — 1799-1808, *Lettres circulaires* aux membres des sociétés qu'il avait fondées, publiées en 1935. — *Plan abrégé de la Société du Cœur de Marie,* 1806, Paris, Barillot. — 1804, *Explication des épîtres de saint Pierre,* 1809, Paris, 3 vol.; 1864, Lyon, Périsse et Paris, Ruffet. — Il composa ou adapta des exercices de dévotion et neuvaines en l'honneur de saint Stanislas (1785; nombreuses éditions), de saint Louis de Gonzague (1851), de saint François de Borgia (1861).

b) *Œuvres restées manuscrites.* — 1778, *Introduction à l'histoire des Carmélites de la Réforme de sainte Thérèse en France,* dédié à Madame Louise de France, carmélite. Ouvrage intéressant à cause du portrait que le Père de Clorivière burine de sainte Thérèse, où il s'attache à montrer ce que Dieu a opéré par le moyen de sa servante et la conduite amoureuse de Dieu sur une âme fidèle. — 1791, *Commentaire français du sommaire des constitutions de la Compagnie de Jésus,* adapté pour la Société des Pères du Cœur de Jésus. — Différents commentaires de l'Écriture, qui se répartissent de la manière suivante : *Commentaire moral de l'Apocalypse* (1re div.; 27 sept.-14 déc. 1793); *Commentaire sur les 12 petits prophètes* (14 déc. 1793-23 janv. 1794); *Apocalypse* (2e div.; 27 janv.-27 mai 1794); *Commentaire du prophète Isaïe et des quatre animaux d'Ezéchiel* (6e âge; 14 mars-2 avril 1794); *Commentaire sur les Lamentations de Jérémie* (24 mai-30 juin 1794); *Commentaire politique de l'Apocalypse* (2 juil.-22 août 1794); *Commentaire du Cantique des Cantiques* (16 mai 1799-8 fév. 1800), faisant pendant au commentaire de l'Apocalypse, montre l'histoire prophétique de l'Église, épouse de Jésus-Christ, considérée ici non pas dans sa totalité, mais dans les âmes fidèles; *Explication littérale de l'Apocalypse* (différente du commentaire moral déjà cité); il y travailla, de son propre aveu, plus de 20 ans; la mise au net définitive se réfère aux dates suivantes : 1re partie : *Les 5 premiers âges* (achevée le 22 août 1803, Aix-en-Provence; préface du 6 sept. 1803); 2e partie : *6e et 7e âges* (10 sept. 1805 à 1807, In turre Templi), seule partie soumise par l'auteur à la censure du P. Fontana, général des Barnabites, puis cardinal, et approuvée; 3e partie : Sur les *ch. 21-22*, appliqués à l'Église et à la Sainte Vierge (1er juil. 1807-7 avril 1808; préface de 1808; une note annexée à cette préface, de la main du P. Godinot, semble avoir été ajoutée vers 1817, après permission d'imprimer accordée par le Père Général); le Père de Clorivière avait eu l'intention d'imprimer d'abord cette 3e partie, à cause des circonstances de temps : état de l'Église redevenu calme au début de la Restauration, bienfait attribué à la Sainte Vierge. — 1818-1819, *Commentaire du Discours après la Cène.* — Les biographes ont puisé en outre dans la *Correspondance* du Père, conservée aux archives de la Compagnie de Jésus.

On a encore de lui des traductions et adaptations, comme la *Vie de Marie d'Agréda,* traduite de l'espagnol; il composa également une *Défense de Marie d'Agréda.* Il traduisit en vers le *Paradis perdu* de Milton et un livre de l'*Imitation.* On a aussi de lui quelques poèmes inédits, des cantiques spirituels et même un drame en vers, ainsi qu'une vie inachevée de Catherine de Francheville, fondatrice des maisons de retraite de Bretagne.

L'ensemble si considérable de cette œuvre montre un esprit singulièrement large et ouvert, d'une pénétration peu commune, abordant les questions les plus diverses avec une compétence et une maîtrise rares. La plupart de ses grands ouvrages restés inédits, comme les commentaires d'Écriture sainte, ont été composés dans les conditions de travail les plus défavorables : dans une cachette ou une prison, sans ressource de livres ni de documentation, sans échange possible d'idées; c'est donc de son riche fonds personnel et surtout de ses prières et méditations qu'est tirée toute la doctrine qui y est enclose. Le Père de Clorivière avait toujours beaucoup travaillé, s'interdisant la moindre perte de temps, et sa mémoire était merveilleuse. Mais il n'est jamais imitateur servile. Tout ce qu'il a lu et retenu a passé au crible de sa réflexion; tout a été unifié, synthétisé, groupé, ordonné; tout porte la marque de sa pensée originale et puissante.

3. Doctrine et spiritualité. — Étroitement unies l'une à l'autre, car la théologie du P. de Clorivière ne fait qu'un avec sa vie spirituelle et réciproquement. Les dogmes sont pour lui non seulement des vérités intellectuelles qu'il faut croire, mais surtout des vérités pratiques qu'il faut vivre.

Toute sa théologie est centrée sur le dogme de Jésus-Christ chef du corps mystique, donc sur l'Incarnation, mais sur l'Incarnation considérée moins dans sa réalité historique qui appartient au passé que dans sa réalité mystique qui appartient au présent, donc sur Jésus-Christ vivant actuellement dans

ses membres et leur communiquant sa vie divine.

C'est à la lumière et dans la révélation du Christ que le P. de Clorivière considère la Sainte Trinité et voit en elle le Dieu d'amour; c'est dans le Christ aussi qu'il voit le chrétien. La gloire du chrétien est d'être un rameau vivant de cette vigne dont le Christ est le cep divin, de participer à sa vie, de recevoir dans cette communication la dignité de fils adoptif. C'est ce rattachement vital au Christ qui nous fait aimer du Père : « Nul ne peut plaire à Dieu qu'en Jésus-Christ et par Jésus-Christ »... « C'est par la vertu de Jésus-Christ que le chrétien » a été l'objet de l'amour du Père (*Discours après la Cène*, XVII et XIV). Et cette grandeur même impose des obligations et fonde une spiritualité.

a) *Ses caractéristiques* : 1° Elle est doctrinale, mais pas abstraite pour autant, ni surtout systématique; elle est réelle et part d'un fait.

2° Elle est exigeante comme le dogme sur lequel elle s'appuie. La vie divine qui est en tout chrétien en état de grâce a des droits absolus ; rien ne doit s'opposer à son développement; il faut tout lui sacrifier sans jamais la sacrifier elle-même; « la préférer à tout... ne rien négliger pour détruire ce qui serait incompatible avec cette vie »... (*Discours après la Cène*, XIV); « toute notre vie naturelle doit lui être entièrement soumise » (*ibid.*). C'est donc l'abnégation absolue sous toutes ses formes qui est demandée.

3° Les exigences de cette spiritualité viennent moins d'une loi extérieure imposée *ab extrinseco* que de la vitalité interne du germe divin déposé en nous au baptême. C'est au plus profond de nous-mêmes que nous sommes divinisés par notre union vitale au Christ; c'est aussi de ce profond, de cet intime que montent les impératifs catégoriques qui régissent notre vie morale et se résument dans l'obligation de rester unis au Christ et de n'agir jamais qu'en lui et par lui.

4° Cette union même qui veut se parfaire et s'approfondir chaque jour nous impose l'imitation constante du Christ; nous devons non seulement modeler sur les siens nos gestes extérieurs, mais plus encore nous revêtir de ses sentiments et prendre sa mentalité. C'est là notre grand travail (*Discours après la Cène*, XIII, sur l' « Exemplum dedi vobis »). C'est donc une spiritualité ascensionnelle et pratique, qui pousse sans cesse à l'effort et exige une coopération étroite et sans défaillance à l'œuvre que la grâce accomplit en nous.

5° Elle est ainsi source de vie intérieure en ramenant perpétuellement la pensée aux divines réalités du dedans, en faisant agir en étroite dépendance du Christ.

Elle est tout à la fois active et mystique; active par l'effort continuel de dépendance et de collaboration, mystique par son fondement et sa source intime. Elle se rattache ainsi étroitement à celle de l'école du P. Lallemant, et en particulier du P. Rigoleuc, si apprécié du P. de Clorivière.

b) Cette spiritualité commande toute sa conception de la *Prière*, telle qu'il la développe dans ses *Considérations sur l'exercice de la prière et de l'Oraison*. Il nous livre avec sa longue expérience sa pensée intégrale et définitive. On en trouvera une étude plus approfondie dans *Pierre de Clorivière d'après ses notes intimes*, Paris, Spes, 1935, 2 vol. Je me borne ici à ces quelques points :

1° Le chrétien, quand il prie, se résonte à Dieu comme membre du Christ; il demande au nom de Jésus-Christ en s'unissant à la prière que fait en lui son chef, et la faisant sienne. D'où son attitude à la fois respectueuse, aimante et confiante : celle du Christ toujours exaucé quand il prie, parce qu'il ne veut que ce que veut son Père. Et on voit ainsi ce que le chrétien doit demander et comment il doit le faire.

2° Le P. de Clorivière divise l'oraison mentale en oraison commune comportant trois degrés : la *méditation* pour les commençants ; *l'oraison affective* pour les progressants et *l'oraison de recueillement* ou de silence pour les parfaits; et en oraison passive comportant elle aussi trois degrés : *l'oraison de quiétude, l'oraison d'union* et le *mariage spirituel*.

Étant donné que l'oraison du chrétien est l'oraison du Christ en nous, la transition ou plutôt le progrès de l'oraison commune à l'oraison passive est normal, mais il n'est pas de règle et Dieu peut le refuser même à qui a fait tout ce qu'il pouvait pour s'y préparer. L'entrée aux oraisons passives dépend donc uniquement, non des efforts de l'âme mais du bon plaisir de Dieu (ch. 32) et la sainteté n'est pas liée aux états passifs, car « on peut arriver sans elle (la grâce de l'oraison passive) à une très sublime sainteté » (*ibid.*).

L'oraison de recueillement reste une oraison commune et elle convient à ceux qui sont dans la voie unitive. Il y a cependant une oraison de recueillement passif qui est la transition ordinaire aux oraisons passives et une des marques qu'on y est appelé (ch. 25).

Le P. de Clorivière veut en outre que toute oraison même passive soit pratique (ch. 6), et en cela comme en tous les points précédents il suit les directions du P. Rigoleuc (Jean Rigoleuc, *Œuvres spirituelles*, Paris, Spes, 1931, pp. 128, 129, 312, 316, 317), interprète authentique et fidèle du P. Lallemant (Cf. RAM., avril 1936, *La mystique du P. de Clorivière*, p. 162-168).

C'est en effet de l'école du P. Lallemant que le P. de Clorivière est tributaire au point de vue spirituel, avec largeur cependant, car il a lu tous les grands auteurs spirituels et s'est enrichi à leur contact, mais on sent que ce n'est qu'un enrichissement et que toute sa formation lui vient des Exercices de S. Ignace.

3° Dans ses commentaires d'Écriture sainte, le P. de Clorivière développe longuement la doctrine du *Christ mystique*. C'est là son horizon habituel. Dans les Psaumes, Prophètes et livres sapientiaux, en même temps que le Christ il voit l'Église prédite; son commentaire sur le Cantique des cantiques est une vision de l'Église et une prophétie dans le genre de l'Apocalypse. Il déchiffre les secrets de l'Apocalypse avec une étonnante lucidité et parle des derniers temps en homme qui interprète à une lumière supérieure les termes obscurs du Saint-Esprit. Il a sur la Sainte Vierge et l'Eglise des pages magnifiques. Le P. Fontana avait examiné de très près une grande partie de ce commentaire sur l'Apocalypse et sa recension est extrêmement élogieuse. Malheureusement ces commentaires sont si étendus et d'un style si aride qu'on ne peut songer à les éditer; il faut un effort pour les lire, mais celui qui a pu, par delà les sécheresses de la forme, pénétrer jusqu'au fond, y trouve une plénitude et une saveur

divines. Il y a évidemment du subjectif et de l'arbitraire dans les interprétations du P. de Clorivière. Mais la persuasion où il est que l'Écriture a tout annoncé l'empêche d'être déconcerté par les événements; et avec un ferme bon sens qui ne défaille jamais, il trouve, dans sa foi, aux maux extraordinaires les remèdes extraordinaires.

Avec le P. Grou et le P. Baudrand, le P. de Clorivière est le représentant le plus qualifié de la spiritualité de la Compagnie de Jésus au début du XIXe siècle. Sa cause de béatification est introduite.

J. Terrien, *Vie du P. de Clorivière*, Paris, 1891 et 1892. — *Mémoires inédits* du P. de Clorivière, pour la plupart, aux archives de la Compagnie de Jésus. — R. Bazin, *Pierre de Clorivière, juge et contemporain de la Révolution*, Paris, 1926; longue notice, p. 1-68. — *Pierre de Clorivière, d'après ses notes intimes*, suivi de ses *Considérations sur l'exercice de la prière*, Paris, 1935. — H. Monier-Vinard, *La mystique du P. de Clorivière*, RAM., avril et juillet 1936. — *La Société du Cœur de Jésus et ses premiers membres*, Le Mans, 1936. — F. Ory, *Article pour le procès ordinaire informatif*. — J. Hérissay, *Cormaux, saint de Bretagne*, Paris, 1937 (vie d'un disciple du P. de Clorivière).

Henri Monier-Vinard.

CLOTURE. — 1. *Notions.* — 2. *Les religieux.* — 3. *Les moniales.* — 4. *Les congrégations.* — 5. *L'esprit de la clôture.*

I. NOTIONS

La clôture n'est pas seulement l'obstacle matériel, de quelque nature qu'il soit, qui limite une propriété et qui empêche d'y pénétrer. Si dans les maisons religieuses, le mot clôture a d'abord cette acception, il désigne également l'espace réservé, fermé par un obstacle matériel, dans lequel il n'est point permis aux étrangers de pénétrer, sauf en certaines circonstances déterminées. La clôture, en ce sens, ne coïncide pas nécessairement avec les limites de la propriété : on peut laisser en dehors de la clôture l'église, la sacristie, les parloirs, les cours ou jardins non destinés à la communauté. C'est dans ce sens technique que nous emploierons perpétuellement le mot.

Enfin, au sens canonique du terme, la clôture est constituée par l'ensemble des lois ecclésiastiques qui limitent ou restreignent l'entrée des étrangers dans cet espace réservé et la sortie des religieux et des religieuses hors de cet espace.

La clôture n'a pas pour unique objectif d'assurer la chasteté parfaite. Gardienne du recueillement, de la vie de prière et d'union à Dieu, elle conserve l'âme dans la paix, à l'abri des vaines agitations et de l'esprit du monde opposé à celui de Jésus-Christ.

Les lois de la clôture, telles qu'elles sont renfermées aujourd'hui dans le Code de droit canonique, discipline sévère pour les religieux à vœux solennels, fournissent aux autres des principes d'une application souple, facilement adaptables à la nature et au but des Instituts les plus variés. Elles sont le fruit d'une longue évolution historique, car la clôture n'a pas toujours été la même au cours des siècles. Au début de la vie monastique, on retrouve tous les principes qui lui ont donné naissance, avec des pratiques divergentes. La discipline ira se resserrant de plus en plus jusqu'au jour où l'apostolat extérieur, brisant les cadres anciens, fera surgir les ordres et les congrégations d'hommes à but apostolique et les innombrables congrégations de femmes destinées à l'enseignement ou au soulagement spirituel et corporel extérieur.

Mais si les lois de la clôture n'ont pas toujours été les mêmes, parce que les conditions de la vie religieuse ont varié, on peut dire que les raisons profondes qui l'ont motivée n'ont pas changé, que l'esprit ascétique de la clôture doit subsister et même se renforcer dans la mesure où s'est atténuée la sévérité de la clôture matérielle.

C'est pour pratiquer la perfection à l'abri des dangers du monde que la vie monastique s'est constituée : les moines sont des séparés. Il n'est pas étonnant dès lors que très vite ses organisateurs aient cherché les moyens de maintenir cette séparation et qu'ils aient accumulé les obstacles à la pénétration de l'esprit du monde dans la vie religieuse. Il est intéressant de noter que les mots mêmes par lesquels les monastères sont désignés, dans la plupart des langues européennes, indiquent la réclusion de leurs habitants : claustrum, cloître, Kloster Klooster, cloister, claustro, sont des dérivés du verbe *claudere*.

Un des premiers biographes de l'abbé de Rancé, M. de Maupeou, curé de Nonancourt, liv. 3, Paris, 1702, t. 1, p. 322, écrit : « Il voulut que ses religieux fussent inaccessibles au monde et que le monde leur fût inaccessible, et il estimait que cette inaccessibilité était le premier pas qu'il fallait faire pour leur en faire perdre l'esprit. »

Nous n'avons point à nous étendre ici sur une forme spéciale de vie pénitente et solitaire qui consistait à vivre enfermé dans un espace étroit, attenant généralement à une église et communiquant avec elle par une fenêtre par où le reclus ou la recluse pouvait assister aux offices et recevoir la Sainte Communion. (Voir Reclus). La réclusion, d'ailleurs, a été surtout inspirée par la pénitence, tandis que c'est plutôt une idée de préservation qui est à l'origine de la clôture.

II. LES RELIGIEUX

1. — LES PREMIÈRES RÈGLES MONASTIQUES.

La règle de saint Pakhôme prescrit que les étrangers sont reçus dans une hôtellerie près du monastère (*Regula* 50, 51, trad. de S. Jérôme, *PL.* 23, 70, éd. Boon, pp. 26-27). Mais les moines gardent quelques relations avec leur famille et ils peuvent, si le supérieur du monastère le permet, visiter, accompagnés d'un autre frère, leurs parents malades, et, après leur mort, assister à leurs funérailles (*ibid.*, 53, 56). Leurs parents peuvent les visiter, et même leur apporter quelques douceurs (*ibid.*, 57, 85, 86. Cf. P. Ladeuze, *Étude sur le cénobitisme pakhômien pendant le IVe siècle et la moitié du Ve siècle*, Louvain, 1898, p. 292-293). Notons aussi que dans les monastères pakhômiens, nul ne peut sortir sans la permission du supérieur (84) et qu'il est défendu d'apporter aucune nouvelle de l'extérieur (85) (dans Holstenius-Brockie, t. 5, p. 30 éd. Boon, p. 38).

Saint Basile estime que le recueillement nécessaire à la pratique de la perfection exige que les moines vivent loin du monde, loin de ses préoccupations et de ses affaires (*Reg. fusius tract.* 6). Aussi faut-il éviter les voyages inutiles, et veiller à ce que les voyages tournent à l'édification des séculiers (*ibid.*, 39 et 44), rendre au supérieur un compte exact des voyages, ne pas fréquenter les séculiers (*ibid.* 40). Ne pas permettre à n'importe lequel des moines de parler aux religieuses :

veiller dans les conversations avec elles à une grande discrétion ; le moine ne peut parler seul à une religieuse, mais il faut que l'un et l'autre soient accompagnés (*ibid.* 33). Le supérieur lui-même des moines n'aura avec la supérieure des religieuses que les entretiens strictement nécessaires (*Reg. brev. tract.*, 109).

Saint Basile allait jusqu'à recommander aux moines d'éviter les métiers qui les engageraient dans la compagnie des hommes et des femmes dont la conversation ne pourrait être que contraire à la bienséance de leur profession, et très dangereux. (*Reg. fusius tract.* 38.)

2. — LES FEMMES NE PEUVENT ENTRER DANS LES MONASTÈRES DE RELIGIEUX.

La défense de laisser entrer les femmes dans les monastères d'hommes est universelle, et commence, semble-t-il, dès les origines du monachisme. On cite bien, sans doute, quelques femmes qui, sous des habits d'hommes, vécurent ainsi cachées dans des couvents de moines. Ce sont des exceptions très rares.

Saint Augustin n'admet pas les femmes dans le monastère de clercs qu'il a établi à Hippone et dans lequel il vit lui-même (Possidius, *Vita sancti Augustini*, cp. 26).

Saint Césaire en fait un précepte formel de sa *Regula ad monachos :* « Mulieres in monasteria nunquam ingrediantur » (cp. 11. *PL.* 67, 1100). Et d'autres législateurs de la vie monastique après lui : S. Ferréol (*Regul.* cp. 4, *PL.* 66, 96).

La *Regula ad monachos* (Monastère de Ste-Croix) de S. Aurélien † 551, évêque d'Arles et 2e successeur de S. Césaire, ch. 15, ne permet pas de laisser entrer dans l'oratoire même des parents, même des hommes. On entre dans un monastère pour toute sa vie, et on n'a pas le droit d'en sortir. (2, *PL.* 68, 389). Dans l'église ou dans le monastère, aucun laïc, fût-il noble, n'a le droit d'entrer. S'il veut faire une visite, qu'il soit reçu au parloir (14) ; quant aux femmes, ou séculières ou religieuses, aucune ne peut entrer, même la mère d'un religieux, ni au parloir ni à l'église (15). On ne peut parler à un laïc au parloir qu'en présence de l'abbé ou d'un religieux désigné par lui (16). Le procureur du monastère, si c'est un laïc, ne peut entrer que lorsqu'il y a nécessité (19).

La règle du monastère de Tarnate ne permet de recevoir les femmes que dans l'oratoire ou dans l'hôtellerie (cp. 20. *PL.*, 66, 983. Cf. col. 755 A et 337-338).

La même défense se retrouve dans nombre de conciles anciens : par ex. dans le concile de Tours de 566, cn. 16 (Mabillon, *Annales O. S. B.*, lib. 6, nº 3, t. 1, p. 439) ; dans le concile d'Auxerre de 578, cn. 26 (*ibid.*, lib. 6, nº 75).

La novelle 133 de Justinien défend aux hommes d'entrer dans les monastères de femmes, même pour visiter une parente très proche, aussi bien qu'aux femmes d'entrer dans un monastère d'hommes.

Saint Grégoire le Grand menace d'une peine très sévère l'abbé Valentin s'il laisse une nouvelle fois une femme entrer dans son monastère. (*Regest.* lib. 4, epist. 40, *MGH. Epist.*, t. 1, p. 276).

Il semble que l'Orient n'ait pas été toujours aussi sévère : le concile in Trullo (692), cn. 47, défend sous peine d'excommunication à une femme de coucher dans un monastère de moines. Le concile de Nicée de 787, cn. 18, défend aux femmes d'habiter dans les couvents d'hommes. Un higoumène qui aurait une femme pour le servir serait déposé (Mansi, t. 13, col. 754).

En Occident, au contraire, certains appliquent la loi de façon très sévère. Carilef refuse à la reine Ultragotthe, femme de Childebert, l'entrée de son monastère du Mans, quels que dussent être les avantages temporels de cette concession (Mabillon, *o. c.*, lib. 3, nº 44, ad ann. 537, t. 1, p. 70). On voit même, ici et là, des abbés refuser aux femmes l'entrée des églises de leur monastère, ainsi Jean de Réome (Mabillon, *o. c.*, lib. 4, nº 6, t. 1, p. 78 ad ann. 539).

Il fallut une concession spéciale de saint Boniface pour permettre à Lioba d'entrer dans la basilique de Fulda (*ibid.*, et lib. 22, nº 1, t. 2, p. 117). Saint Colomban, à Luxeuil, défend énergiquement l'entrée de son monastère contre les prétentions du roi Thierry et de sa mère Brunehaut.

Le concile d'Autun, de 670, déclare simplement (cn. 10) : « Les femmes ne doivent pas entrer dans les monastères d'hommes ».

Quand saint Chrodegang institua les chanoines réguliers, il fit naturellement entrer cette prohibition dans sa règle : « Feminae namque non solum in mansionibus et claustris canonicorum prandendum aut requiescendum non est, quin potius nec in ea intrandi, excepto in ecclesiam, ulla tribuenda facultas quia valde hoc a sanctis patribus inhibitum » (Concile d'Aix-la-Chapelle de 816, cp. 144, *MGH Concilia*, t. 2, p. 418).

La règle de S. Fructueux † 665, ep. 11, *PL.* 87, 1124, permet aux moines qui viennent de loin de saluer, à l'arrivée et au départ, l'abbesse et la communauté des religieuses « cum summa reverentia et cautela », mais pas davantage. La règle permet les conférences spirituelles où moines et religieuses assistent strictement séparés les uns des autres. Toute familiarité doit être absente de ces relations. Aucun religieux malade ne doit être soigné dans un monastère de religieuses.

Le concile de Trèves de 1227, cn. 17, déclare : « Aucune femme, de quelque rang qu'elle soit, ne peut entrer dans un couvent sans la permission expresse de l'abbé. Elle ne pourra, sous aucun prétexte, manger dans le couvent (Cf. synode de Bourges 1286, cn. 24). Le concile de Vienne de 1305 décide qu'aucune femme ne peut être introduite dans le couvent sans la permission expresse de l'abbé. En aucun cas elle n'y pourra manger (cn. 17).

Le chapitre général cistercien de 1240, nº 14, défend qu'à l'avenir on laisse entrer les femmes dans les abbayes de l'ordre. Des peines atteignent ceux qui les laisseraient entrer. Une exception avait été prévue jadis pour la consécration des églises, mais les statuts de 1236, nº 3, spécifient qu'à cette occasion, les femmes ne pouvaient passer la nuit « infra septa abbatiarum ».

S. Pie V par la constitution *Regularium personarum* (24 octobre 1566) interdit à toute femme l'entrée d'un couvent d'hommes sous peine d'excommunication pour elle et pour le religieux qui l'introduirait. Toutes les permissions précédemment accordées sont supprimées (*Fontes*, nº 115, t. 1, p. 206). Toutefois, dans la constitution *Decet Romanum Pontificem* (16 juillet 1570) il autorisait l'entrée pour assister à une procession ou à un office religieux (*Fontes*, t. 1, nº 136, p. 243).

Pour s'opposer à des interprétations trop larges, Benoît XIV, par la constitution *Regularis disciplinae* (3 janvier 1742) supprime les indults accordés, et déclare qu'un supérieur ne peut instituer une procession pour

satisfaire la curiosité féminine (*Fontes*, t. 1, n° 322, p. 711).

La constitution *Apostolicae sedis* de Pie IX (12 octobre 1869) confirme les prescriptions antérieures, déclare frappées d'excommunication réservée au Souverain Pontife « mulieres violantes regularium virorum clausuram et superiores aliosve admittentes » (n° 20). Le code de droit canon ne fait guère que transcrire cette défense en la précisant : « Mulieres cujusvis aetatis, generis aut conditionis sub quocumque praetextu... » (cn. 598, par. 1). Une seule exception est prévue pour les épouses des chefs d'État accompagnées de leur suite (cn. 598, par. 2), exception qui est d'ailleurs conforme à la tradition. Dans les collèges dirigés par les réguliers, dans les œuvres établies dans un couvent, si les femmes peuvent entrer, il faut néanmoins que la partie habitée par les religieux soit soumise à la clôture et qu'aucune femme n'y pénètre (cn. 599). Le code a de même retenu les peines portées par la constitution de Pie IX en les précisant (cn. 2342).

La loi de la clôture n'atteint pas les maisons de campagne, les fermes, les maisons provisoires. Mais elle doit être observée en pays de mission, aussitôt que les religieux sont au nombre de trois (Décret de la Propagande du 26 août 1780, *Fontes* n° 4582, t. 7, p. 133).

Toutefois, la déclaration du 5 mars 1787 admet qu'on tienne compte des circonstances de temps et de lieux (*ibid.*. n° 4614).

On le voit, sur ce point de l'interdiction de l'entrée des femmes dans les monastères d'hommes, le principe général, posé dès l'origine du monachisme et introduit dans toutes les règles, s'est maintenu avec une fermeté croissante. S. Pie V n'a guère fait que supprimer quelques exceptions, et par la peine de l'excommunication réservée au Souverain Pontife atteignant ses violations, en rendre l'observation plus stricte.

Si l'entrée des femmes dans les monastères d'hommes est l'objet d'une interdiction absolue, l'entrée des hommes eux-mêmes doit être modérée, si l'on veut assurer le recueillement des monasteres.

Le concile de Cloveshoe de 747 recommande aux évêques de veiller à ce que les monastères soient des abris de silence, de prière et de travail et de ne pas y laisser entrer indifféremment les gens du monde (Hefele-Leclercq, t. 3, p. 909). Il peut plus facilement, sur ce point, être fait place à des exceptions. Les Camaldules obtiennent de S. Pie V (1566-1572) la permission de garder la coutume existant dans un certain nombre de leurs monastères, de laisser les laïcs entrer dans le cloître et le jardin (Holstenius-Brockie, t. 2, p. 278) là où il serait difficile de la supprimer.

3. — SORTIE DES RELIGIEUX EN DEHORS DU MONASTÈRE.

Si la sévérité de la loi dont nous venons de parler a toujours été la même, il n'en est pas de même sur le point de la sortie du monastère. Les religieux des premiers siècles n'avaient pas d'autre but que leur sanctification personnelle. On ne comptait parmi eux qu'un tout petit nombre de prêtres, tout juste suffisant pour assurer le service religieux intérieur. On comprend que les sorties des monastères aient été plus strictement limitées et conditionnées par les besoins mêmes des monastères.

Les monastères packhômiens, si populeux, devaient, pour assurer la vie de leurs membres, vendre à l'extérieur le produit de leur travail (*Histoire lausiaque*, ch. 32, n° 8, éd. Lucot, p. 220). Mais nul ne peut en sortir sans la permission du supérieur (84), ni rapporter des nouvelles de l'extérieur (85).

Dans les monastères basiliens, même nécessité économique des sorties, mais saint Basile a soin de noter qu'il vaut mieux vendre moins cher les produits du monastère que d'entreprendre de longs voyages, plus lucratifs sans doute, mais dangereux pour la vie intérieure des moines.

Les *Poenae in monachos delinquentes*, qui ne sont point de saint Basile et trahissent une législation postérieure, font la déclaration suivante : « Si quelqu'un sort du monastère sans avoir reçu la bénédiction du supérieur et sans avoir obtenu mandat de lui par la prière d'usage, qu'il soit séparé des autres » (n° 12, *PG.* 31, 1308 *c*). On retrouve dans le concile in Trullo (692), cn. 46, cette défense de sortir du monastère sans la bénédiction de l'higoumène.

Il est rapporté dans la vie de saint Antoine que s'il sortait de sa solitude pour quelque affaire, il y rentrait au plus vite. Un moine hors de sa solitude était pour lui comme un poisson hors de l'eau. Sozomène qui résume la vie écrite par saint Athanase a eu soin de noter ce trait-là (lib. 1, cp. 13. *PG.* 65, 897 D; S. Athanase, *Vita sancti Antonii*, n° 85, *PG.* 26, 961 *c*). S. Théodore Studite, empruntant une autre image, dira « comme une brebis hors de la bergerie ». (*Serm. cat.* 72. *PG.* 99, 605 A).

La vie des moines s'oppose, à l'origine, à la vie ordinaire des prêtres et à l'apostolat extérieur. S. Jérôme écrit à Paulin que, s'il veut mériter son nom de moine, sa place n'est pas dans les villes mais dans la solitude (*Epist.* 58, n° 5, *PL.* 22, 582). Les prêtres au contraire et l'évêque exercent leur ministère dans les villes. Deux siècles plus tard, S. Grégoire le Grand, dans une lettre à Jean de Ravenne, trouve encore qu'il y a incompatibilité entre la vie monastique et les fonctions ecclésiastiques (lib. 5, epist. 1, *MGH. Epist.* I, p. 281-282).

En Occident, l'influence des monastères de Cassien († vers 435 à Marseille), de S. Honorat († en 423 à Lérins), assurent la stabilité des moines. On entre dans un monastère « pour y persévérer jusqu'à la mort ». Et de très bonne heure commence la lutte contre les moines gyrovagues envers lesquels Cassien se montre si justement sévère (*Coll.* 18, cp. 8, *PL.* 49. 1108-1109).

C'est manifestement pour diminuer le nombre des relations avec l'extérieur que la *Regula magistri* (*PL.* 88. 1052 BC) et la *Règle* de S. Benoît (ch. 65 et 66) veulent que le moine s'engage à la stabilité, que le monastère possède dans son enceinte tout ce qui est nécessaire à l'entretien des moines.

Les deux mêmes règles, par les détails qu'elles nous livrent sur les moines gyrovagues et le danger qu'ils peuvent causer à l'institution monastique, nous indiquent assez la pensée de leurs auteurs de restreindre les sorties. La campagne sera longue contre les moines errants. Saint Grégoire le Grand demande à Jean de ramener « ad viam rectae conversationis » les moines de l'île Capranica (*Regest.* lib. 11, epist. 46, *PL.* 77. 1302).

La *Regula monachorum*, cp. 26, *PL.* 50. 378, recommande au portier d'avertir le supérieur de tous ceux qui se présentent; il ne peut permettre à aucun étranger de parler à un frère sans la permission du supérieur et la présence des anciens.

Saint Isidore de Séville † 636 estime qu'il est plus utile de se retirer du monde spirituellement que corpo-

rellement, mais il reconnaît les immenses avantages de la retraite matérielle : « Ille ergo perfectus est qui huic saeculo et corpore et corde discretus est » (*Sent.*, lib. 3, ep. 16, n° 5, *PL.* 83. 693 B). Aussi, dans sa *Regula monachorum*, cp. 1, col. 868, recommande-t-il « ut firmitatem custodiae munimenta claustrorum exhibeant ». Il réclame une seule porte donnant sur l'extérieur, une sur le jardin, et que le monastère soit éloigné de la « ville ». Personne ne peut sortir du monastère, personne ne peut voir un ami ou un parent, recevoir ou donner une lettre sans le consentement de l'abbé (cp. 23, col. 892).

Les conciles francs de la fin du VIIIe siècle légifèrent sur la sortie des moines. Le concile de Ver, de 755, cn. 10, stipule que les moines ne doivent aller ni à Rome, ni ailleurs, sans y être envoyés par l'abbé (Hefelé-Leclercq, t. 3, p. 937).

Le concile qui se tient à Riesbach et à Freising (803) cn. 24, défend aux moines « d'assister aux festins des laïques » (*ibid.*, p. 1106).

Le grand capitulaire monastique de 817 suppose que des sorties sont nécessaires « in obedientiam » (cn. 33) (*MGH. Leg.*, sect. 2, capit., t. I, p. 346). Mais celui qui sortirait « sine jussione abbatis » devrait être soumis à une peine (cn. 80, p. 348).

Les chanoines réguliers qui se fondent vers le milieu du VIIIe siècle, obligés de sortir pour le ministère apostolique, car ils étaient chargés de l'administration d'églises, astreints à un service paroissial, étaient cependant soumis à une règle affirmant que « leurs cloîtres devaient être diligemment gardés ». Ils ne peuvent sortir sans permission et le supérieur veille sur leur conduite à l'extérieur (Concile d'Aix-la-Chapelle de 816, n° 143-144, *MGH Concilia*, t. 2, p. 417-418).

On ne peut pas dire que toutes ces prescriptions aient été observées par tous parfaitement, surtout aux époques de décadence. Dans le siècle de fer, nous voyons le concile de Trosly (909), cn. 3, s'élever avec force contre la liberté avec laquelle les religieux sortent de leurs monastères (Mansi, t. 17, col. 270).

Saint Pierre Damien, † 1072 (*Apologia de contemptu saeculi*, cp. 11, *PL.* 145, 262), s'applique à démontrer que le moine qui est perpétuellement hors de son monastère ne peut pratiquer les principales obligations de la vie monastique : le jeûne, la psalmodie, les veilles... et surtout la prière et la lecture.

Ailleurs (*De perfectione monachi*, cp. 15, *PL.* 145, 313 B) il recommande à l'abbé d'éviter les fréquentes absences.

Les exhortations de saint Pierre Damien ne restèrent point sans résultat. On sait que le prieur des Chartreux ne quitte point le désert de Chartreuse durant tout son priorat.

Nous percevons, à la même époque, les plaintes de saint Anselme († 1109) à Guillaume, archevêque de Rouen, sur les moines vagabonds de St-Evroult, qui troublent l'église de Normandie (*Epist.* 20 et 22, *PL.*, 159, 212-214). A la fin du XIIe siècle (1198), Innocent III (*Lib.* 1, *epist.* 80, *PL.*, 214, 70-71) prie l'archevêque d'Auch de faire rentrer dans leurs monastères tous les moines, chanoines et autres réguliers de sa province qui « juxta regularia constituta » doivent être dans leurs cloîtres appliqués au service divin, au lieu de se trouver dans les cours des princes et des ducs.

Les membres des ordres mendiants qui se fondent au XIIIe siècle sortent de leurs monastères pour les nécessités de l'apostolat auquel ils sont voués. Il en sera de même des clercs réguliers fondés au XVIe siècle et de toutes les congrégations à but apostolique qui se multiplient par la suite. Mais toutes les règles affirment que personne ne peut sortir sans une permission du supérieur. Et c'est ce point que confirme le concile de Trente (*Sess.* 25 *de regularibus et monialibus*, cp. 4), en déclarant que les réguliers ne peuvent sortir de leurs couvents que « envoyés ou appelés par leurs supérieurs ». D'après Ballerini il s'agirait non d'une brève sortie, mais d'un changement de couvent (*Opus theol. mor.*, ed. Palmeri, t. 4, Prati, 1891, p. 92).

Clément VIII, en tout cas, allait fixer la norme la plus raide : « Nullus e conventu egredi audeat nisi ex causa et cum sociis licentiaque singulis vicibus impetrata a superiore qui non aliter eam concedat nisi causa probata sociumque exituro adjungat non petentis rogatu, sed arbitrio suo neque eumdem saepius. Licentia vero generalis exeundi nulli concedatur ». (Const. *Nullis*, 25 juillet 1599, n° 12.)

D'après une note du bullaire de Turin, t. 10, p. 664, ce décret ne concernerait que les Servites (et les *Fontes* admettent cette opinion, t. 1, p. 354) : nombre de casuistes et de moralistes cependant considèrent le décret de Clément VIII comme atteignant tous les réguliers.

L'exécution, en tout cas, en était difficile pour un ordre apostolique : il n'est pas étonnant que le canon 606, par. 1, se contente de rappeler aux supérieurs de veiller à l'observation de la discipline sur les sorties des religieux et l'admission des étrangers. D'ailleurs, si des abus se présentaient, le Saint-Siège se réserve le droit d'y remédier par des normes complémentaires. C'est ainsi que le 15 juillet 1926 la Sacrée Congrégation des Religieux envoyait à tous les supérieurs généraux une instruction fixant toutes les précautions à prendre à l'égard des religieux envoyés pour leur santé dans une station balnéaire, à la plage ou à la montagne.

4. — EXEMPLES DE CLÔTURE STRICTE PARMI LES MOINES.

Au monastère d'Isidore, dans la Thébaïde, qui renfermait mille moines, « aucun moine ne sortait ». Deux vieillards seulement pouvaient se rendre hors du monastère « pour les besoins de la communauté ». (Rufin, *Hist. monach.*, cp. 17. *PL.* 21.439, cf. *PG.* 34. 1177. cp. 71.) Le monastère était pourvu de tout le nécessaire, de manière à éviter les sorties.

Jean Ier, roi de Castille et de Léon, fonda en 1370 un monastère modèle de bénédictins où il établit non seulement la stabilité, mais encore la clôture perpétuelle et la réclusion, telle qu'elle était pratiquée dans les couvents de moniales. C'est dans son propre palais, à Valladolid, que ce monastère s'installa. Les séculiers ne pouvaient entrer que dans l'église. Le monastère n'avait qu'une seule porte qui faisait communiquer le monastère avec l'église. On ne pouvait parler aux moines que derrière une grille assombrie encore par un rideau, de sorte qu'ils ne voyaient personne et n'étaient vus de personne. Ce genre de vie excita l'admiration des contemporains : ces moines furent appelés : « les Saints » (Beatos). Ils trouvèrent cependant peu d'imitateurs. En 1417 seulement, le couvent de Saint-Claude embrassa à son tour cette stricte clôture, mais sans se soumettre à Valladolid. Bientôt, par les réformateurs qu'il envoya dans de nombreux monastères d'Espagne, le monastère de Jean Ier devint le centre de

la congrégation de Valladolid. (S. Hilpisch, *Geschichte des benediktin. Mönchtums*, Freiburg i B., 1929, p. 265 et suiv.)

III. — LES MONIALES.

Dans les monastères d'hommes, la clôture stricte, c'est-à-dire la prohibition de sortir du monastère, est un fait extraordinaire. Dans les monastères de moniales, si elle admet au début de nombreuses exceptions, elle gagnera sans cesse en extension et finira par devenir une loi générale.

1. — SORTIE DU MONASTÈRE.

a) AVANT SAINT CÉSAIRE.

On ne saurait affirmer que dans les premiers siècles du monachisme une loi stricte de la clôture ait existé pour les monastères de femmes. Si les sorties sont limitées, si les rapports avec l'extérieur sont peu fréquents, c'est en vertu de l'idée générale du monachisme, parce que la vie religieuse requiert la séparation du monde.

Bornons-nous à quelques faits.

Les vierges pakhomiennes, dont le monastère est situé au bord du Nil, lorsque l'une d'entre elles vient à mourir, après les chants liturgiques, apportent la défunte sur les bords du fleuve. Mais elles s'arrêtent là. Ce sont les frères qui habitent sur l'autre rive qui viennent la chercher pour l'inhumer dans leur monastère (*Histoire lausiaque*, ch. 33, éd. Lucot, p. 225).

Il n'y a pas à insister sur l'exemple d'Alexandra que nous rapporte Pallade, et dans lequel certains historiens de la clôture ont vu un antécédent. Alexandra s'était enfermée vivante dans un sépulcre. A Mélanie qui lui demandait la raison de sa réclusion, elle répondit : « J'ai mieux aimé m'introduire vivante dans ce sépulcre que de donner du scandale à une âme faite à l'image de Dieu. » (*Histoire lausiaque*, ch. 5, éd. Lucot, p. 53).

Dans le monastère de la Thébaïde, où entra sainte Euphrasie, aucune religieuse ne franchissait les portes. Les rapports avec l'extérieur se faisaient uniquement par l'intermédiaire de la religieuse d'âge mûr chargée de la porte. (*Vita sanctae Euphrasiae virginis*, cp. 6, dans les *Vitae Patrum*, lib. 1, PL., 73, 627 A).

Saint Jérôme nous dit d'Asella : « Depuis l'âge de douze ans, elle s'était retirée dans le petit espace de sa cellule, elle y était aussi au large que dans un lieu de délices. » (*Epist. ad Marcellam*, n° 3.) Il n'est pas dit qu'Asella ne sortait jamais. J.-B. Thiers le conclut, peut-être un peu vite, de son amour pour la cellule (*o. c.*, cp. 1).

b) LA RÈGLE DE SAINT CÉSAIRE.

La *Regula ad virgines*, que saint Césaire écrit (513) pour le monastère de Saint-Jean, bâti par lui et que gouverne sa sœur Césarie, est, nous dit dom Ceillier, « la plus ancienne que l'on connaisse avoir été faite pour des religieuses cloîtrées » (*Histoire générale des auteurs sacrés*... t. 16, ch. 9, Paris, 1748, p. 274). L'évêque d'Arles ne vise point à l'originalité : il choisit dans les règles antérieures ce qui lui semble le plus judicieux, le plus adapté à son but. Mais on est au temps des grandes invasions, et tout en écrivant « secundum institutionem sanctorum Patrum » (*PL.* 67, 1119), il a pris occasion des mœurs barbares d'une époque où domine l' « imperium libidinis » pour resserrer, sur le point de la séparation d'avec le monde, la discipline des monastères féminins. Le premier article — la place est significative — énonce, en termes absolus, la loi de la clôture : « Celle qui, laissant ses parents et renonçant au monde, veut entrer dans ce bercail sacré, pour échapper, avec l'aide de Dieu, à la gueule des loups spirituels, jusqu'à sa mort ne sortira plus du monastère » (col. 1107). Aucune exception n'est prévue (*Recapitulatio* 1, col. 1117). Et tous les articles convergent, dans le même sens, pour limiter les rapports avec l'extérieur (éd. G. Morin, Bonn, 1937, pp. 22, 6, 19).

Saint Aurélien ne fait que suivre saint Césaire et, dans sa *Regula ad virgines*, monnaye en formules brèves les articles plus étendus de son prédécesseur. Pour lui aussi, la défense de sortir du monastère est fondamentale : « ... Une fois reçue, et jusqu'à sa mort, qu'une religieuse ne présume point et qu'on ne lui donne pas la permission de sortir du monastère à cause de cette parole du prophète : Unam petii a Domino, hanc requiram, ut inhabitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae ».

Fortunat nous apprend que sainte Radegonde, dans son monastère de Sainte-Croix de Poitiers, adopta la règle de saint Césaire (570) et, par conséquent, la clôture. La sainte, au témoignage de saint Grégoire de Tours (*Historia Francorum*, lib. 9, cp. 40), avait fait le voyage d'Arles avec l'abbesse Agnès, pour examiner, sur place, comment la règle était pratiquée (cf. E. de Fleury, *Histoire de sainte Radegonde*... Poitiers, 1847, lib, 2. ch. 8. Règle de saint Césaire).

Saint Donat avait introduit de même la règle de saint Césaire dans son monastère de Besançon (532).

Ailleurs persiste la liberté de sortir.

Le concile d'Orléans, de 549, fait état du double usage; il connaît des monastères où les religieuses sont perpétuellement enfermées, et d'autres où elles peuvent sortir. (Hefele-Leclercq, t. 3, p. 163.)

Le monastère de sainte Scholastique n'est certainement point soumis à la clôture puisqu'elle fait tous les ans une visite à son frère saint Benoît. (S. Grégoire, *Dialog.*, lib. 2, cp. 33, PL., 66, 194 B).

Saint Léandre de Séville († 600 ou 601) conseille à sa sœur Florentia d'éviter les laïques, hommes ou femmes. On ne met point ensemble le feu et l'étoupe (*Regul.* cp. 1 et 2, PL., 72, 881-882), mais nous n'avons affaire ici qu'à un conseil ascétique, non à un point précis de discipline.

c) LES MONIALES D'ORIENT.

Nous savons qu'à la fin du VIIe siècle les religieuses orientales n'étaient point cloîtrées. Le concile in Trullo (692), cn. 46, défend aux religieuses de sortir de leur couvent sans la permission et la bénédiction de la supérieure, et sans être accompagnées par une religieuse ancienne. Une religieuse ne peut passer la nuit hors du monastère (cn. 47). Aucun homme ne peut coucher dans un couvent de femmes sous peine d'excommunication (Hefele-Leclercq, t. 3, p. 569).

Le typicon du monastère fondé par l'impératrice Irène, femme d'Alexis Ier Commène en 1118 (Montfaucon, *Analecta graeca*, Paris, 1688), permet aux parentes d'une moniale : mère, sœur, belle-sœur, nièce, d'entrer dans le monastère deux ou trois fois par an en cas de maladie. Le père, le frère, le beau-frère, n'entrent pas à l'intérieur, mais sont reçus dans un parloir près de la porte, en présence de la supérieure ou d'une religieuse ancienne. Avec le consentement de la supérieure, une religieuse peut visiter son père ou sa mère malades, mais elle doit être accompagnée d'une religieuse ancienne

et rentrer avant la nuit au monastère (cp. 17). Les deux prêtres qui sont chargés du service divin, le père spirituel unique, doivent être des eunuques (cp. 15, 16 et 57); le médecin, un eunuque ou un vieillard.

Le typicon du monastère de N.-D. de Bonne-Espérance, fondé à Constantinople à la fin du XIIIe siècle par Théodora, la mère de Michel VIII Paléologue, prévoit une certaine clôture. Les religieuses ne peuvent recevoir leurs parents que rarement, avec l'autorisation de la supérieure, et non point à l'intérieur du monastère, mais dans un vestibule entre les deux portes : une religieuse ancienne doit être présente à l'entretien. Plus rarement encore s'accorde une permission de sortir en ville : la religieuse, alors accompagnée de deux anciennes, doit rentrer avant la nuit et rendre compte à la supérieure au retour (H. Delehaye, *Deux typica byzantins de l'époque des Paléologues* (Bruxelles, 1921, p. 163).

L. Allatius nous rapporte des religieuses grecques du XVIIe siècle (lib. 3, *De Eccl. Occid. et Orient. perpetuo consensu*, cp. 8, nº 11) qu'elles vendaient aux Turcs dans la cour de leur monastère les fruits de leur travail : ceintures, sachets et bourses de soie. Les Turcs ne pénétraient pas plus avant dans le monastère. Mais il ne semble pas que les religieuses, si elles sortaient rarement, aient eu défense de sortir : car le même auteur parle, au même endroit, d'une supérieure venue avec plusieurs religieuses demander justice au tribunal des Turcs. (Cf. J.-B. Thiers, *o. c.*, p. 116-120.)

d) LA CLÔTURE, DU VIIIe AU Xe SIÈCLE EN OCCIDENT.

L'époque carolingienne, en resserrant partout la discipline ecclésiastique, a contribué à l'extension de la clôture, Le concile de Ver, de 755, cn. 7, fixe les circonstances dans lesquelles les abbesses peuvent sortir de leurs monastères : quand elles y sont forcées par la guerre; une fois par an, quand elles sont appelées par le roi; avec l'autorisation de l'évêque. Les religieuses, elles, ne peuvent pas sortir de leur couvent (Hefele-Leclercq, t. 3, p. 936).

En 785, Lulle réprimande vivement l'abbesse Switha d'avoir laissé deux de ses religieuses sortir du monastère « contra statuta canonica et sanctae regulae disciplinam » (*S. Bonifacii et Lulli epist.* 128, MGH, *Epist merov. et kar. aevi*, t. 1, p. 415).

Le concile de Cividale de Frioul, en 796, cn. 12, défend aux religieuses de sortir de leur monastère, même dans un but de piété, tel qu'un pèlerinage à Rome.

Théodulfe, évêque d'Orléans, dans son capitulaire de 797, en insistant sur la nécessité pour le peuple d'assister le dimanche à la messe solennelle de paroisse et à la prédication, a soin d'excepter les religieuses cloîtrées, « exceptis Deo sacratis feminis, quibus mos est ad publicum non egredi sed claustris monasterii contineri » (cp. 46, PL., 105, 206).

Le concile de Riesbach-Freising (803), cn. 27, défend aux abbesses de sortir sans la permission de l'évêque. Elles doivent être accompagnées par des religieuses qui ne pourront rapporter aux autres ce qu'elles auront vu (Hefele-Leclercq, t. 3, p. 1106).

La *Regula monachorum*, qui se trouve parmi les œuvres de S. Jérôme, et que J.-B. Thiers rapporte au IXe siècle, consacre un chapitre à la clôture et en donne les raisons ascétiques : « Un cœur rempli des affaires du monde ne peut aspirer à la douceur d'une si haute contemplation; il faut qu'il meure au monde et qu'il s'attache à Dieu seul par ces importantes réflexions et les devises d'en haut : Si le grain de froment qui tombe à terre ne meurt pas, il demeure seul comme il est tombé. Mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit. Ainsi, nos chères filles, il ne sert pas beaucoup de quitter la maison paternelle et les vêtements séculiers, et de prendre le nom de moine, si l'esprit garde son affection pour les choses misérables qui sont dans le monde et s'il regrette ce qu'il a laissé. » Et après avoir rappelé l'exemple de la femme de Loth, la règle poursuit : « Aussi, nos chères filles, regardez votre monastère comme un tombeau, où étant mortes avec Jésus-Christ, vous demeurerez ensevelies jusqu'à ce que, ressuscitant avec Lui, vous apparaîtrez dans sa gloire. » Suivent les détails matériels de la clôture (cp. 27, PL., 30. 414-415).

Le concile de Tours, de 813, cn. 30, déclare que « les abbesses ne peuvent sortir de leurs monastères qu'avec la permission de l'évêque, et seulement pour aller trouver l'empereur ». (MGH, *Lege, sect.* 3, *Concilia*, t. 2, p. 290).

Le concile de Mayence, de la même année, cn. 13, en insistant sur la clôture des religieuses, stipule que les abbesses ne peuvent sortir sans la permission de l'évêque. On peut consulter encore le concile de Mayence de 847, cn. 16.

e) EXTENSION DE LA CLÔTURE DU XIe AU XIIIe SIÈCLE.

1) *Bénédictines.* — Le monastère de Marcigny, fondé par Hugues de Cluny au milieu du XIe siècle dans le diocèse d'Autun, observait si étroitement la clôture, qu'un incendie ayant éclaté, les moniales refusèrent de sortir. Le légat, Hugues de Lyon, commanda alors à l'incendie de s'arrêter, et le miracle fut obtenu (Pierre le Vénérable, lib. 1, *De miraculis*, cp. 22, PL. 189-889-891).

Mabilia, que saint Anselme dissuade d'aller voir ses parents, se trouvait dans un monastère soumis à la clôture (*Lib.* 3, *epist.* 127, PL., 159, 163). Ce fut le cas sans doute de bien d'autres monastères.

Nous savons, par exemple, que les religieuses d'Anderi dans le diocèse de Châlons, ont obtenu d'Eugène III d'être vouées à la clôture perpétuelle. Aussi, un siècle plus tard, Innocent IV s'étonnait-il d'apprendre que les abbesses et les religieuses sortaient quelquefois pour visiter leurs granges. (Voir la lettre d'Innocent IV à l'évêque de Châlons (1245) dans Baluze, *Miscellanea*, t. 1, p. 209, Lucques, 1761.)

2) *Cisterciennes.* — Les religieuses de l'ordre de Cîteaux ont été cloîtrées dès l'origine. Nous pouvons nous faire une idée de ce qu'était cette clôture par les multiples détails que nous livre, par exemple, la *Vie de saint Etienne d'Aubazine* † en 1158 (dans E. Baluze, *o. c.*, t. 1, p. 149-179), à propos du monastère de religieuses fondé par lui en 1142 : « il les enferma dans une clôture perpétuelle, avec défense très sévère de jamais sortir du cloître pour toute leur vie, pour quelque occasion ou nécessité que ce pût être » (lib. 2, nº 2, p. 158). Les malades elles-mêmes communiaient à la grille; au besoin, on les portait sur une civière (*ibid.*, nº 3). On nous décrit la façon dont les moniales recevaient de l'extérieur les provisions (*ibid.*, nº 3). Et l'auteur contemporain de nous vanter les avantages de la clôture (*ibid.*, nº 4) : « Le saint homme leur a enlevé toute occasion de péché pour elles-mêmes, et toute occasion de calomnie du côté d'autrui. Nul homme, quelque

méchant, quelque ennemi de votre maison qu'il ait été, n'a jamais pu, quoique le voulant, diffamer leur sainteté. En effet, comment pécher quand on ne peut pas même voir? Car si vous allez leur parler, vous pouvez les entendre mais non les voir; elles peuvent se rendre utiles en parlant, sans pouvoir nuire par la vue ». Donc rien ne manquait à la clôture des cisterciennes.

L'auteur de la *Vie de saint Etienne d'Aubazine* nous dit des religieuses cisterciennes fondées par le saint : « Elles ne sont pas moins attentives à ne pas regarder les hommes qu'à ne pas se faire voir elles-mêmes. Car si elles sont assises dans leur cloître et qu'elles aperçoivent par hasard des hommes se promenant sur le sommet de la montagne (qui est le seul endroit où elles puissent voir), elles baissent aussitôt la tête vers la terre, ou elles se rendent dans un autre endroit jusqu'à ce que ces hommes aient disparu » (lib. 2, n° 4, p. 159).

Le chapitre général cistercien de 1225, n° 7, stipule que « personne, sauf les visiteurs » ne peut entrer dans les monastères de moniales. Au parloir et au confessionnal, les religieuses parlent « par fenestram ad hoc honeste praeparatam ». Celui de 1237, n° 4, défend qu'à l'avenir les abbesses viennent au chapitre général.

Nous lisons dans la vie de la Bienheureuse Ide de Leon, qui était moniale cistercienne au monastère de la Ramée, qu'au début du XIIIe siècle les sœurs, sous la conduite de l'abbesse, sortaient du monastère pour aller moissonner (*Vita*, cp. 4, n° 31, AS., 29 octobre, p. 117 A). La clôture n'existait donc pas de façon uniforme dans les monastères de cisterciennes, et elle était beaucoup moins stricte dans certains monastères.

Le chapitre général de 1240, n° 9, suppose que les moniales sortent en voiture ou à cheval (*Statuta generalia*, éd. Canivez, t. 2, p. 217, Louvain, 1934).

Le chapitre général de 1242, n° 97, demande que « pour le salut des âmes et la conservation du bon renom de l'ordre », aucune moniale ne puisse parler que derrière une grille épaisse, « sauf les abbesses et les cellerières lorsqu'elles sortent pour leurs affaires ». (*Statuta generalia*, n° 61, t. 2, 1934, p. 248.)

Pour ce qui regarde la sortie des religieuses, le chapitre général de 1289 décide que désormais toutes les religieuses de l'ordre seront « entièrement renfermées ». « Celles qui ne voudraient pas l'être ne seront plus sous la protection de l'ordre. » Celles qui l'étaient n'auront rien à changer à leur clôture. Quant aux autres, il leur est à l'avenir interdit de sortir, « excepté à l'abbesse qui peut sortir, seulement avec deux religieuses, et au plus trois, et à la cellerière », auxquelles il est accordé quelques rares sorties pour leur permettre de vaquer aux affaires de leurs maisons (J. Paris, *Nomasticon Cisterciense*, Solesmes, 1892, dis. 15, c. 2).

Le chapitre général de 1298 qui suivra la décrétale de Boniface VIII n'aura pas grand'chose à ajouter.

Notons que les abbesses des monastères d'Espagne, jusqu'au concile de Trente, se réunirent tous les ans en chapitre général, à l'abbaye de Las Huelgas (Hélyot, t. 5, p. 378).

3) *Saint-Avit.* — Au début du XIIe siècle, Yves de Chartres rappelle souvent les religieuses à l'observation de la clôture. « La clôture de notre monastère a été faite pour que ceux qui aiment le monde ne soient point par vous reçus dans le camp de ceux qui fuient le monde; pour que vous ne paraissiez point en public; pour que, de la vision corporelle du monde, vous ne fassiez point entrer dans votre âme des images qui la souillent; pour que, même si vous avez laissé perdre dans votre âme la virginité intérieure, vous ne laissiez pas votre corps exposé à la corruption. » (Yves de Chartres † 1116, *lettre* 10 aux religieuses de Saint-Avit, PL., 162. 22 c).

4) *Gilbertines.* — L'ordre fondé par saint Gilbert de Sempringham † 1189, et qui fut si prospère en Angleterre jusqu'au temps d'Henri VIII, enfermait lui aussi ses religieuses dans une étroite clôture. Approuvé par Eugène III et confirmé par Alexandre III, il offre « le premier exemple de la clôture, imposée par un précepte du Saint-Siège ». Le Pape laissait le soin de donner des dispenses au supérieur général. Les religieuses pouvaient se rendre tous les ans au chapitre général et être transférées dans une autre maison (*Monasticon Anglicanum*, t. 2, p. 677 et suiv. Cf. *Les vœux solennels dans les monastères de religieuses*, dans *Anal. juris pontificii*, t, 5, col. 524-527).

5) *Camaldules.* — C'est au XIIIe siècle que les religieuses camaldules sont soumises à la clôture stricte, comme en témoignent les constitutions publiées par Martin III, prieur général, en 1253 (Mitarelli, t. 5, p. 14, et t. 6, p. 56).

6) *Prémontré.* — Le moine Herman loue les religieuses de Prémontré de ce qu'elles observent une clôture perpétuelle et ne sortent jamais de leur monastère. (*De miraculis S. Mariae Laudun.*, lib. 3, cp. 7, PL., 156. 996 C.)

7) *Fontevrault.* — On retrouve la clôture dans la règle de Fontevrault écrite par Robert d'Arbrissel, ch. 6.

8) *Dominicaines.* — Nous la rencontrons de même au début du XIIIe siècle dans le monastère de Prouille, fondé en 1206 par S. Dominique, et dans tous les monastères de Dominicaines fondés au XIIIe siècle. Mais la dispense pouvait être donnée par la prieure (Constitution *Sacrosancta Romana Ecclesia*, du 1er novembre 1244, d'Innocent IV, pour le monastère de Saint-Sixte à Rome, dans le *Bullar Ord. Praedic.* t. 1, p. 735).

9) *Clarisses.* — La règle donnée par saint François d'Assise aux Clarisses leur prescrivait la clôture perpétuelle (cp. 2). Innocent IV, en approuvant cette règle par la constitution *Cum omnis* datée de Lyon le 8 des ides d'août 1245, nous avertit que la dispense de la clôture ne peut être donnée que par le général de l'ordre ou le provincial du lieu. Le Saint-Siège, un peu plus tard, se réservera cette dispense.

La règle d'Urbain IV (18 octobre 1263) fixe les cas d'extrême nécessité où les religieuses pourront sortir de leur clôture et passer dans un autre monastère (cp. 3). Ce sont les Clarisses qui, notons-le, feront les premières le vœu de clôture : elles seront sur ce point suivies par d'autres ordres. La 26e abbesse de Fontevrault, Marie de Bretagne, le fera adopter par ses religieuses en 1474. D'autres encore le feront, par exemple les Annonciades, les Bénédictines du Calvaire, les religieuses de la Présentation de N.-D.

On pourrait multiplier les exemples de décisions particulières du XIIIe siècle qui montreraient comment peu à peu la législation de l'Église tendait vers une loi générale de la clôture pour toutes les religieuses. Ne donnons, en plus des constitutions que nous avons citées, que les faits suivants : en 1268, le cardinal Othon, légat du Saint-Siège, déclarait : « Nous abolissons dans les terres de notre légation la coutume qu'ont les religieuses de sortir de leur clôture à cause des processions publiques et solennelles... » (cn. 53). L'obligation

pour les religieuses d'assister aux processions publiques ne devait, dans d'autres pays, être abolie que beaucoup plus tard, v. g., à Sens, par les conciles de 1461 et de 1485 (J.-B. Thiers, *o. c.*, p. 133-134).

En 1287, le concile de Milan, cn. 7, défend aux religieuses et aux abbesses de sortir pour assister à des enterrements. Mais, répétons-le, toutes les religieuses ne sont pas alors cloîtrées. Un synode de Paris (1212 ou 1213) déclare que, si une religieuse est obligée de sortir pour rendre visite à ses parents, elle doit être accompagnée.

Le concile de Paris de 1248 précise, cn. 12 : « Aucune religieuse ne doit sortir ou passer la nuit hors du couvent sans une très grave raison. On murera les portes inutiles ou suspectes. Les évêques doivent veiller à ce que les scandales qui se sont produits à notre époque ne se renouvellent plus. »

I) LA CLOTURE, LOI GÉNÉRALE.

1. — **BONIFACE VIII.** — Première loi universelle de la clôture, la constitution *Periculosa* (1298) de Boniface VIII, † 1303, interdit à toutes les moniales de sortir de leur monastère, sauf le cas d'une grave maladie qui serait un danger pour les autres religieuses. S'il est indispensable à une abbesse de sortir pour faire hommage de son fief à un suzerain, elle pourra le faire avec une escorte, à condition de rentrer au plus tôt; le pape supplie d'ailleurs princes et seigneurs de se contenter d'un hommage par procureur (*Sext. decret.*, lib. 3, t. 16). La loi fixée par Boniface VIII devait régir toutes les moniales pendant des siècles.

Pour éviter les causes de sortie, Boniface VIII prescrit de ne recevoir, dans les monastères privés de revenus, que le nombre de religieuses que le monastère peut nourrir, et il annule toutes les réceptions qui dépasseraient ce nombre. Clément V observe exactement cette clause dans la fondation du monastère des Dominicaines de Poissy. Le concile de Trente et saint Pie V, *Circa pastoralis* (29 mai 1566) la reprendront. Il est certain, et son texte même le laisse entendre, que la loi générale de la clôture portée par Boniface VIII en 1298 a été provoquée par une série d'abus que le pape a voulu réprimer. Bien longtemps avant lui, nous avons vu déjà le concile de Trosly (909) protester contre l'entrée des laïcs dans les monastères de religieuses (cn. 2). Le concile de Sens, qui se tint entre 912 et 915, demanda aux évêques de veiller à réprimer les désordres. Yves de Chartres rappelait aux religieuses de Saint-Avit qu'elles ont fait vœu d'épouser Jésus-Christ et non point de converser avec les gens du monde (*Epist.* 10, *PL.*, 161, 22).

2. — **LE CONCILE DE TRENTE.** — Le concile de Trente confirme la décrétale de Boniface VIII. Aucune moniale ne peut sortir de son couvent « absque legitima causa ab episcopo approbanda »; et tous les indults sont abrogés (*Sess.* 25 ; *de regular.* cp. 5). Les évêques sont, sous menace du jugement de Dieu, invités à maintenir la clôture là où elle existe, à la rétablir là où elle est violée, en usant au besoin de censures et en faisant appel au bras séculier.

3. — **S. PIE V ET LA LÉGISLATION ACTUELLE.** — Treize ans à peine après cette décision conciliaire, saint Pie V en encourage l'application par une mesure radicale, en astreignant toutes les religieuses à la clôture, même celles qui n'y sont point engagées par la règle, même celles qui vivent dans des maisons où la clôture n'a point été observée. Toutes celles qui font des vœux solennels sont tenues à la clôture, et le pape ne veut d'autres religieuses que celles qui font des vœux solennels Celles qui se déroberaient à cette obligation n'auraient plus le droit de recevoir des novices (*Circa pastoralis officii*, 29 mai 1566 ; *Fontes*, t. 1, n° 112, p. 201-203). Il fixe, d'autre part, les trois causes qui légitiment la sortie du monastère : l'incendie, la lèpre, une maladie contagieuse. En dehors de ces trois causes, toute sortie est, ipso facto, frappée d'une excommunication réservée au Saint-Siège (Const. *Decori*, 1er février 1570; *Fontes* n° 133, t. 1, p. 237). La constitution *Apostolicae Sedis* de Pie IX ne fait que confirmer cette seconde décision de saint Pie V (Cf. la réponse du Saint-Office du 22 décembre 1880, dans *Fontes*, n° 1068, t. 3, p. 386).

Pourtant, les commentateurs sont d'accord pour voir plutôt dans les trois cas cités par saint Pie V des exemples qu'une liste complète, et ils leur assimilent l'inondation, une invasion de soudards, l'écroulement de la maison... etc. C'est cette interprétation qu'a consacrée le code (cn. 2342, 3° et cn. 601, par. 1). Elle était d'ailleurs conforme à une vieille tradition.

Les cas où l'on peut sortir de la clôture sont ainsi déterminés par Etienne Ponchet, archevêque de Paris, dans la règle qu'il donne en 1504 aux religieuses de Chelles, de Montmartre et de Malnoüe : « Vous pourrez sortir dehors en cas de feu, d'extrême famine et de guerre, de ruine et démolition de bâtiments et de clôture ou de semblable urgence et d'apparente nécessité ou de péril imminent »... (dans J.-B. Thiers, *o.*, *c.* 1re p., ch. 13, p. 57).

Hors des cas d'urgence, le péril doit être reconnu par écrit par l'Ordinaire du lieu (cn. 601, par. 2).

L'instruction de 1924 a donné quelques exemples de ces cas de péril imminent. Elle estime que la permission du Saint-Siège est nécessaire pour qu'une moniale puisse aller soigner sa santé en dehors du monastère ou passer dans une autre maison.

Mais de prudents canonistes estiment suffisante la permission de l'Ordinaire pour sortir du monastère afin de subir une opération grave destinée à prévenir ou guérir une infirmité notable (A. Vermeersch, *Petit catéchisme des vœux solennels*, Bruges, 1924. p. 38).

2. — L'INTERDICTION AUX HOMMES D'ENTRER DANS LES MONASTÈRES DE FEMMES ET LES CONVERSATIONS AU PARLOIR.

Sur la défense faite aux hommes de pénétrer dans les monastères de moniales, il n'y a pas à insister après ce que nous avons dit de la défense faite aux femmes de pénétrer dans les monastères d'hommes. Pour s'assurer une protection, une direction spirituelle et les nécessités du culte, plus d'une fois des monastères de femmes se sont liés étroitement à des monastères d'hommes, en cherchant à s'appuyer sur eux. La vigilance de l'Église s'est perpétuellement efforcée d'écarter les dangers qui auraient pu naître de ces rapprochements.

a) **LES MONASTÈRES DOUBLES.** — L'existence prolongée des monastères doubles ne fournit qu'une objection apparente à la clôture. On désigne sous le nom de monastères doubles « des monastères d'hommes et de femmes ayant entre eux un lien moral et juridique » (E. de Moreau, *Les monastères doubles, leur existence,*

surtout en Belgique, dans *Nouv. Rev. Théol.* 1939, t. 66, p. 787), situés à proximité l'un de l'autre et ayant une administration unique. Leur vie a été longue, depuis les monastères pakhômiens du IVe siècle jusqu'aux monastères mixtes attardés du XVIe siècle (S. Hilpisch, *Die Doppelklöster Ensltehung und Organisation*, Münster, 1938), en dépit de la défaveur que l'Église leur a manifestée : qu'il suffise de faire allusion au canon 28 du concile d'Agde de 506, exigeant que les monastères d'hommes soient éloignés des monastères de femmes (Mansi, t. 8, col. 329) ou au canon 20 du concile de Nicée de 787, interdisant en Orient la création de nouveaux monastères doubles (*ibid.*, t. 13, col. 437) ou à la lettre de saint Grégoire le Grand à Lucifer de Cagliari (*Regest.* lib. 11, *Epist.* 13 dans *MGH. Epist.*, t. 2, p. 273).

Leur constitution « ne semble pas avoir donné lieu à des abus bien graves » (E. de Moreau, *o. c.*, p. 791). Ils ont maintenu strictement la séparation des moines et des moniales; et leur histoire nous fournit d'indubitables témoignages au sujet de la clôture étroite dans laquelle étaient renfermées les moniales. Pallade nous apprend que dans le monastère pakhômien de femmes séparé par le Nil du monastère des hommes, aucun moine ne venait : « Hormis le prêtre et le diacre qui y vont chaque dimanche, personne ne fait la traversée pour le monastère des femmes. » (*Histoire lausiaque*, ch. 33, éd. Lucot, p. 225.) Voir Eulogius, *Memoriale*, lib. 3, cp. 10 pour le monastère espagnol de Tabarès, dans Mabillon, *Annales O. S. B.*, lib. 34, n° 23, ad ann. 851, t. 3, p. 9.)

Dans le monastère où entre sainte Lioba, les religieuses promettent de ne jamais sortir, « nisi causa rationabilis vel magnae cujusdam necessitatis id exigeret ». (*Vita sanctae Liobae*, auctore Rudolfo, dans Surius, 28 sept., Mabillon, *o. c.*, lib. 19, n° 18, t. 2, p. 9.) C'était un monastère double mais le monastère des religieuses était complètement séparé de celui des hommes. N'y entrait que le prêtre pour le service divin.

A Fontevrault même (fondé en 1099 comme un ordre double), la clôture des femmes était si stricte que les religieuses malades recevaient le Saint-Viatique et l'Extrême-Onction dans l'église. Les prieures, quand elles devaient sortir pour les besoins de leur charge, étaient accompagnées d'un moine et d'un séculier.

b) L'ENTRÉE DES MONASTÈRES DE FEMMES DEPUIS L'ANTIQUITÉ JUSQU'A BONIFACE VIII. — Saint Basile réclamait, nous l'avons vu, une extrême réserve dans les conversations entre moines et moniales (*Reg. fusius*, *tr.* 33). Il voulait des témoins à ces conversations. C'est au point que l'ἐξομολόγησις d'une religieuse doit se faire en présence de la supérieure, celle-ci étant plus que personne capable d'apprécier les corrections qu'il faut apporter (*Reg. br. tr.* 110). Mais il ne nous dit rien de l'interdiction d'entrer dans les monastères de moniales. Il est vraisemblable qu'il se conformait sur ce point à la tradition déjà ferme des monastères pakhômiens d'Égypte qu'a rapportée Pallade.

Saint Augustin, après avoir décrit en quelques traits la vie des moines, conclut par ces lignes qui sont une indication nette de la modération avec laquelle les religieuses ont des rapports avec les gens de l'extérieur : « Telle est aussi la vie des femmes qui servent Dieu chastement et avec ferveur; séparées par leurs habitations, et éloignées des hommes dans toute la mesure convenable, elles ne leur sont guère unies que par une pieuse charité et l'imitation de leur vertu. Aucun homme jeune n'a d'accès auprès d'elles, ni même aucun des vieillards les plus graves et les plus éprouvés; ils ne peuvent aller que jusqu'au vestibule pour recevoir d'elles les secours réclamés par leur indigence. » (*De moribus Ecclesiae catholicae...*, lib. 1, cp. 31, n° 68, *PL.*, 32, 1339). Tout le passage est reproduit presque textuellement par Isidore de Séville, *De eccl. offic.*, lib. 2, cp. 16, n° 17, *PL.*, 83, 801).

Saint Grégoire le Grand qui sait que le médecin Ariston a causé des désordres dans le monastère de vierges de Saint-Martin de Palerme, écrit à l'évêque Victor qu'il le tiendra responsable des fautes commises si le médecin pénètre à nouveau dans un monastère de religieuses (*Regest.*, lib. 4, *epist.* 6, *PL.*, 77, 728 B).

Saint Léandre écrit, dans sa règle à sa sœur Florentina : « Je vous prie, ma sœur Florentina, de ne point lier société avec les femmes qui ne sont pas de même profession que vous. Elles ne sauraient vous suggérer que ce qu'elles aiment ni faire entendre à vos oreilles que ce qu'elles désirent (*Regula*, cp. 1, *PL.*, 72, 881).

C'est le cas de redire avec saint Bernard : « Qu'avez-vous à faire avec le monde, vous qui avez méprisé le monde? » (*Epist.* 2, n° 11, *PL.*, 182, 86 B.)

Le concile de Séville de 619, qui spécifie que les monastères de femmes de Bétique doivent être administrés par des moines, exige cependant que les monastères d'hommes soient éloignés des monastères de femmes. L'abbé, ou celui qui est préposé au monastère des religieuses, ne peut parler à une religieuse ou même à l'abbesse qu'en présence de deux autres sœurs, de façon que les conversations soient rares et brèves (Mansi, t. 10, col. 561).

En Orient, le 2e concile de Nicée de 787, cn. 20, établit qu'un moine ne peut s'entretenir avec une religieuse de sa famille que brièvement et en présence de la supérieure (Mansi, t. 13, col. 755).

Le concile de Cividale de Frioul (796), cn. 12, rappelle que les hommes ne peuvent pénétrer dans les monastères de femmes, si ce n'est en cas de nécessité urgente. Les membres du clergé ne peuvent y entrer sans la permission de l'évêque, même sous prétexte de prédication. Quant à l'évêque, il ne peut le faire sans être accompagné.

Le capitulaire de Charlemagne de l'année 802, cn. 16, (*MGH. Leges, sect. Capitul.*, t. 2, p. 95), nous donne bien l'état de la clôture à cette date dans les monastères de religieuses : « ... Ut in claustra vel monasteria earum nullus vir intret nisi presbiter propter visitationem infirmorum cum testimonio intret vel ad missam tantum et statim exeat ».

Le concile de Paris de 829, cn. 46, déclare que moines et chanoines ne doivent entrer dans les monastères de religieuses que pour une cause utile. Et il y faut la permission de l'évêque (*MGH, Leges, Concilia carol. aevi*, t. 2, p. 640).

Le chapitre général de Cîteaux de 1238, n° 91, défend qu'à l'avenir les femmes, nobles ou non, passent la nuit dans les cloîtres ou infirmeries des moniales cisterciennes (t. 2, p. 187).

c) DEPUIS BONIFACE VIII. — Sur ce point de l'entrée des personnes séculières dans les monastères de religieuses, Boniface VIII dans la constitution *Periculoso*, laisse subsister cette clause que les « honestae personae » pourront entrer dans les monastères de femmes. Mais il y ajoute cette restriction : « nisi rationabilis

et manifesta causa existat ac de illius ad quem pertinet speciali licentia. » C'était en fait le droit existant avant lui.

Le concile de Trente (*Sess.* 25, *de regular.*, cp. 5), spécifie que la défense s'applique à toute personne, quels que soient son âge et sa condition ; précise que la permission doit être donnée par l'évêque ou le supérieur, par écrit et uniquement « in casibus necessariis ». Qui entrerait dans un monastère de religieuses sans cette permission serait excommunié « ipso facto ».

Benoît XIV, en confirmant cette décision, abroge tous les indults en sens contraire (Const. *Salutare*, 3 janvier 1742, *Fontes*, n° 323, t. 1, p. 713). Le 24 janvier 1747, le même pape obviait à d'autres abus, interdisant notamment l'introduction dans la clôture de servantes séculières (Const. *Per binas alias*, *Fontes*, n° 375, t. 2, p. 54).

La constitution *Apostolicae Sedis*, de Pie IX, déclare que les violateurs de la clôture des moniales, quels que soient leur âge, leur sexe et leur condition, sont « ipso facto » frappés d'excommunication réservée au Souverain Pontife. Cette excommunication atteint également ceux qui les laissent entrer. Le texte est entré à peu près tel quel dans le canon 2342, 1°. Il faut noter seulement que par le canon 2230, les impubères ne peuvent être atteints par une excommunication *latae sententiae*, mais s'ils pénètrent dans la clôture, ils ne sont pas exempts de péché, le cn. 600 défendant l'entrée de la clôture aux personnes de n'importe quel âge.

Le cn. 600 permet l'entrée à l'Ordinaire du lieu ou au supérieur régulier pour la visite canonique, au confesseur ou à son remplaçant pour administrer les sacrements aux malades ou assister les mourantes, aux chefs d'État, à leurs épouses et à leur suite, aux cardiaux. La supérieure peut permettre l'entrée aux médecins, chirurgiens, ouvriers quand il y a nécessité, mais, sauf le cas d'urgence, avec une permission au moins habituelle de l'Ordinaire. (Cf. Instruction de la S. C. des Religieux, 6 février 1924, *AAS*. 1924, t. 16, p. 192.)

L'exception en faveur des chefs d'État est depuis longtemps traditionnelle. La règle de Fontevrault n'excluait point de l'entrée du monastère le roi, la reine, le dauphin, les princes de sang royal, les fondateurs et fondatrices.

On pourrait, en parcourant les documents canoniques eux-mêmes, déterminer les raisons spirituelles de cette prescription. Si l'entrée des personnes séculières dans les monastères est interdite, c'est afin que les religieuses « puissent servir Dieu avec une entière liberté » (Boniface VIII, *Periculoso*), afin qu'elles puissent, avec plus d'application, se livrer à leurs salutaires méditations (Concile de Mayence, 1545), afin de protéger la chasteté des religieuses contre les occasions et les dangers (lettre d'Yves de Chartres aux religieuses de Saint-Avit), afin d'écarter le scandale, qui aurait pu naître dans l'esprit des fidèles, de la fréquentation des couvents de eligieuses par les séculiers (Concile de Bayeux de 1103).

d) RESTRICTIONS CONCERNANT LES VISITES AU PARLOIR : DOCUMENTS CANONIQUES. — C'est des visites au parloir qu'il faut entendre l'expression traditionnelle des canonistes « accessus ad crates ».

La première loi pontificale est portée par Alexandre III au 3e concile de Latran de 1179 : l'évêque doit empêcher qu'un clerc visite sans cause raisonnable les monastères de moniales, au besoin, le priver de son office ; excommunier les laïques qui feraient de même. (c. 8, X, III, 1).

Benoît XIV réclame la permission de l'évêque pour toute visite d'un régulier à des moniales (*Gravissimo*, 31 octobre 1749 ; *Fontes*, t. 2, n° 401, p. 252). Cette loi atteignait non seulement les laïques qui y étaient depuis longtemps astreints, mais les réguliers. Elle ne faisait, du reste, que préciser les décisions précédentes : un décret de mai 1590 de la S. C. des Évêques et Réguliers publié par ordre de Sixte-Quint interdisait à tous les religieux d'accéder aux couvents de moniales sans permission de cette S. C. (exception faite du supérieur, du visiteur canonique et des confesseurs) ; un décret (décembre 1624) de la même Congrégation, publié par ordre d'Urbain VIII, adoucit le précédent et concède à l'Ordinaire de permettre à un régulier de visiter 4 fois par an au maximum une moniale qui lui est parente au 1er ou au 2e degré (*Collectanea S. C. Episc. et Reg.*, éd. Bizarri, Rome, 1852, p. 22-24).

La S. C. du Concile du 11 mai 1669 repousse les interprétations trop larges qui estimaient qu'une conversation de 20 minutes avec une moniale était permise à tous les réguliers : pour éviter la faute, dit un autre décret de la S. Congrégation du Concile du 26 nov. 1672, il faut avoir à la fois une cause légitime et la permission de qui de droit. Une autre décision du 25 novembre 1678 de la S. C. du Concile stipule qu'un régulier envoyé pour prêcher à des moniales n'a pas la permission par le fait de s'entretenir avec elles. (*Quaestio canonica de accessu ad monasteria monialium* dans *Commentar. pro Religiosis*, 1926, p. 307 et seq.)

Il n'y a plus trace de ces prohibitions dans le code. Le canon 606 se contente de rappeler aux supérieures de veiller à l'observation des constitutions au sujet de la visite des étrangers.

Le document de 1924 s'en tient, lui aussi, aux constitutions des différents ordres. Il ajoute seulement quelques détails sur l'établissement dans les parloirs d'une double grille, disposée de telle façon qu'elle ne puisse s'ouvrir. Si les constitutions le permettent, il peut y avoir un tour au parloir.

e) LES RELIGIEUSES NE PEUVENT PAS SE MONTRER. — La clôture a un double aspect. Elle demande aux moniales d'éviter de voir les personnes du monde, mais elle leur demande aussi de ne pas se montrer. C'est dans ce sens, nous l'avons vu, que l'entendait déjà l'auteur de la *Vie d'Étienne d'Aubazine*. Même prescription dans la règle de saint Gilbert de Sempringham.

Le code de droit canon (cn. 602) réclame que la clôture matérielle soit disposée de telle façon que les moniales ne soient pas vues. On retrouverait la même exigence dans les constitutions de certains ordres, v. g. des Clarisses. Les réponses des Congrégations Romaines ont plusieurs fois insisté sur ce point. Lettre de la S. C. des Évêques et Réguliers à l'évêque de Rieti du 6 novembre 1577 pour lui demander de faire en sorte que les Clarisses ne soient pas vues d'une fabrique qui se bâtissait près de leur monastère (*Fontes*, n° 1331, t. 4, p. 578 ; cf. Lettre du 16 novembre 1594 à l'évêque de Nicastro, *Fontes*, n° 1518, t, 4, p. 658). Lettre de la S. C. du concile à l'évêque d'Urbino du 10 mai 1663, lui demandant de prier les Jésuites d'élever un mur qui les empêchera de voir de leur monastère de la Sainte-Trinité les moniales de Sainte-Lucie (*Fontes*, n° 2783, t. 5, p. 347-348).

3. — CLOTURE ET RÉFORME DES MONASTÈRES.

a) APRÈS BONIFACE VIII. — La décrétale de Boniface VIII généralisa la clôture dans les couvents de religieuses, et le Saint-Siège s'efforça de maintenir son observation. Toutes les fondations nouvelles embrassèrent la clôture stricte. Çà et là, sans doute, avec le temps, il y eut des fléchissements, auxquels très vite, vinrent s'opposer des réformes. Toutes les réformes de monastères de femmes jusqu'au XVIIIe siècle ont toujours commencé par la remise en vigueur d'une stricte clôture. Jean Eustache, vers le milieu du XVe siècle, réforme de la sorte plusieurs monastères de cisterciennes des Pays-Bas. Mais il se heurta à l'opposition irréductible des religieuses de Marquette qui ne voulurent pas reprendre la clôture. Elles « ne craignirent point de recourir à la juridiction séculière, en appelant comme d'abus des ordonnances du saint réformateur devant le Parlement de Paris qui leur donna gain de cause » (Mgr E. Hautcœur, *Histoire de l'Abbaye de Flines*, Lille, 1909, p. 145). Les commissaires cisterciens de 1506 continuaient la même réforme, insistant eux aussi sur la clôture (*ibid.*, p. 147).

Quand Jean Rode en 1437 introduit la réforme dans l'abbaye de Bénédictines de Marienberg, près de Bopperd, un de ses premiers soins est d'y rétablir la clôture tout en laissant au supérieur la faculté de décider quand une dispense serait nécessaire (U. Berlière, *D. Jean de Rode*, dans *Rev. Bénéd.* 1895, p. 119. P. Hofmeister, *Les statuts du monastère des Bénédictines de Marienberg-lez-Bopperd*, *ibid.*, 1934, p. 143).

L'évêque de Paris, Jean Simon, qui réforma les monastères de Bénédictines dans son diocèse, y fit rétablir la clôture : v. g. à l'abbaye de Chelles en 1499 (Hélyot, t. 3, p. 314).

D'autres religieuses essayent d'obtenir du Saint-Siège, par des indults, des atténuations à la clôture. C'est ainsi qu'on voit les Chanoinesses de Venise solliciter de Boniface IX en 1400 la faculté de faire entrer dans le cloître leurs parentes, avec la permission de l'abbesse, lorsqu'elles seraient malades. L'indult fut accordé, et Alexandre VI le confirma le 5 juillet 1493 dans la bulle *Cum alias* (*Analecta jur. pont.*, t, 3, col. 435, n° 187). Par contre, lorsque le patriarche de Venise, au début du XVIe siècle, rétablit la clôture au monastère de Saint-Zacharie, Léon X donnera tort aux quelques religieuses qui ont fait une réclamation auprès de lui (Bulle *Dum a nobis*, 25 mai 1515).

Pie V, dans la constitution *Decori* (1er février 1570) indique très nettement qu'il veut réformer les monastères en y rétablissant la clôture : « C'est une chose pleine de péril et de scandale, et qui est fort opposée aux observances régulières, de voir des religieuses sortir de leur clôture tantôt pour visiter, soit leurs pères et leurs mères, leurs frères, leurs sœurs et leurs autres parents ou alliés, soit les monastères et les filiations de leur juridiction, tantôt pour cause de maladie, tantôt pour quelque autre prétexte, et courir par les maisons des séculiers... » (*Fontes*, t. 1, p. 237.)

b) APRÈS LE CONCILE DE TRENTE. — Le concile de Trente et les décisions de saint Pie V et de Grégoire XIII donnèrent lieu à de nombreuses réformes de monastères à la fin du XVIe et au début du XVIIe siècle. Bien des monastères de tertiaires franciscaines embrassèrent la clôture. La clôture apparaît alors comme un élément si fondamental de la vie religieuse des moniales qu'elle est à la base de toutes les réformes. La clôture est rétablie dans l'abbaye cistercienne du Tart près Dijon en 1617 par l'abbesse Jeanne de Courcelle de Tourlan; (L. Prunel, *Sébastien Zamet*, Paris, 1912, l. 1, ch. 8); à l'abbaye cistercienne de Port-Royal par la jeune abbesse Angélique Arnaud en 1609 : qui ne connaît la célèbre journée du guichet où elle refusa l'entrée du monastère à son père? (R. Monlaur, *Angélique Arnauld*, Paris, 1901, p. 66-81).

C'est la clôture encore, à laquelle faisaient obstacle les familles des religieuses, qui sera un des premiers points de la réforme de la Mère Louise de Ballon et de ses compagnes, qui, avec la bénédiction de saint François de Sales, s'installèrent au petit couvent de Rumilly en 1622. (Myriam de G., *Louise de Ballon*, Paris, 1935. Les désordres étaient tels que les laïques eux-mêmes réclamaient la réforme et demandaient le resserrement de la clôture (Cf. v. g. *Lettre du Vicomte de Pasquier au Cardinal de la Rochefoucauld*, du 24 novembre 1623, dans L. Prunel, *o. c.*, p. 473-474). Le vicomte de Pasquier était le père d'une des religieuses qui avaient embrassé la réforme avec la M. de Ballon à Rumilly.

Florence de Verquigneul, trouvant qu'à Flines on n'observait pas à la lettre le décret du concile de Trente et les constitutions des derniers papes sur la clôture, fonde à Douai le monastère de Notre-Dame de la Paix qui pratique la clôture la plus stricte (Marguerite Trigault, *Vie de la noble dame Florence de Verquigneul*, Douai, 1773).

Il faut dire que dans les maisons de cisterciennes des Pays-Bas, qui d'ailleurs ne manquent pas de ferveur, la réforme tridentine sur ce point de la clôture fut difficile à obtenir complète; on opposait à la loi nouvelle des coutumes anciennes; et certaines autorités de Louvain favorisaient une interprétation bénigne. La clôture n'y sera observée au XVIIe et XVIIIe siècle qu'avec de nombreux tempéraments qui ne concordaient pas avec les décrets de saint Pie V (Cf. Mgr E. Hautcœur, *o. c.*, tout le ch. 17; J.-M. Canivez, *L'ordre cistercien en Belgique*, Forges-lez-Chimay, 1926, p. 27-30).

Les monastères de Bénédictines ne restent point en retard. Un des premiers soins de Madeleine de Sourdis, sœur du cardinal, abbesse de Saint-Paul de Beauvais, pour introduire la réforme dans son abbaye (1596), est d'y faire observer très exactement la clôture suivant les constitutions des papes (Joseph de Dreux, *Le trône de Dieu dans une âme juste...*, Paris, 1672, p. 269).

Marie de Beauvilliers en fait autant à Montmartre en 1599 (Jacques, *Vie de Marie de Beauvilliers*, Paris, 1851); Marguerite d'Arbouze au Val-de-Grâce en 1619 (J. Ferraige, *Vie de Marguerite d'Arbouze...* Paris, 1628; H.-M. Delsart, *Marguerite d'Arbouze, Abbesse du Val-de-Grâce*, 1580-1626, Paris, 1923, p. 112-113; J.-B. Thiers, *o. c.*, p. 88).

Cela ne veut pas dire que toutes les abbayes de Bénédictines aient repris la clôture. Les religieuses de l'abbaye de Praslon rapportent que le Vénérable Bénigne Joly, durant le temps qu'il était leur supérieur (1680-1692), afin que plusieurs religieuses qui n'étaient point confirmées n'allassent point recevoir la confirmation à Dijon, faisait venir à Plombières l'évêque de Lavaur, son cousin, et de peur, disent-elles, de faire paraître nos religieuses à Dijon où il avait cru qu'elles auraient vu trop de monde et que cela les aurait dissi-

pées » (C.-A. Beaugendre, O. S. B., *La vie de Messire Bénigne Joly...*, Paris, 1700, p. 186).

Un des points principaux de la réforme des monastères de Carmélites par sainte Thérèse a été d'y rétablir une stricte clôture. La pratique de la clôture s'était beaucoup relâchée. Dans le monastère où elle était entrée « par suite du manque de revenus, les religieuses sortaient pour se rendre dans des familles où elles pouvaient d'ailleurs vivre en tout honneur et en toute religion » (*Vie de sainte Thérèse écrite par elle-même*, ch. 32. Elle avait fait par elle-même l'expérience du danger que peut être pour une âme faible une libre communication avec le dehors (*ibid.*, ch. 7).

Personne n'ignore avec quel zèle saint Charles Borromée s'employa dans son diocèse à la réforme des monastères de femmes, faisant au besoin poser dans les parloirs les grilles à ses frais « plutôt que de laisser le moindre prétexte à la mauvaise volonté » (L. Célier, *Saint Charles Borromée*, Paris, 1912, p. 121).

Saint François de Sales osait écrire à l'abbesse du Puy d'Orbe, Mme Bourgeois, en 1605, que « de la clôture dépend le bon ordre de tout le reste » (*Œuvres complètes*, t. 13, p. 97, Annecy, 1904).

Des monastères restés fervents, mais où la clôture s'était atténuée, ne jugent pas à propos de la rétablir dans son intégrité.

C'est en vain que l'austère réformateur qu'était le cardinal Étienne Le Camus, évêque de Grenoble, essaya de faire rétablir la clôture dans le couvent des Dominicaines de Montfleury. Les religieuses qui en avaient appelé comme d'abus de l'ordonnance du prélat perdirent leur procès devant le Parlement de Dijon. Un arrêt du roi Louis XIV annula la sentence du tribunal en 1686 (C. Bellet, *Histoire du Cardinal Le Camus, évêque et prince de Grenoble*, Paris, 1886, ch. 11, p. 181, 190; H. de Mallefait, *Recherches historiques sur le monastère royal du chapitre noble de Montfleury*, Grenoble, 1857).

D'autre part, de nombreux fondateurs, pour faire jouir leurs couvents des vœux solennels, les soumettent à la clôture pontificale. Et non pas seulement des instituts à vie purement contemplative, mais des instituts voués à l'enseignement comme les religieuses de Notre-Dame fondées par saint Pierre Fourier en 1597. Il est très intéressant de lire dans les *Constitutions de N.-D.* la partie qui regarde la clôture (p. 2, ch. 5) : rien n'a été épargné pour y observer parfaitement les règles fixées par les décrets des papes. Saint Pierre Fourier y tenait à tel point qu'il demandait à ses filles de n'en changer aucun détail.

C'est ainsi qu'embrassent la clôture quelques branches des Ursulines, celle de Paris en 1612, celle de Dijon en 1619, celle de Lyon en 1620, les religieuses de Notre-Dame fondées par la Bienheureuse Jeanne de Lestonnac en 1608, les Dames de Saint-Cyr fondées en 1692, voire même des religieuses hospitalières comme les Sœurs de la Charité de Notre-Dame, approuvées en 1633 par Urbain VIII qui ne pouvaient recevoir dans leurs hôpitaux aucun homme mais seulement des femmes et des jeunes filles, ou les religieuses de Notre-Dame de Charité, fondées par saint Jean Eudes et approuvées par Alexandre VII en 1666 (J.-M. Ory, *Les Origines de Notre-Dame de Charité et son histoire*, Abbeville, 1891, p. 118-124).

Mais il est facile de comprendre que ces religieuses devaient assez souvent être entravées dans leur vie active par la nécessité où elles étaient, de par leurs engagements, de pratiquer une clôture très stricte.

IV. — LES CONGRÉGATIONS

1 — LA NAISSANCE DES CONGRÉGATIONS. La clôture dont nous venons de parler, qui est la clôture des religieuses à vœux solennels, est la clôture papale dont la violation est punie par une excommunication réservée au Saint-Siège (cn. 2342).

Mais depuis le XVIe siècle surtout, et en particulier au XIXe siècle, se sont fondées en très grand nombre des familles religieuses n'ayant que les vœux simples, et appelées congrégations. Certains canonistes, et même des documents du Saint-Siège, hésitaient à voir dans leurs membres de véritables religieux. Qu'il suffise de renvoyer à la constitution de saint Pie V, qui ne considérait comme véritables religieuses que les religieuses ayant des vœux solennels et soumises à la clôture papale.

Les définitions du canon 488 ont supprimé aujourd'hui toute hésitation. Les vœux solennels ne sont aucunement nécessaires à l'essence de la vie religieuse. La jurisprudence romaine associe toujours vœux solennels et clôture papale, et cela depuis plusieurs siècles. Les congrégations ne sont pas soumises à cette clôture. Les canons 597, 598, 600, 2342, ne les concernent pas.

Le moyen âge avait connu, après la décrétale de Boniface VIII, des communautés de femmes n'ayant pas la clôture. Il est plus que vraisemblable que des tertiaires de saint Dominique et de saint François avaient été dans ce cas : Jules II, par les bulles du 14 mars 1509 et du 27 février 1510, permettait aux sœurs de la Pénitence, rattachées à l'ordre de saint Dominique, de vivre en commun avec les trois vœux, sans obligation de clôture (*Bullarium Ord. Praed.* t. 4, p. 262 et 264). Elles n'avaient point les vœux solennels.

C'est parmi ces communautés à vœux simples que se rangent aussi les Sœurs grises et les Sœurs noires des hôpitaux, si nombreuses au XVe et au XVIe siècle, que l'on voit ici ou là soignant les pauvres à domicile, pour le grand bien des populations.

Il ne semble pas que le concile de Trente ait touché le moins du monde à l'organisation de ces communautés. La session 25 *De regularibus et monialibus* ne traite que des moniales, c'est-à-dire des religieuses avec vœux solennels. Et le ch. 18 dit expressément : « Sont exceptées de ces prescriptions les femmes qu'on appelle Pénitentes ou Converties, qui s'en tiendront à leurs constitutions ».

Les Oblates de sainte Françoise Romaine, qui s'installaient dans le pauvre couvent romain de Tor de' Specchi, vers 1433, sans vœux ni clôture, n'ont point cessé depuis ce temps d'exercer leurs œuvres de charité sous les yeux mêmes des papes : elles vont être dans les siècles suivants le modèle souvent imité des associations de femmes pieuses (Berthem-Bontoux, *Sainte Françoise Romaine et son temps*, 1384-1440, Paris, 1931, particulièrement ch. 10 et 11).

On sait la mesure radicale prise par saint Pie V. La constitution *Circa pastoralis* du 29 mai 1566 (*Fontes*, n° 112) invitait toutes les tertiaires ou sœurs de la Pénitence qui n'avaient pas la profession solennelle à la prononcer, en acceptant la stricte clôture des moniales. Quant à celles qui s'y refuseraient, les évêques pourraient les laisser subsister, si leur genre de vie était irréprochable : mais il leur était interdit, sous peine

de nullité, de recevoir désormais des novices. C'était à bref délai l'extinction qui les menaçait.

Mais la constitution pontificale ne fut pas exécutée strictement. Beaucoup d'évêques laissèrent dans leurs diocèses les instituts à vœux simples continuer paisiblement leur existence. Tolérance providentielle qui se changea bientôt en approbation.

La fondation des premières congrégations ne s'est pas faite toujours sans heurts, sans difficultés et sans tâtonnements. Le but de leur création était cependant très louable : si elles voulaient échapper à l'impitoyable réclusion des moniales, que la tradition avait consacrée, c'était pour se livrer, soit à l'enseignement des classes populaires, soit aux œuvres de miséricorde spirituelle et corporelle, que les circonstances rendaient indispensables. L'historien de la charité, M. Léon Lallemand, note à propos des religieuses de l'hôpital de Mons dès 1470, qu'elles étaient très appréciées du peuple, parce qu'elles visitaient les pauvres à domicile.

Le dessein de saint François de Sales, en réunissant les premières religieuses de la Visitation, n'avait point été de les soumettre à la clôture, mais tout en leur assurant une formation intérieure très forte, de les appliquer à la visite des malades. Elles avaient rempli ce ministère pendant quatre ou cinq ans dans la ville d'Annecy, à la grande édification de tous. C'est après la fondation de Lyon (1615) qu'à la prière du cardinal de Marquemont, étonné de cette nouveauté, le saint fondateur consentit à faire un ordre religieux avec vœux solennels et clôture. Mais en écrivant au cardinal Bellarmin pour lui demander d'appuyer ce nouveau projet, il sollicitait encore quelques particularités : celle de recevoir des veuves qui, sans prendre l'habit, mèneraient une vie de piété à l'intérieur du couvent, et celle d'admettre pendant quelques jours des femmes mariées qui feraient dans les monastères les exercices spirituels (Lettre du 10 juillet 1616 dans *Œuvres complètes*, t. 7, p. 238-248).

Saint Robert Bellarmin répondit : « ... Je vous donne le conseil que je suivrais moi-même si une semblable affaire me regardait. Je retiendrais donc ces filles et veuves dans l'état où elles sont, et ne changerais point ce qui est bien. Car, avant Boniface VIII il y avait des religieuses dans l'Église, aussi bien d'Orient que d'Occident, dont les Pères ont parlé... Mais elles n'étaient point tellement enfermées dans leur monastère qu'elles n'en sortissent point quand il était nécessaire. Votre Seigneurie n'ignore pas que les vœux simples n'obligent pas moins et n'ont pas un moindre mérite devant Dieu que les vœux solennels » (Lettre du 29 décembre 1616, *ibid.*, p. 418-419; cf. J.-P. Camus, *Esprit de saint François de Sales*, XVe partie. Sect. 117).

Saint Robert ajoutait : « Aujourd'hui même, le monastère des nobles Dames, institué par sainte Françoise Romaine, fleurit dans Rome, dans lequel toutefois il n'y a ni clôture ni vœux solennels. Et partant, si dans votre pays les filles et veuves vivent si saintement, sans être enfermées ni cloîtrées, et peuvent ainsi profiter aux séculiers, je ne vois pas pourquoi cette façon de vivre doit être changée. » L'avis était sage, et beaucoup sans doute le jugeront ainsi.

Le Saint-Siège cependant maintenait sa position et n'accordait les vœux solennels qu'aux instituts ayant la clôture stricte.

C'est en vain que Mary Ward († 1645) essaya de faire approuver à Rome l'Institut enseignant de la Bienheureuse Vierge Marie qui ne serait pas soumis aux lois de la clôture. Les cardinaux répondirent que le concile de Trente ne connaît pas de religieuses sans clôture. (R. M. Salomé, *Mary Ward*, trad. A. Romée, Paris, 1927, p. 62, 123, 143).

Sébastien Zamet en réunissant en 1628 à Dijon les Sœurs de Sainte-Marthe, pour instruire les enfants et visiter les pauvres, semble avoir réalisé le premier dessein de saint François de Sales (L. Prunel, *Sébastien Zamet*, l. 1, ch. 6).

C'est du premier dessein de saint François de Sales que procède également une autre fondation. La pensée de Mme de Villeneuve, en établissant les Filles de la Croix pour l'instruction des enfants, était, comme elle le déclare en 1640 à M. de Saussay, grand-vicaire de Paris et plus tard évêque de Toul, « d'établir une communauté de filles et de veuves qui ne fussent ni religieuses ni séculières, mais qui eussent la vertu des unes et l'honnête liberté des autres pour travailler à la sanctification du prochain autant qu'à leur avancement dans la perfection ». C'était la formule nette d'une congrégation à vœux simples, sans la clôture stricte des moniales qui aurait gêné ses œuvres. (A. de Salinis, S. J., *Mme de Villeneuve* 1597-1690, Paris, 1918, p. 315). Le vicaire général fut si étonné de la nouveauté de l'entreprise qu'il essaya de décourager la visiteuse. L'archevêque de Paris fut moins sévère et approuva.

Saint Vincent de Paul, quand il fonda les Filles de la Charité, bien loin de vouloir établir une clôture et des grilles, se souciait assez peu que les sœurs fussent appelées religieuses. « Car qui dit religieuse dit cloîtrée et les Filles de la Charité doivent aller partout » (*Œuvres*, éd. Coste, t. 10, p. 658). Et sainte Louise de Marillac, dans une conversation avec Blaise Méliand, procureur général au Parlement, au sujet de leur approbation en 1650, ne craignait pas de les dire « séculières ». (*ibid.*, t. 4, p. 4-5).

Des communautés à vœux simples se sont fondées à Rome même, peu de temps après la constitution de saint Pie V : par exemple, celle du Bambin Gesù érigée par un décret du cardinal-vicaire Ginetti, sous Urbain VIII.

Les vœux solennels restent liés à la clôture papale; aussi quand les Visitandines de Padoue, ayant des élèves, obtinrent en 1848 la dispense de la clôture papale pour la facilité de leur enseignement, la S. C. des Évêques et Réguliers, appliquant la constitution de saint Pie V, décida que leurs vœux étaient simples.

Les évêques continuent à approuver des communautés à vœux simples. C'est ainsi qu'en 1572 saint Charles Borromée, appelant dans son diocèse les Ursulines que sainte Angèle de Mérici avait fondées en 1535 comme une société sans vœux, les décida à adopter la vie commune et les vœux simples, avec l'approbation de Grégoire XIII, l'année même où ce pontife confirmait les constitutions de son prédécesseur saint Pie V sur la clôture stricte des moniales.

Anne de Xaintonge fonde à Dôle en 1606 une maison d'Ursulines, à l'imitation de celle de Milan, sans clôture stricte. Et la congrégation dont elle fut l'origine se maintint de la sorte, malgré les sollicitations qui lui furent faites à diverses reprises, tandis que Françoise de Xaintonge, la propre sœur d'Anne, qui avait fondé la congrégation de Dijon, se soumettait, un peu contrainte par son entourage, à la clôture (J. Mairey, *Anne de Xaintonge et les Ursulines au Comté de Bourgogne*, Lyon-Besançon (1892), t. 1, p. 361 et t. 2, p. 111).

On perçoit ainsi, parmi les Ursulines, un double courant : celles qui jugent, suivant la réponse de saint François de Sales à la M. Anne de la Vesvre, que leur institut « ne tend pas à cela » (*Œuvres complètes*, t. 16, p. 18, Lettre de juin 1613), et celles qui, sous l'influence de la tradition représentée en particulier par Catherine de Montholon, estiment qu'il vaut mieux suivre à la lettre la décrétale de saint Pie V (L. Cristiani, *La merveilleuse histoire des premières Ursulines françaises*, Lyon, 1935, p. 128, 147 et 337-338).

2. — LA CLOTURE DANS LES CONGRÉGATIONS. — Pour n'être pas soumises à la clôture papale telle que doivent l'observer les moniales, les congrégations ne sont pas exemptes de toute loi de clôture. Leurs règles fixent nécessairement certaines pratiques obligatoires.

Le cn. 606, par. 1, oblige toutes les congrégations à observer la clôture que leur prescrivent leurs constitutions. En outre, toutes doivent, suivant la prescription du cn. 604, avoir dans chaque maison une clôture, à l'intérieur de laquelle ne sont pas admises les personnes d'autre sexe, si ce n'est pour des causes justes et raisonnables dont les supérieures sont juges. Lorsqu'un collège, un pensionnat, un centre d'œuvres, sont unis à une maison religieuse, autant que possible des bâtiments spéciaux doivent être réservés à l'habitation des religieuses. L'évêque doit veiller à la clôture des congrégations : et il est en droit, pour des causes graves, d'en punir la violation par des censures. De sorte que la clôture des congrégations peut être dite épiscopale.

Tandis que les prescriptions du canon 605 (ne pas recevoir de visites inutiles), du cn. 606 (observer les constitutions pour ce qui concerne les sorties et les entrées), s'adressent à tous les religieux et religieuses; que celles du canon 604 atteignent toutes les congrégations d'hommes et de femmes, le canon 607 ne concerne que les religieuses : les supérieures et les Ordinaires doivent veiller à ce qu'elles ne sortent point seules de la maison sans nécessité.

Ces lois sur la clôture des congrégations avaient été préparées par de nombreuses constitutions du Saint-Siège, ainsi que par les *Normae* de 1901, dans lesquelles la S. C. des Évêques et Réguliers a indiqué ce que généralement elle exigeait pour l'approbation de nouveaux instituts. L'art. 170 de ces *Normae* veut que, dans toute maison, il y ait au moins une partie réservée aux sœurs et dans laquelle personne d'autre ne soit admis. Lorsque le médecin, le confesseur ou des ouvriers doivent y entrer pour des services nécessaires, deux sœurs les accompagneront (art. 171). L'évêque doit veiller à l'observation de cette clôture partielle et réprimer les abus (art. 172). On n'approuve pas que les constitutions prévoient l'admission de professeurs-hommes pour enseigner les lettres et les arts aux sœurs ou à leurs élèves (art. 173). La supérieure doit donner une compagne à une religieuse qui sort de la maison (art. 174). Une sœur qui a la permission d'aller au parloir aura généralement une compagne, à moins qu'elle ne reçoive la visite de ses parents, de ses frères et sœurs (art. 175 et 176). Au coucher du soleil, la maison sera fermée à clef, et les clefs portées à la supérieure (art. 177). Si le confesseur ou l'aumônier habite le couvent, son appartement doit avoir une entrée séparée, sans communication avec le bâtiment des sœurs (art. 178). Le code préfère ne pas s'encombrer de détails, pour lesquels il se réfère aux constitutions de chaque institut.

V. — L'ESPRIT DE LA CLOTURE

L'insistance avec laquelle l'Église a maintenu la clôture dans les instituts à vœux solennels, les multiples lois qu'elle a promulguées pour en assurer la protection, suffisent à en manifester l'importance. Religieux et religieuses, pour la pratiquer exactement, n'ont qu'à suivre les indications de leurs fondateurs rassemblées dans leurs constitutions. Toutes sont d'accord pour l'estimer, suivant l'expression de saint Pierre Fourier, comme « un des plus forts remparts » de la vie religieuse. Mais le meilleur rempart a besoin d'être défendu. Si la clôture est une barrière contre l'esprit du monde, elle ne peut être bien défendue que si ceux qui la tiennent se gardent, par tous les moyens intérieurs en leur pouvoir, à l'abri de l'esprit du monde. Il faut que la clôture matérielle soit doublée par la clôture spirituelle, par la garde des sens, de l'imagination et du cœur.

La garde de l'âme et du cœur, si chère aux vieux ascètes grecs, la garde du cloître intérieur, du « claustrum animae », comme disait Hugues de Fouilloy, *PL.*, 176 apparaît donc beaucoup plus importante encore que la garde de la clôture matérielle. Celle-ci n'aura vraiment son efficacité qu'avec l'aide de celle-là, pour assurer aux âmes le recueillement nécessaire à la contemplation. Une institution ne se maintient que dans l'esprit dans lequel elle a été créée : la solitude extérieure que procure la clôture n'aura de véritable effet spirituel que si l'âme fait effort pour maintenir une réelle solitude intérieure.

Le P. de Foucauld, dans sa solitude du Hoggar, avait disposé autour de son ermitage une clôture de cailloux qu'il s'était fait une loi de ne point franchir sans raison légitime, clôture matérielle qui n'était guère qu'un symbole, mais suffisait à la volonté de l'ascète.

La séparation du monde n'a pas cessé d'être un élément essentiel de la vie religieuse. Un auteur du XVIIIe siècle termine un traité de la clôture par ces mots qui marquent bien l'esprit avec lequel la clôture doit être observée par les moniales et qu'il emprunte à la *Regula monachorum* qui se trouve dans les œuvres de saint Jérôme : « Il faut qu'elles se regardent comme mortes au monde avec Jésus-Christ pour ne vivre qu'en Lui pendant le temps et l'éternité » [S. Charrier], *Histoire et pratique de la clôture des religieuses*, Paris, 1769, p. 669). Ce n'est pas fréquemment que les morts sortent de leur tombeau.

L'abbé de Rancé ne parlait guère autrement : « Un moine, mes frères, s'est fermé par sa profession toutes les portes du monde... Il est mort à toutes les choses sensibles; son monastère est son sépulcre et il doit y attendre en repos que le Sauveur du monde l'appelle, comme autrefois il appela Lazare quand il voulut le retirer de son tombeau » (*De la sainteté et des devoirs de la vie monastique*, ch. 16, de la retraite, n° 1, Paris 1846, p. 382-383).

« Seigneur, disait sainte Thérèse, quand la clôture eut été établie à Burgos, que prétendaient vos servantes, si ce n'est de vous servir et de se voir prisonnières pour l'amour de vous dans une demeure d'où elles n'auraient plus à sortir » (*Fondations*, ch. 31). Et elle ajoutait finement : « Comme les poissons qu'un coup de filet a tirés du fleuve ne sauraient vivre à moins de rentrer dans les eaux, ainsi en est-il de ces âmes habituées à se trouver au milieu des eaux vives de leur époux. Tirez-les de là pour les jeter dans les filets des choses du

monde : elles ne vivent plus jusqu'au moment où il leur est permis de s'y replonger. » L'expérience de sainte Thérèse rejoignait sur ce point celle de saint Antoine.

Si l'Église, pour des raisons très légitimes, a surbordonné la clôture aux œuvres d'apostolat et de miséricorde dans la plupart des instituts modernes, elle veut cependant que la séparation du monde, qui est le but essentiel que devait atteindre la clôture, soit obtenue par d'autres moyens.

Notre-Seigneur demande à tous ses disciples de vivre dans le monde comme n'en étant pas. Il faut donc que religieux et religieuses, destinés par vocation à soulager les maux du monde, se gardent de l'esprit du monde.

L'esprit intérieur doit suppléer à ce qui manque aujourd'hui aux barrières extérieures. Et c'est à beaucoup que peuvent s'appliquer les magnifiques paroles que saint Vincent de Paul donnait en consigne aux Filles de la Charité : « Vous aurez pour monastère les maisons des malades ; pour cellule, votre chambre de louage; pour chapelle, l'église paroissiale ; pour cloître les rues de la ville; pour clôture, l'obéissance; pour grille, la crainte de Dieu ; pour voile, la sainte modestie. » (*Œuvres*, t. 10, p. 661.)

Du point de vue spirituel et historique, on consultera surtout les règles et les constitutions, les histoires, les vies de fondateurs et de fondatrices, de réformateurs et de réformatrices des ordres et des congrégations. Impossible d'entrer dans le détail. C'est une bibliographie complète de l'histoire de la vie religieuse qu'il faudrait livrer ici. Nous nous sommes bornés, au cours de l'article, à quelques exemples caractéristiques.

Du point de vue canonique, les commentateurs du code (cn. 597-607 et 2342), les traités généraux de droit canonique et en particulier les traités *de Religiosis* consacrent un article à la clôture.

Les *Fontes codicis*, Rome, 1923, donnent les documents généraux importants.

On consultera en outre : F. Boulanger, O. F. M., *Traité de la clôture des religieux*, Paris, 1629. — J.-B. Thiers, *Traité de la clôture des religieuses*, Paris, 1681. — J.-P. Petitdidier, *Traité de la clôture des moines religieux*, Paris, 1742. — Bonacena, *De clausura*, Rome, 1753. — [S. Charrier], *Histoire et pratique de la clôture des religieux*, Paris 1769. — Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica*, aux mots *Conventus*, *Moniales*, Paris, 1852. — Dolhagaray, art. *Clôture*, DTC. — L. Renoir, art. *Clôture monastique* DACL. — P. Maroto, *Accessus ad monasteria*, dans *Commentarium pro religiosis*, t. 1, 1926, p. 307-316. — J. Creusen, *La clôture. Evolution et adaptation*, dans *Revue des Communautés relig.*, 1939; art. *Clôture* dans *Dict. de dr. can.* — *Des vœux solennels dans les monastères de religieuses*, dans *Analecta juris pontificii*, t. 3, col. 425, 517, et t. 5, col. 513-564.

Émile Jombart et Marcel Viller.

CLOYSEAULT (Charles-Edme), prêtre de l'Oratoire. — Né à Clamecy dans le Nivernais, en 1645, Charles Cloyseault fit ses études à Nevers, entra jeune dans la congrégation, enseigna la grammaire à Pezenas, les humanités à Montbrison. Prêtre en 1671, il fait sa théologie à Saumur, est nommé dès 1676, supérieur du séminaire de Chalon-sur-Saône où il donne pendant près de soixante ans l'exemple des plus éminentes vertus. Nommé vicaire général du diocèse, il s'occupe de l'administration, publie en 1682 *Règlements de Monseigneur... évêque et comte de Chalon-sur-Saône, pour la conduite de son Séminaire, sous la direction des prêtres de l'Oratoire*, in-12, Lyon, 1682; la même année, *Sujets de piété pour les conférences ecclésiastiques du diocèse de Chalon-sur-Saône*, in-12, Lyon, 1682. Il traduit *La vie de saint Charles Borromée... composée en italien par le docteur Jean-Baptiste Guissano*, in-4°, Lyon, 1685; 2e éd., 2 vol. in-8, Avignon, 1824; 3e éd., 4 vol. in-12, Clermont, 1837. Il compose *Méditations des prêtres devant et après la messe pour se disposer à la célébrer dignement et avec fruit pour chaque jour du mois*, Lyon, 1694; la 2e édition, 1740, ajoute au titre : *Avec une oblation de ce divin sacrifice en l'honneur de quelque circonstance de la Passion de Notre-Seigneur;* 3e éd. en latin; 4°, Paris, 1822; nouvelle édition précédée d'une notice sur l'auteur, par un prêtre de la même congrégation, in-18, Lille, 1881. C'est le meilleur ouvrage du P. Cloyseault : réédité maintenant, il peut toujours être utile. Il est très imprégné de la pensée du P. de Bérulle sur le Verbe incarné, le sacerdoce, la Sainte Vierge : « Toute l'Église triomphante, militante et souffrante s'offre avec Jésus-Christ dans ce sacrifice (de la messe); Jésus-Christ s'y offre avec elle. Vous devez vous considérer, en allant à l'autel, comme ministre, non seulement de Jésus-Christ, mais encore de la Sainte Vierge, de tous les saints et saintes qui sont dans le ciel, de tous les fidèles qui sont sur la terre et de toutes les âmes qui sont en purgatoire... J.-C. a un désir divin et infini de vous offrir en sacrifice avec lui, afin que votre esprit, votre vie et vos mœurs soient véritablement et totalement sacrifiés et consacrés à Dieu », p. 2-3. A la Purification, « la Sainte Vierge porte Jésus au temple pour l'offrir en sacrifice au Père éternel; ce qui la fait appeler par un Père de l'Eglise : la première prêtresse de notre religion », p. 215. A l'Ascension J.-C. est monté au ciel pour y faire sans cesse la première et principale fonction de son sacerdoce, qui est le sacrifice de lui-même », p. 251.

Autres ouvrages : *La vie du P. François de Saint-Pé, prêtre de l'Oratoire, avec des aspirations pour les agonisants tirées de l'Ecriture sainte, par le même P. de Saint-Pé*, in-12, Paris, 1696; *Le pastoral de saint Charles Borromée... tiré de ses ouvrages par J.-B. de Constance... et traduit de l'italien*, in-8, Lyon, 1700; *Recueil des ordonnances synodales du diocèse de Chalon, par Mgr Henri Félix, évêque et comte de Chalon*, in-12, Lyon, 1700; *Méditations d'une retraite... à l'usage des curés et autres ecclésiastiques*, in-16, Lyon, 1723, 2e éd., 1740; *Recueil des vies de quelques prêtres de l'Oratoire*, laissé manuscrit par l'auteur, publié par le P. Ingold sous ce titre *Généralats du cardinal de Bérulle et du P. de Coudren... du P. Bourgoing et du P. Senault... du P. de Sainte-Marthe*, 3 vol. in-12, Paris, 1880. Cloyseault n'était pas à proprement parler un écrivain, ni même un érudit; il est facilement prolixe; mais ce qu'il nous a conservé est toujours très précieux. Il mourut à Chalon-sur-Saône le 3 novembre 1728

Notice sur le P. Cloyseault, en tête du *Recueil des vies*. — Bicaïs, *Notice sur l'Oratoire de France*, II, 354. — A. Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne*, p. 33. — Née de la Rochelle, *Mémoires pour servir à l'histoire civile, politique et littéraire... du département de la Nièvre*, t. III. — Péquegnot, *Légendaire d'Autun*, II, 447.

Auguste Molien.

CLUGNY (François de), prêtre de l'Oratoire, 1637-1694. — 1. *Vie*. — 2. *Ouvrages*. — 3. *Doctrine*.

1. Vie. — François de Clugny est né le 4 septembre 1637 à Aigues-Mortes où son père était lieute-

FORDHAM UNIVERSITY LIBRARY NEW YORK

nant du roi. Après la mort de son mari, sa mère vint demeurer à Beaune où Marguerite du Saint-Sacrement lui prédit que son fils « serait un jour un saint et un des grands ornements de l'Oratoire ». Il y entra à quatorze ans, fit sa philosophie à Juilly, sa théologie à Paris, enseigna les humanités au Mans, à Beaune, à Angers, Troyes, Montbrison. Ordonné prêtre à Troyes, Pâques 1662, il est envoyé par le P. Senault à Dijon où « durant près de trente années... sa vie n'a été qu'un cercle continuel de bonnes œuvres » (Batterel, *Mémoires domestiques...*, t. 3, p. 464). Très austère pour lui-même, il ne mérite aucunement le reproche de jansénisme qu'on lui a adressé quelquefois; il était même pour la communion fréquente telle qu'on l'entendait de son temps, et qu'il regardait comme « notre pain quotidien, le remède à tous nos maux ». Il est mort saintement le 21 octobre 1694 au service des contagieux, dans la même épidémie qui emporta le Vénérable Bénigne Joly ([A. Beaugendre, *O. S. B.*], *La vie de Messire Bénigne Joly*, Paris, 1700, p. 223).

2. Ouvrages. — Il les composa la plupart sans dessein de les publier mais pour l'utilité d'une de ses pénitentes; des copies s'en étant répandues, il les fit imprimer. — 1° Bien qu'il ne soit pas dans sa manière, Batterel (*o. c.*, p. 471) penche à lui attribuer *Le catéchisme de la dévotion ou instruction familière de tout ce qu'il faut savoir pour vivre d'une vie vraiment dévote dans le siècle... dédié à saint François de Sales*, in-12, Lyon, 1681. — Mais les ouvrages qui suivent sont certainement de lui. 2° *La dévotion des pécheurs pénitents par un pécheur*, in-12°, Lyon, 1685. Le P. de Sainte-Marthe lui reprocha d'avoir fait imprimer son livre sans le lui avoir soumis; l'auteur répondit que l'abbé Févret l'avait publié à son insu; les supérieurs ne trouvèrent rien à changer. — 3° *Le manuel des pécheurs par un pécheur*, in-12°, Dijon, 1686, Lyon, 1696; la dernière édition, 1713, est augmentée d'une seconde partie composée par le P. Bourée. — 4° *De l'oraison des pécheurs par un pécheur*, in-12°, Dijon, 1689, Lyon, 1701. On a voulu trouver du quiétisme dans ces phrases : « Il ne faut point prendre de résolutions en détail » (p. 25); « Il ne faut point s'exciter soi-même dans la prière » (p. 80). Or Clugny, nous dit l'éditeur, nous avertit dans la préface de *La dévotion* qu'il écrit pour combattre l'erreur de Molinos; il avait dit seulement : « Il n'est pas absolument nécessaire d'exprimer au long des demandes, ni de former en grand détail des résolutions ». Il faut reconnaître cependant que certaines phrases sont au moins très imprudentes, ainsi dans le IV° *Avis* un paragraphe a pour titre : « Que dans les mystères de Notre-Seigneur Jésus-Christ, l'adoration ne doit point se terminer à ce qui n'est plus » (p. 101-102 de l'édition de 1701). L'ouvrage a été mis à l'Index ainsi que *La dévotion des pécheurs*, 15 janvier 1714. — 5° Après la théorie, la pratique : *Sujets d'oraison pour les pécheurs, tirés des épîtres et des évangiles de l'année, par un pécheur*, 5 vol. in-12°, Lyon, 1695-1696. Clugny mourut avant d'avoir achevé; le P. Bourée continua à partir du 7° dimanche après la Pentecôte, p. 223 du 4° volume, en composa un cinquième et publia le tout. — 6° *Les sujets d'oraison sur les mystères de Jésus-Christ et de la Vierge*; les *Sujets d'oraison pour les pécheurs, sur les saints et les saintes... par un pécheur*, imprimés sans nom d'auteur, mais avec un portrait du P. de Clugny, sont du P. Bourée. Batterel suppose que l'auteur n'a mis aucun nom, parce qu'une décision du conseil de 1696 défendait d'imprimer aucun livre sans la permission du R. P. Général, « spécialement sous le nom du feu P. de Clugny, à cause des accusations même mal fondées, intentées de son vivant contre lui » (*o. c.*, p. 476).

3. Doctrine. — « Celui-ci, dit Bremond, est encore un des fils de ce prodigieux, de ce prodigue et inépuisable Oratoire » (*Métaphysique des Saints*, t. 7, p. 279). Clugny, en effet, traduit d'une manière plus crucifiante encore, l'ascèse très exigeante du P. de Bérulle, de Condren, de Noulleau; il n'écrit que pour des parfaits : le mot pécheur a chez lui un sens particulier et son pécheur fait déjà une oraison très élevée.

1° *L'état du pécheur.* — Ceux que Clugny désigne ainsi, il nous le dit lui-même, ce ne sont pas ceux qui ont gardé l'innocence de leur baptême, ni même ceux qui, après l'avoir perdue, l'ont heureusement « réparée avec avantage ». Ce ne sont pas non plus les âmes qui sont attirées vers Dieu « par des voies d'amour et de tendresse ». Ceux dont il parle ce sont « ceux que Dieu par miséricorde traite comme tels, parce qu'en effet ils en ont besoin et que c'est par cette conduite d'une justice apparente, mais cependant toute de bonté qu'il les sanctifie » (*La dévotion...*, préface). L'auteur de l'*Abrégé* de sa vie dit que les pécheurs de sa façon « ont une vive idée de la sainteté de Dieu, de l'étendue de sa loi et du peu d'usage qu'ils ont fait de toutes ses grâces », ce qui « les rend insupportables à eux-mêmes » (p. 2).

Quelques-unes de ses expressions (et l'ensemble même de sa doctrine autorise à l'admettre) insinuent qu'à ces « criminels » les fautes graves sont pardonnées et qu'ils sont en marche vers la perfection. Quand donc Clugny parle de différer la confession et qu'il engage ses lecteurs à soutenir « le fardeau de leurs péchés », nous pouvons croire qu'il ne s'agit que des fautes vénielles. L'erreur serait grave en effet s'il s'agissait de péchés mortels. Mais il faut avouer avec Bremond (*o. c.*, p. 293) que la pensée de Clugny sur ce point est restée très flottante.

Il critique ceux ou celles que les vertus communes ne contentent pas, à qui il faut quelque chose d'extraordinaire, qui se repaissent des grands mots de dénuement, de mort, de destruction, d'état passif. Inutile d'aller au désert (allusion sans doute aux solitaires de Port-Royal), où il est difficile de se plus mal cacher; à la pénitence extérieure éclatante préférer la « pénitence de privation »; faire du bien sans en dire un mot même intérieurement. Il se moque avec ironie de ceux qui « croient devoir par piété refuser les indulgences » (*Ibid.*, p. 53). Cet humour, qui rappelle un peu saint Philippe Néri, est assez rare chez nos écrivains spirituels français; il n'en est que plus intéressant.

2° *L'oraison du pécheur.* — Sa méthode d'oraison est au moins aussi mortifiante que son ascèse. D'abord, comment un pécheur pourrait-il songer à faire oraison? Il faut quitter « ses souliers... qui n'ont marché jusqu'à cette heure que dans l'ordure... Toute l'oraison que je voudrais permettre aux pécheurs est seulement de dire : Hélas! Seigneur, nous sommes

D 2 D61 t. 2. p. 15

des pécheurs et en demeurer là » (*De l'oraison*, p. 5). Mais puisqu'il faut la faire :

a) Il convient de se tenir abîmé dans son néant; les pensées multiples « ne sont que de dévotes distractions et de pieux amusements de l'esprit » (p. 20). Il s'amuse beaucoup de l'âme qui, avec les Mages, offre « l'encens de son esprit par la raison, l'or de sa volonté par l'amour, la myrrhe de son corps par la mortification... Mon Dieu, pourquoi avons-nous donc tant d'esprit? » Sans doute, les saints se sont servi de ces formules, mais « ils allaient au fond de ces vérités et ils pénétraient ce qu'elles ont de solide » (*La dévotion*, p. 41-46). Pour la plupart, au contraire, c'est un pur divertissement. Avec le P. de Bérulle, dont on se rappelle la théorie des états (t. I, col. 1564), il dit qu'il faut prier « non pas tant par des *actes* intérieurs d'adoration, d'humilité et d'oblation que par une disposition intime qui, étant dans le fond de l'âme, la tient dans un *état* d'adoration, d'anéantissement et d'oblation » (*De l'oraison*, p 27-28). Aussi le mot résolution lui paraît bien orgueilleux : « Demeurer... exposés devant Dieu, conservant à la vérité le désir des choses, mais nous contentant de nous offrir à Dieu pour y entrer et recevoir les grâces » (p. 24-25). Quand serons-nous persuadés « que c'est pour Dieu et non pas pour nous que nous devons faire oraison... La prière est un sacrifice. N'est-ce pas tout dire? » (p. 57-63). La prière du lépreux : Si vous voulez, vous pouvez me guérir « est le modèle d'oraison le plus accompli qu'on puisse proposer à des pécheurs » (*Sujets d'oraison*, t. I, p. 111).

b) Si pour Clugny « l'oraison des pécheurs consiste à se tenir abîmés dans leur propre néant, à y gémir et à se cacher » (1re partie, ch. 1, § 7), si elle se réduit à « adorer, s'humilier et s'offrir » (*ibid.*, § 10), il connaît aussi « par ouï-dire » l'oraison des parfaits à laquelle il l'oppose; témoin ce titre de paragraphe : « Que l'oraison des âmes innocentes consiste à se perdre en Dieu et à être possédées de Dieu » (*ibid.*, p. 6). Mais on peut s'apercevoir que cette manière du pécheur d'être en face de Dieu n'est pas sans quelque parenté avec l'oraison telle que l'enseignent sainte Thérèse et saint Jean de la Croix.

Il ne faut pas, à cause de ses exigences, traiter Clugny de rigoriste, voyant des péchés partout et ne prêchant que la pénitence; cependant certaines de ses phrases sont assez décevantes : « Un des plus grands soins qu'un directeur doit prendre est de n'ouvrir jamais les yeux aux personnes qu'il conduit, sinon sur leur misère, mais jamais sur tout le reste » (*La dévotion du pécheur*, ch. 14, p. 276, éd. de 1701). S'il est bon de les garder dans l'humilité, il faut tout autant et même davantage leur inspirer confiance.

Celui qui appelait saint François de Sales « le Moïse de la loi nouvelle », qui se mortifiait au point que nous avons dit, n'était pas non plus quiétiste. Il faut reconnaître pourtant que sa spiritualité, originale et neuve par certains côtés, est bien excessive; il s'est parfois mal expliqué, ne faisant pas les distinctions nécessaires : de là, les difficultés que ses ouvrages ont suscitées.

Batterel, *Mémoires domestiques...*, t. 3, p. 463. — E. Bourée *Abrégé de la vie du Père François de Clugny*, in-16, Lyon, 1698. — H. Bremond, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. 7, p. 280; *Introduction à la philosophie de la prière*, p. 79, note. — Niceron, *Mémoires*, t. 37, p. 61.

Auguste Molien.

COCHIN (Jacques Denis). — Né à Paris le 1er janvier 1726, de l'illustre famille des Cochin, Jacques Denis Cochin était à trente ans curé de la paroisse de Saint-Jacques du Haut-Pas (1756). Il était docteur de Sorbonne. Le curé de Saint-Jacques se distingua par sa charité : c'est lui qui fonda l'hôpital Cochin. Il est mort le 3 juin 1783. Prédicateur célèbre, il laisse des *Prônes*, 4 vol., Paris, 1787-1791; des *Entretiens sur les fêtes*, Paris, 1778. Comme œuvres spirituelles, il faut signaler *Exercices de retraite pour l'intervalle de l'Ascension à la Pentecôte*, Paris, 1778 (sur les 7 dons du Saint-Esprit); *Paraphrase sur le Dies irae*, Paris, 1782; *Œuvres spirituelles*, 1 vol., Paris, 1784 (« contenant sa vie, plusieurs instructions sur l'utilité des assemblées de charité, sur la charité en général et ses différents caractères d'après saint Paul, sur les huit béatitudes et l'explication de l'Oraison dominicale »), édité par son frère.

A. Cochin, *L'hôpital Cochin*, Paris, 1890. — Féret, *La faculté de théologie de Paris, Époque moderne*, t. 7, p. 166-170, Paris, 1910. — Notice en tête des *Œuvres spirituelles*.

Marcel Viller.

CODE DE DROIT CANONIQUE. — I. *Les fidèles.* — II. *Clercs et religieux.*

Le Code de droit canonique, publié en 1917, n'est pas un traité de spiritualité. Il représente plutôt un minimum qu'un maximum. Son but n'est pas de conduire immédiatement toutes les âmes à la plus haute perfection, mais plutôt de préciser et de déterminer ce qu'exige la loi divine, de supprimer les obstacles au salut, de punir les crimes nuisibles à la société chrétienne, de fixer les droits et devoirs réciproques aux divers degrés de la hiérarchie. On aurait bien tort d'opposer droit canon et spiritualité. Le droit canon doit être observé par tous, mais les âmes d'élite y voient un point de départ pour s'élever à une sanctification plus haute en complétant les prescriptions canoniques par les enseignements ascétiques et mystiques d'auteurs approuvés par l'Église. Toutefois, s'il ne faut pas demander au Code une synthèse de la spiritualité catholique, on y trouve assez souvent des recommandations destinées à orienter les âmes vers la perfection, au delà de ce qu'exige le salut, soit en des chapitres destinés à tous les chrétiens, soit surtout dans les parties concernant des fidèles privilégiés, tels que les clercs ou les religieux.

Après avoir parcouru ce qui concerne les fidèles en général, nous insisterons sur ces catégories privilégiées.

I. — CE QUI CONCERNE TOUS LES FIDÈLES

1° Sacrements. — 1. — Baptême et Confirmation. — En prescrivant bien des cérémonies, aucunement requises pour la validité des sacrements, notamment le rite solennel du baptême (c. 755), l'Église veut honorer Dieu par un culte extérieur et aussi exciter la piété des fidèles. Les parrains et marraines du baptême (c. 769) et de la confirmation (c. 793) ne rehaussent pas seulement l'éclat de la cérémonie, mais aident les fidèles à se montrer plus dignes de leurs engagements.

2. — L'Eucharistie. — Les messes de minuit (c. 821), les trois messes de Noël et des morts (c. 806) accroissent la dévotion, tantôt l'allégresse des chrétiens, tantôt la compassion bienfaisante envers les âmes du purgatoire. La communion, pour être facilitée, sera distribuée avant la messe, ou pendant ou après, ou même en dehors de toute messe (c. 846). Tout prêtre, avec la permission au moins présumée de qui de droit, peut porter la communion aux malades en forme privée (c. 849). Le cardinal Jorio, alors secrétaire de la Congrégation des Sacrements, a interprété ce canon conformément aux intentions du Pape, de la manière la plus large, dans son livre : *La Communion des malades* (1931). Le c. 854 insiste sur la communion des enfants, en mentionnant les dispositions nécessaires, dispositions que devra assurer la vigilance des parents ou des personnes qui les remplacent (c. 860). Les prêtres qui ne célèbrent pas le Jeudi Saint sont invités à communier à la Messe solennelle (c. 862) : ce sera se remettre dans les sentiments qu'éprouvèrent les apôtres au Cénacle. Surtout on rappelle aux prêtres leur devoir d'exhorter les fidèles à communier fréquemment, et même tous les jours, conformément aux décrets publiés sous Pie X (c. 863). Eût-on communié le jour même, si l'on tombe en danger de mort, on fera très bien de recevoir le saint viatique; celui-ci peut être renouvelé chaque jour, aussi longtemps que dure le péril de mort (c. 864). Comme l'Eucharistie n'est pas seulement la nourriture de la vie divine individuelle mais un trait d'union entre tous les chrétiens, on peut communier dans n'importe quel rite (c. 866).

3. — Pénitence. — Le Code ne s'occupe pas seulement des confessions nécessaires, mais des confessions de dévotion : le c. 902 rappelle aux âmes pieuses que les péchés déjà accusés et les péchés véniels sont matière suffisante, mais non nécessaire, du sacrement de pénitence. Aux pénitents bien disposés, l'absolution ne doit être ni refusée ni différée (c. 886). Les pénitences doivent être salutaires (c. 887) et le confesseur est à la fois juge et médecin, ministre de justice et de miséricorde pour l'honneur de Dieu et le salut des âmes (c. 888). Les prêtres ayant charge d'âmes sont tenus en justice de confesser ceux qui le leur demandent raisonnablement (c. 892). Il est loisible de se confesser à un prêtre d'un autre rite (c. 905). Les indulgences ont une grande influence sur la vie spirituelle, puisqu'elles tendent à promouvoir les bonnes œuvres (c. 925); spécialement les visites de sanctuaires et la vie de communauté (c. 929), la confession et la communion fréquentes (c. 930), les prières aux intentions du Souverain Pontife (c. 934).

4. — L'Extrême-Onction. — Quoique l'extrême-onction ne soit pas (par elle-même et en général) indispensable au salut, on ne doit pas négliger de la recevoir (c. 944). Même disposition pour la confirmation (c. 787). L'Église impose donc à tous les chrétiens (sous peine de péché véniel, d'après de bons commentateurs) la réception de ces sacrements dans des cas où le salut ne l'exigerait pas, en vue d'une plus haute sanctification.

5. — Le Mariage. — Les empêchements de mariage sont établis avant tout pour que ce sacrement soit plus sanctifiant pour les époux et pour leurs enfants, ainsi préservés de bien des misères et dangers (c. 1035 sqq.). La forme de célébration (c. 1094) a le même but, de même que les rites à observer suivant les louables coutumes de chaque diocèse (c. 1100) et la bénédiction solennelle des époux (c. 1101). Tout en ayant toujours autorisé les secondes noces, l'Église leur préfère un chaste veuvage (c. 1142). Interdire la solennité des noces au « temps clos » (c. 1108) est inviter les époux à s'élever au-dessus de leurs préoccupations personnelles pour entrer dans l'esprit de la liturgie.

6. — Sacramentaux. — Des sacrements le Code rapproche les sacramentaux, bénédictions, consécrations, etc... qui, à l'imitation des sacrements, sont institués par l'Église pour sanctifier les âmes (c. 114).

2° Autres aspects de la vie chrétienne. — **1. — Églises, oratoires, cimetières.** — Le symbolisme des plus belles cérémonies pousse à la piété dans la consécration ou la bénédiction des églises (c. 1165) et le baptême des cloches (c. 1169). Une église est rendue encore plus vénérable par son titre (c. 1768), par l'exclusion de toute affectation profane (c. 1178) et ce qui survit du droit d'asile (c. 1179). Les pauvres sont les privilégiés du Christ : il est donc absolument interdit de faire payer l'entrée à l'église (c. 1181). Le respect du lieu saint est accru par les prescriptions concernant les autels (c. 1197 sqq.). Puisque les corps des chrétiens sont les temples du Saint-Esprit, l'Église réprouve absolument le procédé brutal de l'incinération (c. 1203). La sépulture ecclésiastique est refusée à qui s'en est rendu manifestement indigne (c. 1240).

2. — Fêtes. — Certains jours doivent être spécialement consacrés au culte divin et à la sanctification de l'âme. Le c. 1247 énumère, en plus des dimanches, les dix fêtes d'obligation à sanctifier au moins par l'abstention des œuvres serviles et l'assistance à la messe.

3. — Jours de jeûne et d'abstinence. — La pénitence, même corporelle, est pratiquement nécessaire pour une sainteté plus élevée. Les cc. 1250 et sqq. précisent ce que l'Église impose aujourd'hui.

4. — Culte divin. — De nouveaux exercices de piété ou de nouvelles prières ne peuvent se faire dans les églises ou oratoires qu'après révision et autorisation de l'Ordinaire (c. 1259); celui-ci doit écarter soigneusement du culte divin toute pratique superstitieuse, éloignée de la tradition ecclésiastique ou intéressée (c. 1261) : ainsi les âmes pieuses sont préservées de déviations toujours à craindre. L'Église excite à la dévotion envers le Saint Sacrement qui doit être conservé dans les églises cathédrales, paroissiales et régulières, et peut l'être dans beaucoup d'autres églises et oratoires (c. 1265). Ces églises doivent être ouvertes plusieurs heures par jour (c. 1266). Tous ceux qui concourent à la formation religieuse des fidèles n'omettront rien pour accroître leur dévotion envers la Sainte Eucharistie, surtout en les amenant à assister souvent à la messe pendant la semaine et à visiter le Saint Sacrement (c. 1273). L'exposition privée (avec le ciboire) peut se faire pour toute cause juste; l'exposition publique (avec l'ostensoir) requiert une cause grave et la permission de l'Ordinaire (c. 1275); mais la fête de l'adoration doit être célébrée avec toute la solennité possible (c. 1275). Le culte des saints, des images

et des reliques est encouragé (c. 1276) et préservé des abus (cc. 1279, 1284, 1289). Il en va de même pour les processions (c. 1295).

5. — Vœux et serments. — Les vœux sont des actes de religion, d'excellents moyens de perfection; mais ils sont nuls de plein droit si on les émet sous l'influence d'une crainte grave et injuste (c. 1307); de plus, certaines personnes peuvent en supprimer ou suspendre les obligations (c. 1312). Comme la profession religieuse est préférable à toutes les bonnes œuvres, les vœux émis avant cette profession sont suspendus aussi longtemps qu'on persévère dans l'état religieux (c. 1315). Pour rendre gloire à Dieu, un serment doit être prêté avec vérité, jugement et justice (c. 1316, § 1).

6. — Catéchisme et prédication. — Il ne suffit pas de catéchiser les enfants, mais les dimanches et fêtes d'obligation, le curé doit faire un catéchisme pour les adultes (c. 1332). En plus de l'homélie dominicale (c. 1344), il doit y avoir en carême des sermons plus fréquents dans les paroisses (c. 1346).

7. — Écoles. — Les écoles neutres ne sont tolérées que comme un pis aller (c. 1374); en principe, la première place doit être donnée à l'éducation religieuse et morale (c. 1372) et les Ordinaires ont le droit d'inspecter à ce sujet toutes les écoles (c. 1381).

8. — Livres défendus. — L'Église est préoccupée de préserver les personnes pieuses de tendances dangereuses en spiritualité. On sait qu'elle a condamné de nombreux livres pseudo-mystiques. Les ouvrages et opuscules qui racontent du nouveau en fait d'apparitions, révélations, visions, prophéties, miracles, ou qui poussent à de *nouvelles* dévotions, sont condamnés par le fait même qu'ils ne sont pas munis de l'imprimatur (c. 1399, 5°).

9. — Institutions ecclésiastiques. — Des hôpitaux, orphelinats, et d'autres œuvres de religion ou de miséricorde peuvent être érigés par l'Ordinaire du lieu et recevoir de lui la personnalité juridique dans l'Église (c. 1489). Il peut et doit visiter ces institutions (c. 1491) et exiger les comptes des revenus (c. 1492). Les héritiers sont tenus d'exécuter les dernières volontés en faveur de l'Église, même si on avait omis les formalités du droit civil (c. 1513). Les Ordinaires doivent veiller à l'exécution de toutes les volontés pieuses (c. 1515).

10. — Moyens d'éviter les procès. — Puisqu'il faut éviter le plus possible les procès entre les fidèles, là où la matière le comporte, le juge exhortera les parties à recourir à une transaction ou à un compromis (c. 1925 et 1929). Si un coupable avoue son crime, l'Ordinaire peut, s'il y a lieu, remplacer le procès criminel par une correction judiciaire (c. 1947).

11. — Causes de béatification. — L'aridité des règles de procédure n'empêche pas toute cette partie sur la béatification et la canonisation d'être une sorte d'exhortation à la sainteté héroïque, à la suite des Serviteurs de Dieu (c. 1999 sqq.).

12. — Peines. — Un Code pénal n'a pas pour but immédiat de promouvoir une haute perfection, mais plutôt de protéger la société contre les malfaiteurs. Toutefois les préoccupations moralisatrices ne sont aucunement absentes du Livre V du Code canonique, traitant des peines. Il y a des peines médicinales, les censures, dont la fin principale est d'amener le coupable à s'amender (c. 2241); il y a des remèdes pénaux (c. 2306) qui ont pour objectif d'arrêter l'imprudent sur la mauvaise voie où il s'engageait et de le remettre dans de bonnes dispositions. Jamais l'Église ne perd de vue l'intention de faire à chaque âme tout le bien possible, et, si bas qu'on soit tombé, d'orienter vers Dieu.

II. — CE QUI CONCERNE CERTAINES CATÉGORIES DE FIDÈLES.

Si le Droit canonique, tout en exigeant surtout de la masse des fidèles ce qui est nécessaire au salut, ouvre çà et là quelques perspectives sur une perfection plus haute, il impose d'importants moyens de sanctification à ceux dont l'état réclame une sainteté plus grande.

1° Clercs. — 1. — Règle générale. — On commence par rappeler aux clercs (ecclésiastiques) qu'ils doivent mener, intérieurement et extérieurement, une vie plus sainte que les laïques, et leur servir de modèles (c. 124).

2. — Piété. — L'obligation de réciter le bréviaire, qui n'existait qu'en vertu de la coutume, est devenue dans le Code l'objet d'une loi écrite : tous les clercs dans les ordres majeurs « tenentur obligatione... recitandi secundum proprios et probatos liturgicos libros » (c. 135). Tous les prêtres sont obligés de célébrer la messe plusieurs fois par an; l'évêque ou le supérieur religieux doit veiller à ce qu'ils célèbrent au moins les dimanches et fêtes de précepte (c. 805). Le Code veut que tous les clercs se confessent fréquemment, et que, chaque jour, ils fassent oraison mentale pendant un temps fixé, visitent le Saint Sacrement, récitent le chapelet et examinent leur conscience (c. 125). L'obligation, il est vrai, ne tombe directement que sur les Ordinaires : « Curent locorum Ordinarii... ». Ce procédé rédactionnel a été prudemment imaginé pour éviter de multiplier les péchés tout en faisant connaître les vraies intentions de l'Église. Le même procédé a été employé au sujet des exercices de piété des religieux (« Curent Superiores... » c. 595) et de ceux des séminaristes (« Curent Episcopi... » c. 1367).

Tous les prêtres séculiers doivent faire, au moins tous les trois ans, une retraite pendant le temps déterminé par leur Ordinaire (c. 126).

3. — Obéissance. — Tous les clercs, mais spécialement les prêtres, sont tenus de montrer leur respect et leur obéissance à leur Ordinaire (c. 127). En conséquence, ils ne peuvent jamais sortir du diocèse pour un temps notable sans la permission au moins présumée de leur Ordinaire (c. 143) qui peut les rappeler d'un diocèse où il les aurait autorisés à séjourner (c. 144). Toutefois, en ce qui concerne l'acceptation des postes, l'obéissance est limitée (c. 128) et notablement moins étendue que celle de la plupart des religieux à leurs supérieurs.

4. — Chasteté. — Le célibat est imposé aux clercs dans les ordres majeurs et toute faute contre la chasteté est doublée pour eux d'un sacrilège (c. 132). Il n'y a aucune différence entre la chasteté d'un prêtre séculier et celle du religieux; des deux côtés, la chasteté la plus parfaite est imposée : à un nouveau titre, par la religion. C'est la gloire de l'Église latine d'exiger de ses ministres une vertu angélique. Pour en faciliter l'observation, les clercs ne peuvent habiter avec d'autres femmes que leurs très proches parentes ou des personnes à la fois âgées et d'une réputation au-dessus de tout soupçon (c. 133).

La vie communautaire leur est vivement recommandée (c. 134) et ils doivent porter l'habit ecclésiastique et la tonsure (c. 136).

5. — **Choses défendues.** — Le prêtre est l'homme de Dieu et des âmes. Pour l'être complètement, il doit écarter une foule d'occupations profanes, permises aux laïques. Il évitera, non seulement ce qui ne convient pas à son état (c. 138), mais ce qui lui est étranger (c. 139). Il ne lui est permis, ni de jouer pour de l'argent, ni de s'adonner à la chasse, ni d'aller dans les débits de boissons (c. 138), ni d'assister aux danses ou aux spectacles des théâtres publics (c. 140), ni d'exercer la médecine ou la chirurgie, ni en général les emplois séculiers (c. 141), ni d'entrer au service militaire sans y être contraint, ni de prendre parti dans une guerre civile (c. 141), ni de faire des actes de commerce (c. 143).

Comme certains risquent de ne pas être parfaitement fidèles à ce beau programme de sainteté, le minoré peut facilement revenir à l'état laïque ou y être réduit par son Ordinaire si celui-ci juge qu'il ne ferait pas honneur aux ordres sacrés (c. 221). Même le clerc dans les ordres majeurs peut être déchargé par le juge ecclésiastique de ses obligations cléricales s'il réussit à prouver qu'il n'avait reçu l'ordination que sous la pression d'une crainte grave et sans la ratifier ensuite (c. 214).

Aux obligations générales des clercs il faudrait ajouter les obligations des divers offices ecclésiastiques. Ainsi le curé doit résider dans sa paroisse (c. 465), être tout dévoué à ses paroissiens (c. 464), montrer spécialement sa charité envers les pauvres, les affligés, les enfants (c. 467) et les malades (c. 468).

2° Aspirants au Sacerdoce. — Les prêtres et surtout les curés doivent déceler et développer les précieux germes de vocation sacerdotale (c. 1353). Mais il serait criminel de contraindre qui que ce soit à l'état ecclésiastique ou d'en écarter ceux qui y sont aptes (c. 971). Pour le sublime état du sacerdoce, l'Église ne veut que des volontaires, et des volontaires appelés par Dieu. Les aspirants aux ordres sacrés doivent vivre au séminaire tout au moins pendant les quatre ans de théologie; si l'Ordinaire en a dispensé l'un d'eux pour une raison grave, il doit le confier à la vigilance d'un prêtre pieux (c. 972). Le Code insiste sur la prudence nécessaire pour n'admettre aux ordres que ceux qui s'en montrent dignes (c. 970, 973 sqq.). Les irrégularités écartent ce qui nuirait à l'honneur du sacerdoce (c. 983 sqq.); et les interstices ne permettent de monter au degré supérieur qu'après s'être bien affermi sur l'échelon précédent (c. 978). Trois jours complets de retraite sont prescrits avant la tonsure et les ordres mineurs, six jours avant chacun des ordres sacrés; si on en reçoit plusieurs dans le même semestre, la retraite précédant le diaconat peut être réduite à trois jours (c. 1001). Une réponse de la commission d'interprétation n'admet d'autre diminution des jours de retraite qu'à raison d'une impossibilité absolue (*Acta Ap. Sedis*, 1928, p. 359-362). Le but des séminaires n'est pas uniquement, ni principalement de distribuer les connaissances ecclésiastiques, mais de « former à l'état clérical » (c. 1354, § 1). Chaque séminaire doit avoir, en plus du recteur, des professeurs et de l'économe, au moins deux confesseurs ordinaires et un directeur spirituel (c. 1358) : tous doivent être des prêtres exemplaires (c. 1360). L'évêque visitera souvent le séminaire, auquel il aura donné des règlements, et se rendra compte de la science des élèves, mais aussi de leur caractère, de leur piété, de leur vocation, de leurs progrès (c. 1357). Il veillera à ce que tous : 1° récitent chaque jour les prières du matin et du soir, vaquent quelque temps à l'oraison mentale et assistent à la messe; 2° se confessent au moins chaque semaine et communient souvent; 3° assistent, les dimanches et fêtes, à la messe solennelle et aux vêpres, et s'exercent dans les cérémonies; 4° fassent chaque année quelques jours de retraite; 5° aient chaque semaine une instruction ou exhortation sur les choses spirituelles (c. 1367). La sagesse de ce programme n'échappera à personne, non plus que son adaptation à la situation des séminaristes. A l'exemple du Christ les futurs prêtres doivent croître en grâce, non seulement devant Dieu, mais devant les hommes; aussi, en s'efforçant de les « imprégner d'un esprit vraiment ecclésiastique », on leur apprendra l'urbanité en même temps que l'hygiène et la propreté, l'affabilité jointe à la gravité et à la modestie (c. 1369). On renverra les mauvais esprits, les mauvaises têtes, les mauvais caractères et tous ceux qui ne paraîtraient pas aptes à l'état ecclésiastique (c. 1371).

3° Religieux. — De toutes les parties du Code, celle qui concerne les religieux est la plus riche en spiritualité. Après y avoir rappelé que l'état religieux doit être honoré par tous (c. 487), et que, par les trois vœux publics de pauvreté, chasteté et obéissance, ses membres tendent à la perfection évangélique (c. 488, 1°), bien des canons leur prescrivent ou recommandent d'excellents moyens de se rapprocher de cette perfection.

1. — **Fondation.** — Un évêque ne fonde une Congrégation qu'après avoir consulté le Saint-Siège (c. 492). Une maison religieuse n'est érigée que si elle a de quoi sustenter ses habitants (c. 496), moyennant l'autorisation de l'Ordinaire et, en plusieurs cas, du Saint-Siège (c. 497). Ces mesures rassurent les religieux au sujet du temporel et des avantages spirituels de leur communauté.

2. — **Supérieurs.** — Comme les supérieurs, munis toujours du pouvoir dominatif et parfois de la juridiction ecclésiastique, commandent en vertu du vœu d'obéissance (c. 501), ces charges exigent des conditions et qualités spéciales (c. 504), et sont généralement temporaires (c. 505); des mesures sont prises en vue de bonnes élections (c. 506 et 507). Le Supérieur doit résider dans sa maison (c. 508), promouvoir parmi ses sujets la connaissance et l'exécution des décrets du Saint-Siège, faire lire publiquement les constitutions, au moins chaque année; procurer deux fois par mois une exhortation à la communauté, et un catéchisme aux frères convers et aux domestiques (c. 509). Tous les cinq ans, toute religion de droit pontifical doit envoyer un rapport à Rome (c. 510) et les visites canoniques des supérieurs majeurs et de l'Ordinaire du lieu aideront à maintenir les religieux dans la ferveur ou à réformer sans tarder ce qui exigerait des réformes (c. 5, 11, 5, 13). Rien de plus ridiculement puéril que la vanité chez les reli-

gieux qui devraient être des modèles d'humilité. Le c. 515 leur interdit les titres purement honorifiques de dignités ou d'offices.

3. — Confesseurs. — Les mesures sur les confesseurs des religieux ou des religieuses visent à leur assurer une très suffisante liberté de conscience, tout en leur donnant des prêtres spécialement édifiants et expérimentés, bien au courant de la vie religieuse et des questions de spiritualité. En interdisant aux supérieurs de pousser leurs inférieurs à leur ouvrir leur conscience, ce dont l'expérience avait montré les inconvénients, le c. 520 autorise les confidences spontanées et loue les religieux de s'adresser à leurs supérieurs avec une confiance filiale, et même de leur proposer leurs doutes de conscience, lorsque les supérieurs sont prêtres.

4. — Admission en religion. — Absence d'empêchement, intention droite, aptitude à porter les charges de la religion : le c. 538 n'en demande pas davantage. Un attrait n'est donc aucunement nécessaire pour une bonne vocation religieuse.

5. — Postulat. — Le Postulat (d'au moins six mois pour les femmes et pour les convers) empêchera l'aspirant de s'engager à la légère dans une vie qui ne serait pas à sa taille (c. 539).

6. — Noviciat. — La formation des novices est confiée uniquement à leur maître et à son compagnon, choisis entre mille (c. 559). Séparés des profès, les novices sont formés à l'étude de la règle et des constitutions, à la méditation et à une prière assidue; on leur apprend ce qui concerne les vœux et les vertus et on les exerce à extirper leurs vices et défauts, à dominer leurs passions et à acquérir les vertus (c. 565) : spiritualité à la fois éclairée et très pratique où l'effort personnel s'unit continuellement à la prière. Pour être libérés après la profession des préoccupations d'ordre temporel, il est enjoint aux novices de fixer une fois pour toutes l'administration de leurs biens et l'emploi de leurs revenus, et de faire leur testament (c. 569).

7. — Profession. — Pour remédier aux inconstances trop fréquentes de nos jours, le c. 574 enjoint de faire précéder partout la profession perpétuelle d'au moins trois ans de vœux temporaires (c. 574), à l'expiration desquels le religieux peut rentrer dans le monde ou, si on ne le juge pas apte à cet institut, être congédié (c. 637). Tandis que le profès à vœux simples doit, par mesure de prudence, conserver la nue propriété de ses biens, la profession solennelle exige le dépouillement effectif le plus absolu (c. 581).

8. — Obligations. — Généralement les religieux sont soumis aux obligations communes des clercs (c. 592), de même qu'ils participent à leurs privilèges (c. 614). Mais, de plus, ils doivent non seulement observer parfaitement leurs vœux, « sed etiam secundum regulas et constitutiones propriae religionis vitam componere atque ita ad perfectionem sui status contendere » (c. 593) : c'est un idéal très élevé à poursuivre sans cesse. Puis le Code insiste sur quelques points. La vie commune doit être parfaitement observée même en ce qui concerne la nourriture, les vêtements et le mobilier, et celui-ci doit être conforme à la pauvreté (c. 594). Les supérieurs veilleront à ce que tous les religieux fassent chaque année une retraite, et chaque jour, à moins d'empêchement légitime, assistent à la messe, vaquent à l'oraison mentale et s'acquittent des autres exercices de piété prévus par les constitutions, et encore à ce qu'ils se confessent au moins chaque semaine; ils les encourageront à la communion fréquente et même quotidienne (c. 595). Tout le temps de leurs études, les religieux sont confiés au soin spécial d'un maître spirituel doué des mêmes qualités que le Maître des novices, chargé de les former à la vie religieuse par ses avis, ses instructions et ses exhortations (c. 588). A moins de cause grave et de permission des supérieurs, l'habit religieux doit être porté à la maison et au dehors (c. 596). Plus sévère pour les vœux solennels que pour les vœux simples, plus rigoureuse encore pour les moniales que pour les réguliers, la clôture partout aide les religieux à vivre dans le recueillement et la prière à l'abri de l'esprit et des dangers du monde (c. 597-606). Toutefois cette clôture ne couvre pas une retraite égoïste : les religieux apporteront très volontiers le concours de leur ministère aux Ordinaires et aux curés (c. 608). Dans les ordres astreints à l'obligation du chœur, l'office divin doit être récité publiquement dès que quatre religieux de chœur sont présents et la messe doit correspondre à l'office du jour; les profès absents du chœur sont tenus de réciter en particulier les heures canoniales (c. 610). Les religieux doivent se conformer aux prescriptions épiscopales au sujet de sonneries de cloches, de prières ou de solennités ordonnées pour une cause publique (c. 612).

9. — Privilèges. — Les privilèges sont dosés en vue du meilleur rendement spirituel de chaque catégorie d'instituts. L'exemption est accordée aux ordres à vœux solennels, qui ont fait leurs preuves depuis des siècles, dont les supérieurs ont de grandes traditions de sage gouvernement et d'ascétisme sûr (c. 615); par contre, les congrégations de droit diocésain vivent dans une grande dépendance des évêques; les congrégations de droit pontifical sont dans une situation intermédiaire : les pouvoirs des Ordinaires y sont exactement délimités par le c. 618, § 2. Les ordres mendiants réalisent le plus haut degré de pauvreté évangélique. Toutefois la mendicité a ses inconvénients. Les cc. 621-624 précisent ce qui est permis aux véritables mendiants et aux autres religieux, la nécessité de certaines autorisations épiscopales, les précautions exigées.

10. — Dignités ecclésiastiques ou charge de curé. — Les dignités ecclésiastiques s'accordent difficilement avec l'humilité, la pauvreté et les divers exercices de l'état religieux. Un religieux ne peut donc, sans l'autorisation du Saint-Siège Apostolique, être promu à des dignités, offices ou bénéfices incompatibles avec son état (c. 626, § 1). Si un religieux a fait le vœu de repousser ces dignités, il ne pourra en accepter une que moyennant une dispense spéciale du Pontife romain (c. 626, § 3). Cette prescription fait allusion au vœu imposé, par quelques ordres, notamment par la Compagnie de Jésus, à leurs membres, en vue d'écarter d'eux tout danger ou tout soupçon d'ambition, de refuser toute dignité ecclésiastique, à moins d'être contraints de l'accepter par un ordre formel du Pape. Le religieux, nommé cardinal ou évêque, demeure religieux, participe aux privilèges de son institut, reste lié par ses vœux et ses autres obligations dans la mesure qu'il juge compatible avec sa dignité; cepen-

dant en vertu de son vœu d'obéissance il n'est plus soumis qu'au Pape (c. 627). Le religieux, nommé curé, dépend comme religieux des supérieurs de son institut, et comme curé, de l'Ordinaire du lieu (c. 630).

11. — Changements. — Le mieux est souvent l'ennemi du bien; s'imaginer qu'on se sanctifiera davantage dans un autre institut est généralement une illusion; aussi un religieux ne peut passer à une autre religion, même plus stricte, ou d'un monastère autonome à un autre, sans autorisation du Siège Apostolique (c. 632).

12. — Sortie de l'état religieux. — L'indult d'exclaustration permet de vivre un certain temps hors des maisons religieuses, tout en gardant la substance des obligations de l'état religieux et en obéissant à l'Ordinaire du lieu en vertu du vœu d'obéissance (c. 639). L'indult de sécularisation supprime complètement et définitivement les vœux et toutes les obligations de l'état religieux (c. 640). Mais généralement le prêtre sécularisé est frappé d'une sorte de déchéance, l'Église préférant beaucoup la persévérance des religieux et ne leur accordant la sécularisation que comme un moindre mal dans des cas spéciaux. Le prêtre sécularisé ne peut ordinairement exercer les ordres sacrés que si un évêque consent à le recevoir par bienveillance (c. 641); il est exclu de tout bénéfice dans les basiliques et les cathédrales, de tout emploi dans les séminaires et universités, de toute charge dans les curies épiscopales et les maisons religieuses (c. 642). L'apostasie de la vie religieuse et la fuite temporaire sont punies très sévèrement (cc. 2385 et 2386). L'apostat et le fugitif gardent toutes leurs obligations et doivent rentrer au couvent sans tarder; les supérieurs doivent les rechercher avec sollicitude et, s'ils reviennent vraiment repentants, les recevoir (c. 645).

13. — Renvoi. — Renvoi automatique pour chacun de ces trois crimes : apostasie publique de la foi catholique; fuite d'un religieux avec une femme ou d'une religieuse avec un homme; mariage, même simplement civil (c. 646). En dehors de ces cas, on ne renvoie que pour des raisons graves et certaines, en conciliant le mieux possible le bien général de la religion avec la justice et même la miséricorde envers celui qu'on est contraint de congédier. Le renvoi est assez facile après les vœux temporaires, très difficile après les vœux perpétuels, surtout après les vœux solennels, car alors est exigé un procès en forme (c. 654 sqq.). Le renvoi après les vœux temporaires délie complètement de ces vœux (c. 648). Le renvoi après les vœux perpétuels ne supprime pas l'obligation des vœux, à moins de dispositions contraires des constitutions ou d'indult du Saint-Siège (c. 669); le religieux ainsi renvoyé, s'il est dans les ordres sacrés, est d'abord suspens, puis soumis à certaines mesures de surveillance destinées à l'amener à résipiscence (c. 671); si après trois ans de parfait amendement, il demande à rentrer dans son institut, celui-ci est tenu de le recevoir (c. 672). Le Bon Pasteur s'acharne à la recherche de la brebis égarée.

4° Sociétés sans vœux. — Il existe quelques sociétés où ne se font pas les vœux publics de pauvreté, chasteté et obéissance; ce ne sont donc pas des religions proprement dites, mais pourtant elles imitent l'état religieux par la vie en commun et l'observation de constitutions sous la direction de supérieurs spéciaux (c. 673). Le Code les met à leur place normale entre les religieux et les laïques, comme une sorte de catégorie intermédiaire (c. 673-681), mais il les soumet à beaucoup des obligations de l'état religieux. Ainsi en est-il en ce qui concerne l'érection ou la suppression d'une de ces sociétés, de ces provinces, ou de ces maisons (c. 674), les supérieurs et confesseurs (c. 675), les biens (c. 676), l'admission de candidats (c. 677), les passages à une autre société et les renvois (c. 681). Les membres de ces sociétés sont tenus, même les laïcs, aux obligations communes des clercs, autant que la matière le comporte, et jouissent de leurs privilèges, mais non des privilèges des religieux (c. 680). A moins que les constitutions n'aient prévu autre chose, ils doivent observer les cc. 595-612, donc ce qui concerne les exercices de piété des religieux, l'habit, la clôture, le chœur (quand il y a lieu), les prescriptions de l'Ordinaire en fait de prières publiques (c. 679).

5° Membres des Associations pieuses. — Les laïques sont invités à faire partie de bonnes associations organisées en vue de leur sanctification. Voir l'article ASSOCIATIONS PIEUSES.

Ainsi, malgré son apparence de sécheresse et la froideur inévitable de ses expressions juridiques, le Code de Droit Canon fournit à tous les principaux moyens de sanctification, et propose à certains une plus haute perfection.

Les Commentaires du Code de Droit Canon, par ex. J. Creusen et A. Vermeersch, *Epitome iuris canonici*, Malines, 1937. — Plusieurs articles dans des Revues telles que : *Nouvelle Revue théologique, Ami du Clergé, Revue d'ascétique et de mystique, Revue des Communautés religieuses, Prêtre et Apôtre, Messager du Cœur de Jésus.* — J. de Guibert, *Séminaire ou Noviciat*, Paris, 1938.

Émile JOMBART.

COEFFETEAU (NICOLAS), 1574-1623. — Né à Château-du-Loir (Maine) en 1574, dominicain au Mans en 1588, Coeffeteau fut envoyé à Paris en 1590 pour y faire ses études. Docteur en théologie (4 mars 1599), il enseigna jusqu'en 1606, puis de 1609 à 1612. Nommé prédicateur ordinaire de Henri IV (1608), il remplit les fonctions de vicaire général de la Congrégation dominicaine Gallicane de 1606 à 1609. Le 2 juin 1617, il fut nommé par Paul V évêque titulaire de Dardanie et administrateur de l'évêché de Metz, où il s'appliqua à rétablir la discipline dans les abbayes et les monastères. Nommé évêque de Marseille par lettres royales du 22 août 1621, Coeffeteau mourut à Paris, le 21 avril 1623, avant d'avoir reçu ses bulles.

Historien (*Histoire romaine*, Paris, 1621), orateur et controversiste (polémique dans le goût de l'époque avec les ministres Du Moulin et Du Plessis-Mornay), Coeffeteau a laissé divers ouvrages d'ascétique et de morale, où par l'élégance de la forme, il s'est efforcé de rendre la piété attrayante. Dès 1603, il publiait à Paris *L'Hydre defaicte par l'Hercule chrestien...*, où un Hercule luttant contre une hydre à sept têtes symbolise le chrétien luttant contre les sept péchés capitaux. En 1609, il envisagea le problème de la conversion du pécheur dans un traité (*Tableau de la pénitence de la Madeleine et de la conversion des pécheurs...*, Paris, 1609) dédié à Marie-

Madeleine, exemple de pénitence. Coeffeteau consacra de même à l'âme et à ses facultés un ouvrage dont il emprunta les idées maîtresses à saint Thomas et surtout à la Rhétorique d'Aristote (*Tableau des passions humaines, de leurs causes et de leurs effets...*, Paris, 1620) : les nombreuses réimpressions et une traduction anglaise due à Edw. Grimeston (Londres, 1621) attestent le succès de cet écrit, dont Ch. Sorel recommandera la lecture et auquel Boileau fera allusion, en 1667, dans sa satire « Sur l'homme ».

Quétif-Echard, t. 2, p. 434. — Ch. Urbain, *Nicolas Coeffeteau, dominicain, évêque de Marseille...*, Paris, 1893. — DTC, t. 3, col. 271-275.

M.-H. Yacinthe Laurent.

COELHO (Simon), 1519-1606, Grand Carme du Portugal. — Coelho reçut l'habit à vingt-quatre ans et se distingua par son grand amour du silence et de la solitude. A plusieurs reprises il fut prieur du célèbre couvent de Lisbonne, et au chapitre de 1584 il fut chargé du gouvernement de toute la Province. Dans les Actes de la visite canonique de 1594, on lit dans la liste des religieux du couvent de Lisbonne : « Revdus Mag. Simon Coelho, aetatis habet 75, ord. 51 ». De son activité littéraire il ne nous reste que quelques indications bibliographiques données par Cosme de Villiers (*Bibliotheca Carmelitana*, t. 2, col. 743) après G. Cardoso. Selon ces indications il a publié : *Da vida activa et contemplativa ; Commentaria in Regulam Carmelitarum ; Apologia pro Carmelitis*, et divers écrits sur l'histoire de l'Ordre. Il ne semble pas qu'il ait exercé beaucoup d'influence par ses écrits sur ses contemporains.

Cosme de Villiers, *Bibliotheca Carmelitana*, Romae, 1927, t. 2, col. 743-744. — G. Cardoso, *Agiologio Lusitano*, Lisboas, 1666, t. 3, p. 228-229. — Rome, Archives Générales des Grands Carmes : Codex I Prov. Lusitaniae. — G. Cotrim, O. Carm., *Recuerdos del Carmelo Lusitano...* hasta el presente año 1675. MS. Arch. Gen. des Grands Carmes, 1 c.

Mgr Gabriel Couto.

CŒUR IMMACULÉ DE MARIE. Voir Marie.

CŒUR (SACRÉ). — I. *Idée de la dévotion au Sacré-Cœur.* — II. *Histoire de la dévotion.* — III. *Le Sacré-Cœur et la vie surnaturelle.*

I. — IDÉE DE LA DÉVOTION AU SACRÉ-CŒUR

Le mot « Sacré-Cœur » désigne d'abord le Cœur de chair de Jésus, qui bat dans la poitrine divine. Centre et agent principal de la circulation du sang, le cœur rayonne comme un soleil sur tout l'organisme humain. Roi, empereur du corps, *primum movens, ultimum moriens*, quand il bat c'est la vie, quand il s'arrête c'est la mort. Dans le Christ Jésus ce Cœur de chair est substantiellement uni à la deuxième personne de la Très Sainte Trinité, c'est le Cœur de Dieu. Il fut transpercé sur la Croix par la lance de Longin ; Notre-Seigneur voulut le montrer à sainte Marguerite-Marie : « me découvrant son Cœur, il me dit : Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes » (*Vie et Œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque*, Mgr Gauthey, 3e édition, Paris, 1915, t. 2, p. 102).

Le mot « Sacré-Cœur » désigne non seulement le Cœur de chair de Jésus, il désigne aussi l'amour de Jésus dont le Cœur de chair est le symbole naturel : « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes ».

Le Cœur de chair de Jésus n'est pas une relique froide et morte, il est chaud et vivant, c'est le cœur d'un homme, c'est aussi le Cœur d'un Dieu. L'habitude est prise depuis longtemps, je ne dis pas depuis toujours, d'appeler Jésus le « Sacré-Cœur ». « Dans le langage courant le mot *Cœur* est employé pour désigner la personne : « c'est un grand Cœur, c'est un bon Cœur », comme on dit : « c'est une grande âme, c'est une belle âme ». Et quand nous disons : « quel Cœur! » c'est la personne que nous désignons directement, ce n'est pas le Cœur. Cela s'est fait tout naturellement aussi dans la dévotion au Sacré-Cœur. Marguerite-Marie dit : ce *Sacré-Cœur*, comme elle dirait : *Jésus* (*La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, par J. V. Bainvel, 4e édit., Paris, 1917, p. 129-130.) Cela s'est fait naturellement, oui : mais il y a fallu des siècles. Le Sacré-Cœur c'est toujours Jésus, mais Jésus ce n'est pas toujours le Sacré-Cœur, les deux mots ne sont pas synonymes. Le Sacré-Cœur c'est toujours Jésus parce que le nom de Sacré-Cœur est toujours le nom de la personne du Verbe Incarné, Jésus ce n'est pas toujours le Sacré-Cœur, parce que le nom de Jésus ne met pas toujours si nécessairement sur la personne du Verbe Incarné le rayonnement d'amour et de charité qu'y projette toujours et nécessairement le nom de Sacré-Cœur.

Le Cœur de chair n'est pas, dans la dévotion au Sacré-Cœur, le symbole du seul amour, moins directement, il est cependant le symbole de tous les sentiments de l'âme. Le P. de Galliffet, au début du XVIIIe siècle, le considère « comme le plus noble et le principal organe des affections sensibles de Jésus-Christ, de son amour, de son zèle, de son obéissance, de ses désirs, de ses douleurs, de ses joies, de ses tristesses, comme le principe et le siège de ces mêmes affections, et de toutes les vertus de « l'Homme-Dieu ». Le mot organe n'est pas le mot juste, on peut discuter principe et siège, peu importe ; pour le P. de Galliffet, le Cœur de chair rappelle toute la vie intérieure, toute l'âme de Jésus. Et à bon droit. Notre vie affective et notre vie morale sont étroitement unies, elles ont donc toutes deux d'intimes attaches avec le Cœur. Sans nous arrêter à des nuances que nous retrouverons, nous pouvons donc dire : le Sacré-Cœur, c'est Jésus nous présentant son Cœur de chair symbole de son amour et de toute sa vie morale, de son « intérieur », comme on disait au XVIIe siècle. La vision de sainte Marguerite-Marie — juin 1675 — incarne pour ainsi dire cette idée ; et les images, tableaux, statues qui s'en inspirent sont innombrables. Jésus y est, oserait-on écrire, non pas d'abord pour Lui-même, mais pour montrer son Cœur de chair avec tout ce qu'il symbolise et tout ce qu'il rappelle. Le cœur de chair n'est pas l'objet principal puisque toute dévotion est rendue à la personne, il reste pourtant l'objet premier, l'objet direct que vise la dévotion ; sans lui elle n'existerait pas.

La bulle *Miserentissimus Redemptor* (8 mai 1928), la nouvelle messe et le nouvel office du Sacré-Cœur approuvés par Pie XI, dans l'audience du 29 janvier 1929, expriment la dernière et solennelle pensée de l'Église sur l'objet et le but de la dévotion au

Sacré-Cœur, et dès lors sur le sens du mot « Sacré-Cœur » dans le culte liturgique. Il est doux et il convient de rappeler la part que le Souverain Pontife a voulu prendre lui-même à leur composition. On peut sans doute comprendre et pratiquer individuellement la grande dévotion d'une autre manière; voilà comment l'Eglise l'a comprise et la comprend au témoignage de Pie XI, disant ce que disent avant lui l'histoire, les coutumes, la liturgie.

La collecte de la nouvelle messe : *Cogitationes cordis* en exprime clairement l'idée : « O Dieu qui, dans votre miséricorde, avez daigné nous montrer dans le Cœur de votre Fils, blessé par nos péchés, des trésors infinis de charité, faites, nous vous en supplions, que, lui rendant l'hommage dévoué de notre piété, nous lui rendions aussi le devoir de satisfaction qui lui est dû. »

La dévotion au Cœur de Jésus, dans la liturgie de l'Eglise, est donc la dévotion aux trésors infinis de la charité divine contemplés dans le Cœur de chair blessé par nos fautes. Cette vue doit nous exciter à rendre au Cœur divin l'hommage de notre dévouement et de notre piété, comme aussi de nos réparations pour les outrages qui lui sont faits. Après avoir brièvement exposé le devoir de se consacrer au Cœur de Jésus, devoir rappelé par Notre-Seigneur lui-même à sainte Marguerite-Marie, le Souverain Pontife, dans la bulle *Miserentissimus Redemptor* insiste sur le devoir de la réparation. Il rappelle les paroles de juin 1675 : « En Cor illud, inquit (Jesus), quod tantopere homines amavit, beneficusque omnibus cumulavit, quodque amore suo infinito non tantum redditam gratiam nullam invenit, at contra oblivionem, neglectum, contumelias, easque ab iis etiam illatas, non numquam qui amoris peculiaris debito officioque tenentur » (Cf. *Vie et Œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie*, 3e édit., t. 2, p. 102. La traduction latine du texte français est assez libre, mais exacte).

Pour rendre leurs réparations, insuffisantes par elles-mêmes, agréables à Dieu, les dévots du Sacré-Cœur les uniront à la réparation infinie du Christ Sauveur; la bulle signale comme moyens d'expiation ceux-là même recommandés par Jésus à son élue de Paray : la communion réparatrice et l'heure sainte.

Cette manière de concevoir la dévotion, ajoute le Souverain Pontife, est celle qui s'adapte le mieux à ce que nous savons de ses origines, de sa nature, de sa vertu propre, comme aussi à ses pratiques. « Et vere expiationis potissimum seu reparationis spiritus semper potioresque partes habuit in cultu Sacratissimo Cordi Jesu exhibendo, nihilque eo congruentius origini, indoli, virtuti, industriis quae huic religionis formae sunt propriae ut rerum memoria et usus, sacra item liturgia atque Summorum Pontificum acta confirmant. »

La dévotion au Cœur de Jésus, dès qu'elle est approuvée en 1765 par Clément XIII, et quand peu à peu elle pénètre triomphalement dans la liturgie de l'Eglise, se présente aux fidèles comme la dévotion au Cœur de chair de Jésus, symbole de son amour pour les hommes, amour méconnu qui réclame l'hommage de leur dévouement, de leur piété et de leurs réparations.

Avant d'être autorisée à Rome elle a été, du XIIe au XVIIe siècle, pratiquée par des âmes privilégiées et par quelques congrégations religieuses, approuvée par des évêques en Allemagne, dans les Pays-Bas, en France, en Italie, en Pologne, en Espagne, en Syrie, en Chine, en Amérique; après les révélations de Paray-le-Monial, et le décret de la Sacrée-Congrégation des Rites du 26 janvier 1765, elle envahit l'Eglise. Aujourd'hui elle est partout; on pourrait presque dire et partout la première. Étudier sa marche dans l'Église, mieux voir son évolution dans les âmes, c'est la mieux comprendre dans la lumière des directions pontificales. Chaque chrétien, dans les limites du dogme, peut la pratiquer à sa façon, choisir telle nuance de l'amour de Jésus pour son Père et pour les hommes qui lui plaira davantage. C'est son droit absolu. Mais cette dévotion depuis 1765 a une histoire officielle, une place dans la liturgie de l'Église, une forme et des pratiques bien à elle, comme le dit Pie XI, dans la bulle *Miserentissimus Redemptor*. Il est donc utile, et même nécessaire quand on parle de la dévotion au Sacré-Cœur de préciser si on l'envisage du point de vue du dogme ou du point de vue de l'histoire : l'idée de l'histoire est toujours conforme à l'idée du dogme mais l'idée du dogme est plus large que celle de l'histoire : les faits ne changent rien à la doctrine, ils disent comment l'Église a interprété officiellement et vécu la doctrine. Il semble que certaines discussions n'ont pas tenu assez compte de cette distinction élémentaire.

II. — HISTOIRE DE LA DÉVOTION

1. Les débuts : XIIe-XVIe siècles. — Ignorée dans l'Ancien Testament et dans les dix premiers siècles de l'Église, la dévotion au Sacré-Cœur reste longtemps une dévotion privée. Peu nombreuses, isolées, ou du moins sans rapports entre elles, quelques âmes élues la pratiquent, sous la seule influence du Saint-Esprit. Idée et pratique varient avec les âmes.

Il n'y a pas de dévotion au Sacré-Cœur là où ne paraît pas le Cœur de chair de Jésus, symbole de son amour. Saint Anselme (1033?-1109) l'a-t-il vu dans ses ardentes méditations *de Passione Christi* : « Dulcis Jesus in inclinatione capitis et morte, dulcis in extensione brachiorum, dulcis in apertione lateris. » Le saint explique chaque manifestation de la divine mansuétude, il dit de celle du côté : « Apertio siquidem illa revelavit nobis divitias bonitatis suae, caritatem scilicet cordis sui erga nos » (P. L., 158, 761, 762). Sans doute il faut traduire *Cordis* par âme; mais le côté est ouvert, et la bonté rayonne du Cœur blessé. Il est d'ailleurs certain que saint Anselme a vraiment « intériorisé » Jésus-Christ dans la littérature chrétienne, comme saint Augustin a « intériorisé » Dieu. Ainsi « intériorisé », Jésus deviendra le Sacré-Cœur. Saint Anselme a donc sa place dans la dévotion.

Saint Bernard en donne la formule : « patet arcanum cordis per foramina corporis, « patet magnum illud pietatis sacramentum, patent viscera misericordiae ». P. L., 183, 1072. Il avait dit avant : « Le fer a transpercé l'âme, il a touché le Cœur. » La blessure du côté met à jour le grand mystère du Cœur, la blessure du côté a été faite par le fer de la lance. C'est donc dans le Cœur de chair que Bernard contemple le grand mystère de l'amour : « magnum illud pietatis sacramentum », la profondeur des miséri-

cordes divines : « viscera misericordiae. » Quand il écrivait cette phrase de son admirable discours 61 sur le *Cantique des Cantiques*, l'Abbé de Clairvaux pensait-il rendre un culte au Sacré-Cœur? C'est peu probable; il pensait à Jésus surtout, à peine au Sacré-Cœur. Jamais dans son œuvre si étendue, on ne retrouve ni le mot, ni l'idée. On entrevoit dès lors, ce qu'il faut penser de la dévotion de saint Bernard au Sacré-Cœur, et dans quel sens on peut l'appeler un dévot du Sacré-Cœur. Une fois, il a exprimé, en termes un peu voilés, l'idée complète de la dévotion, voilà tout.

Guillaume de Saint-Thierry, Guerric, abbé d'Igny, Gilbert de Hollande, d'autres encore qui vivent aux jours de saint Bernard, près de lui quelquefois, toujours dans la chaude atmosphère d'amour passionné pour Jésus qu'il a créée en Occident, devinent ou entrevoient comme lui le Cœur blessé, symbole de l'amour miséricordieux du Rédempteur. Pour eux comme pour le cardinal Drogon, comme pour Richard et Hugues de Saint-Victor, comme pour l'Abbé Rupert, la dévotion au Sacré-Cœur — s'il est permis de désigner ainsi une idée qui passe sur leur âme sans y laisser de trace que nous puissions découvrir — c'est la dévotion au Cœur blessé de Jésus, symbole de l'amour du Rédempteur des hommes. Ils l'ont trouvée dans la méditation de la Passion; nous ne savons ni s'ils l'ont vécue, ni par quels actes.

Au XIIIe siècle Jésus lui-même veut révéler à quelques moniales privilégiées la dévotion que Bernard et Anselme ont trouvée dans leurs méditations. Il montre à sainte Ludgarde (1182-1246) la plaie sanglante du côté, il unit son Cœur au sien; une de ses sœurs, la vénérable Ida (1243-1300) s'enivre à la source qui jaillit de la poitrine divine. Au monastère d'Helfta, Gertrude (1256-1302?) après avoir reçu les stigmates, après avoir eu le cœur traversé par un rayon sorti du Cœur divin, enfonce la main dans le Cœur Sacré et la retire chargée de sept anneaux d'or; son amie, la sœur Mechtilde est comme elle une privilégiée divine. Toutes les deux ont vu le Cœur de chair dans sa réalité divine et humaine. Il se manifeste aussi et surtout à travers différents symboles qui expriment ses vertus : lyre, lampe, encensoir, coupe d'or, source intarissable, maison de repos, trésor infiniment riche. Médiateur entre Dieu et les créatures, il adore, il loue, il rend grâces : unies à sa mélodie divine les voix humaines deviennent harmonieuses. Pour les deux grandes moniales bénédictines le Cœur de chair de Jésus est le glorieux symbole de l'amour et de tous les sentiments du Verbe Incarné pour son Père et pour les hommes : la dévotion, à son aurore, prend chez elles la chaude lumière d'un midi radieux. Les docteurs franciscains et dominicains ont approuvé les révélations des deux sœurs, et pourtant très vite, on semble les oublier. On les relira, on les admirera; au XVIe siècle, leur dévotion au Sacré-Cœur passera inaperçue.

Née bénédictine, la dévotion est vite chez les Franciscains. Elle n'y vient pas apportée de l'extérieur, elle y naît, comme chez Bernard et Gertrude, des méditations de la Passion, et des grâces surnaturelles faites par Jésus à ses privilégiés. Saint François d'Assise, le stigmatisé de l'Alverne, et saint Antoine de Padoue l'ont peut-être entrevue, saint Bonaventure l'a certainement trouvée : « Puisque nous sommes venus au Cœur très doux de Jésus, et qu'il est bon d'y habiter, ne nous éloignons pas à la légère... Nous nous approcherons donc de vous, ô Jésus, le souvenir de votre Cœur nous remplira de joie et d'allégresse. Qu'il est bon et agréable d'habiter dans ce Cœur! Le bon trésor, la perle précieuse que votre Cœur, ô bon Jésus, nous l'avons trouvée en creusant le champ de votre corps... O Jésus, ils ont percé votre côté pour nous ouvrir une entrée... La vraie, la grande raison de la blessure de votre Cœur, ce fut de nous faire comprendre par cette plaie visible la place invisible de votre amour » (*Vitis mystica*, édit. Quaracchi, t. 8, p. 159-189; P. L., 184, 162-164). Sainte Marguerite de Cortone (1247-1297) a collé ses lèvres sur la blessure du côté pour entrer dans les secrets de la divine tendresse; sainte Angèle de Foligno (1246-1309) a bu le sang encore chaud sorti de la divine blessure, ce sang l'a purifiée. Le pauvre Ubertin de Casal écrit des pages magnifiques dans l'*Arbor vitae :* « O tu, devote fili hujus virginis matris (Mariæ), ingredere cum ipsa devotissima virgine intra penetralia cordis Jesu, quod tibi lancea crudeliter aperuit et ibi adimpleas quae desunt passioni Christi, degustes simul cum virgine dolores vulnerum Salvatoris, vice ipsius Jesu Christi, quia jam ipsos sentire non potest exspiratus in morte pro tua aeterna morte solvenda » (Franciosi, *Le Sacré-Coeur de Jésus et la Tradition*, col. 223). Sainte Claire de Rimini, saint Elzéar de Sabran, sainte Françoise Romaine, sainte Catherine de Bologne, la bienheureuse Jeanne de Valois, la bienheureuse Baptista Varani, Henri de Herp (Harphius † 1477) continuent les glorieuses traditions; saint Bernardin de Sienne (1380-1444) l'apôtre du Saint Nom de Jésus, un jour de Vendredi Saint, s'écrie : « Allons donc au Cœur de Jésus, Cœur profond, Cœur secret, Cœur qui n'oublie rien, Cœur qui sait tout, Cœur qui aime, Cœur qui brûle d'amour. La violence de l'amour a ouvert la porte, entrons : aimant comme Jésus, pénétrons dans le secret divin caché de toute éternité. La blessure du côté laisse voir le temple éternel de l'éternelle félicité » (*Sancti Bernardini Senensis opera*, Venetiis, 1591, t. 1, p. 617). Paroles de feu! Qui nous dira l'influence de la dévotion dans l'âme du saint qui la chante avec de tels accents et dans l'âme de ceux qui l'écoutent des larmes plein les yeux?

Au XIVe siècle les Dominicains allemands ont l'idée de la dévotion. Henri Suso (1295?-1366), Tauler (1290-1361), les moniales qui s'échelonnent sur les deux rives du Rhin, à Colmar, Guebwiller, Medingen, Adelhausen, Schönensteinbach, Elisabeth Stöglin, Marguerite Ebner, trouvent dans le souvenir de la Passion, dans le champ des douleurs divines, le trésor caché, le Cœur blessé d'amour dont l'eau purifie, dont le sang nourrit. Parfois la rudesse germanique, adoucie pourtant sous la caresse de l'Église romaine, garde je ne sais quoi d'emporté et de sauvage, qui étonne et froisse un peu notre réserve latine.

Quelques livres récents (Dom Berlière, *La dévotion au Sacré-Cœur dans l'ordre de saint Benoît;* Ch. G. Kanters, *Le Cœur de Jésus et la tradition;* K. Richstaetter, *Die Herz Jesu Veherung des deutschen Mittelalters;* X. de Franciosi, *Le Sacré-Cœur de Jésus et la Tradition;* Dom Le Masson, *Semaine du*

Cœur de Jésus; La dévotion au Cœur de Jésus dans l'ordre de saint Dominique), permettraient d'ajouter des noms à cette liste, ils ne changeraient rien à l'idée que nous avons de la dévotion du XIIe au XVIe siècle. Née dans des âmes penchées sur les plaies de Jésus, sur la plaie du côté qui laisse voir le Cœur, illuminées aussi de clartés surnaturelles et de visions extraordinaires, elle va au Cœur de chair qui symbolise l'amour et tous les sentiments de l'âme divine. Chez ceux qui la connaissent et la vivent c'est plutôt une idée claire et chaude qu'un culte avec ses rites et ses prières. Les dévots, dans le Cœur blessé, lisent les sanglants souvenirs du Golgotha, la Passion douloureuse du Rédempteur couronné d'épines, pendu par trois clous sur la Croix infâme, mais aussi sa victoire sur l'Enfer et le péché, sa bonté, son amour infini: il est le repos des âmes, la force de leur faiblesse, leur refuge toujours sûr, toujours ouvert. La nouvelle dévotion n'a pas de signe extérieur, d'image qui le représente, autre que le crucifix; le Cœur de chair viendra plus tard. Privée, individuelle, elle n'a pas de formules pour l'exprimer, d'actes bien à elle pour la traduire. Du XIIe au XVIe siècle, sauf le *Summi Regis Cor aveto*, très répandu dès le XIVe siècle, nous ne connaissons pas de prière au Sacré-Cœur, d'un usage commun parmi ses dévots. Le P. Richstaetter cite de nombreuses formules usitées en Westphalie et sur les bords du Rhin, mais ces prières d'une intense piété et parfois magnifiques, restent personnelles et locales; on n'en trouve guère, à cette époque, de semblables dans les pays de langue romane. A les lire l'idée pourrait venir que la dévotion va grouper ses fidèles, devenue un centre, et rayonner sur la chrétienté. Il n'en sera rien. Le mouvement de Cologne aurait pu réaliser cette espérance, il s'arrête presque à son début.

2. Le XVIe siècle. — Ludolphe le Chartreux (1295?-1378) dans son grand ouvrage *Vita D. N. Jesu Christi a sacris quatuor evangeliorum sanctorumque patrum pie simul ac ample derivata doctrina in christianae pietatis educationem et oblectamentum*... Strasbourg, 1474, a écrit de belles pages sur le Cœur de Jésus, où il entre hardiment : « O Jésus, en faisant ouvrir votre Cœur, vous avez entr'ouvert à vos élus les portes de la vie. » Médité pendant de longues années, dans les 200 chartreuses disséminées sur la terre d'Europe, cet ouvrage, manuscrit d'abord, imprimé dès la fin du XVe siècle, aide les fils de saint Bruno à connaître, à aimer, le Cœur de Jésus. Jean Juste ou Gercecht (1489-1539) plus connu sous le nom de Lansperge, succède dans cette science divine à Dominique de Trèves (1384-1461), Jacques de Clusa (1386-1466), Henri Arnold († 1487), Nicolas Kempf (1397-1497), Denys le Chartreux (1402-1471). Son *Pharetra divini amoris*, imprimé à Paris en 1573, peut être considéré comme le premier manuel de la dévotion. Lansperge, par la blessure du côté, pénètre dans le Cœur ouvert par l'amour et la lance; il prie le Cœur transpercé de Jésus, le Cœur déchiré de Jésus, le Cœur très bon de Jésus, le Cœur très aimant de Jésus : « O très doux Jésus... je vous offre mon Cœur, unissez-le au vôtre. »

Lansperge, après Dominique de Trèves, veut que les dévots du Sacré-Cœur aient dans leur cellule une image du Cœur de chair, ou des cinq plaies; sa vue excite à multiplier les actes d'amour. Il faut baiser cette image et se persuader qu'alors on met les lèvres sur le Cœur divin. L'image du Sacré-Cœur qu'on vénérait à la Chartreuse de Cologne, aux jours de Lansperge, rappelle surtout la cinquième plaie du Sauveur, celle du côté; c'est un Cœur de chair, celui de Jésus évidemment; cloué par la lance, au milieu de la Croix, il est représenté entre les plaies des pieds et des mains. La dévotion au Cœur de Jésus a été d'abord pour les fidèles mêlée, unie à la dévotion aux cinq plaies, et à la Passion, elle ne s'en est séparée que lentement.

A ses frères les Chartreux, à ceux de Cologne d'abord, à ses amis, à ses pénitents, à ses lecteurs, par ses paroles et ses ouvrages, par les écrits de sainte Gertrude, qu'il tire de la poussière des bibliothèques, dont il prépare l'édition que publiera son disciple Thierry Loher, Lansperge de son vivant et après sa mort, travaille pour le Cœur de Jésus. Nous ne savons pas comment son apostolat s'est développé, ni même s'il s'est vraiment développé; il est pourtant vraisemblable que saint Pierre Canisius a puisé, à Cologne, près de Surius et de van Esche, dans le rayonnement de Lansperge, sa dévotion au Cœur de Jésus. Il est certain que Louis de Blois (1506-1566) a réchauffé la sienne dans les œuvres de sainte Gertrude; il les lut douze fois, dans une même année. Ses pensées, ses sentiments, ses mots même sont les siens. *Mellifluus*, le mot de Bernard où Gertrude met tout le jeune élan de sa joie, revient souvent sous sa plume comme les *Salve* et les *Ave* de la grande moniale. Louis de Blois, les dévots du XVIe siècle : Bénédictins, Dominicains, Chartreux, prêtres séculiers et fidèles, J.-B. Anyès qui vient de publier à Valence en 1550, les *Septem horae precariae ad Christi cor praecingentes praecipuos Passionis Domini actus, ab ejus captione ad sepulturam*, les Jésuites nés d'hier : saint François de Borgia, saint Pierre Canisius, Rodolphe Aquaviva, Alphonse Pacheco, le P. Anchieta — qui, si, peut-être il n'érigea pas, en 1585, dans la mission de Guaropary, la première église au Sacré-Cœur, a certainement en 1562 composé une belle prière en son honneur, — sur la terre d'Europe et déjà aussi en pays de mission, adorent le Cœur de chair de Jésus symbole de son amour et de toute son âme. Ils lui rendent amour pour amour, ils veulent vivre en lui, et se laisser absorber par lui. Ils disent tous avec Louis de Blois : « O dulce lumen animae meae... Applica me divino cordi tuo et in fruitionem vernanticum amaenitatum immerge. Eia amor suavissime, Deus meus, vora et prorsus consume pulvisculum substantiae meae » (*Igniarium divini amoris*, Anvers, 1635, p. 237).

Les âges qui viennent n'ajouteront rien d'essentiel à ces idées, à ces ardeurs, à ces prières, mais la dévotion au Cœur de Jésus se séparera de celle de la Passion ou des Cinq Plaies, elle prendra un être et une vie propres. Elle groupera ses fidèles dans des prières et des pratiques communes. Des supérieurs, des fondateurs de communautés religieuses vont la donner à leurs enfants; en attendant que Jésus lui-même la donne à sainte Marguerite-Marie et par elle à son Église.

3. Le XVIIe siècle. — De l'Allemagne et des Pays-Bas, la dévotion entre en France. Elle est au début du XVIe siècle, chez les Bénédictines de Montmartre, du Val de Grâce, de la Bénissons Dieu,

ailleurs aussi sans doute. Les premières filles de sainte Angèle de Mérici sont dévouées au Sacré-Cœur, et saint François de Sales et quelques-unes de ses filles de la Visitation Sainte-Marie l'aiment ardemment : les jours de Paray se préparent. Madeleine Germain (1599-1661) qui fonde à Limoges les sœurs de Saint-Joseph de la Providence, Jeanne Chézard de Matel qui fonde à Avignon celles du Verbe Incarné, sont dévouées au Cœur de Jésus. Catherine de Bar, fondatrice des Bénédictines du Saint-Sacrement, y cherche son repos, Louise de Marillac le représente sur la poitrine rayonnante de Jésus, et Marie de l'Incarnation le révèle au Canada. Le P. del Nente, O. P., écrit les *Solitudini*, méditations, colloques, affections, offrande, la première retraite dans le Cœur de Jésus; le P. Druzbicki, s. j. (1590-1662) compose le premier petit office du Cœur de Jésus; il ajoute neuf méditations, chef-d'œuvre d'amour et de science théologique. Ces deux petits chefs-d'œuvre restent inconnus; le P. de Galliffet en 1726 les ignore. Les PP. Huby, Nouet, Saint-Jure parlent du Cœur de Jésus avec des accents de feu et une rare précision; la dévotion se répand mais toujours dans des âmes isolées, sans prières, ni pratiques communes. Quelques images ou médailles rappellent aux yeux le Cœur Sacré.

Le Père Joseph (1577-1638). — La première, la Congrégation des Bénédictines de Notre-Dame du Calvaire fondée en 1617 par le P. Joseph de Paris, rend au Cœur de Jésus des hommages communs et publics. Fils du stigmatisé de l'Alverne, le grand homme, le grand religieux a trouvé dans la méditation des blessures divines une connaissance intime du Sacré-Cœur; cette dévotion fait partie de sa dévotion à la Passion. Il fonde à Poitiers le 25 octobre 1617, les Bénédictines de Notre-Dame du Calvaire, dites aussi Filles du Calvaire; en 1638, quand il meurt, la Congrégation compte seize maisons. Les religieuses doivent travailler à l'accroissement du royaume de Dieu dans les cœurs, sur la montagne du Calvaire et dans la grotte de saint Benoît, dans l'amour du Cœur de Jésus percé sur la Croix. Le Cœur de chair de Jésus est le symbole de son amour pour son Père et pour les hommes, il faut habiter en ce Cœur, s'en nourrir, se changer en Lui, n'avoir pas d'autre volonté que la sienne.

Des paroles, des exhortations ne suffisent pas, il faut des actes. L'exercice des Cinq Plaies consiste à se mettre, dès le début de l'oraison, au pied de la Croix, à contempler les plaies et le Cœur blessé de Jésus d'où procède tout notre bien. Chaque vendredi les religieuses font l'Exercice du Calvaire, elles y méditent sur l'ouverture du Sacré Côté par le fer de la lance; chaque samedi, pendant la journée entière une religieuse sur dix fait l'Exercice de la Compassion de la Sainte Vierge; elle prie Marie de l'introduire dans le Cœur de Jésus, pour vivre de sa vie sanglante et consumée de tendresse.

La dévotion donnée par le P. Joseph à ses religieuses est la dévotion traditionnelle; dévotion au Cœur de chair symbole de l'amour et de l'âme entière. Elle reste encore trop liée à celle de la Passion, elle n'a pas de signe extérieur qui parle aux yeux; le grand mérite du fondateur des Filles du Calvaire, c'est de l'avoir mêlée à des exercices de règle qui ne permettent pas de l'oublier, qui l'imposent à toutes les religieuses.

Saint Jean Eudes (1601-1680). — Comme le P. Joseph, saint Jean Eudes impose aux deux Congrégations religieuses qu'il a fondées, les Pères de la Congrégation de Jésus et Marie, les Filles de Notre-Dame de Charité et aux membres de la Société du Cœur admirable, la dévotion au Cœur de Jésus. La Congrégation de Jésus et Marie est établie « pour honorer particulièrement le Cœur très auguste (de Jésus et Marie) qu'elle regarde et respecte comme son premier et principal patron, et comme la règle et l'exemplaire qu'elle propose à ses enfants ». Les filles de Notre-Dame de Charité, dans leurs maisons, (elles en ont sept lors de la Révolution); les Pères de la Congrégation de Jésus et Marie (Eudistes) — à la même date ils dirigent treize grands et trois petits séminaires, ils ont deux résidences; — les membres de la Société du Cœur admirable, — elles vivent, dans le monde et sont très répandues en Bretagnes moins en Normandie, du vivant de saint Jean Eudes et après sa mort, — travaillent à répandre la dévotion au Sacré-Cœur. Nous ne pouvons apprécier leur apostolat, les documents nous manquent : il est zélé, il est fécond. Toutes les églises et chapelles de ces congrégations doivent être consacrées au Sacré-Cœur, chaque jour les fils de saint Jean Eudes récitent la prière *Ave Cor*, et le *Benedictum sit Cor amantissimum et dulcissimum nomen Domini nostri Jesu Christi, et glorissisimae virginis Matris Mariae, Matris ejus, in aeternum et ultra.* Dans ces deux prières, le mot *Cor*, signifie *Intérieur*, l'âme de Jésus et de Marie; il ne désigne pas le Cœur de chair.

Élevé dans la spiritualité de Bérulle, de 1623 à 1643 prêtre de l'Oratoire, saint Jean Eudes s'arrête sans doute plus que son maître et son père, à l'extérieur, au corps des mystères de Jésus, mais il ne s'y attarde pas, il se hâte vers l'intérieur, vers l'âme. Cœur de Jésus pour lui signifie d'abord, sentiments de Jésus, intérieur de Jésus, états de Jésus, âme de Jésus. Au début, le plus souvent, il pense peu au Cœur de chair. Il distingue cependant trois cœurs de Jésus : le Cœur corporel, le Cœur spirituel, et le Cœur divin. Le Cœur corporel, c'est le Cœur de chair, le Cœur spirituel, c'est la partie supérieure de l'âme, le Cœur divin c'est le Saint-Esprit. Saint Jean Eudes considère peu dans le Cœur de chair le symbole des sentiments de l'âme. Sans doute l'idée se trouve dans ses œuvres, quand il cite les premiers dévots du Sacré-Cœur, mais non quand il parle en son nom. Elle a traversé son âme, sans y pénétrer, sans le nourrir. Il paraît difficile d'établir sûrement quel est pour saint Jean Eudes l'élément sensible de la dévotion au Sacré-Cœur : le Cœur de chair ou la personne de Jésus, j'incline à croire que c'est la personne.

On peut discuter la doctrine du saint; son zèle et son apostolat sont admirables; le premier il donne à la dévotion au Cœur de Jésus la splendeur d'un culte liturgique. Les petits offices de J.-B. Anyès et du P. Druzbicki étaient des offices privés, les offices de saint Jean Eudes seront approuvés par l'archevêque de Rouen et plusieurs évêques français. Réunis d'abord dans un même office et une même fête, les Cœurs de Jésus et de Marie ont, après 1672, leur office et leur messe à part. A partir du 20 octo-

bre 1672, là où les évêques l'autorisent, les prêtres de la Congrégation de Jésus et Marie, et les religieuses de Notre-Dame célèbrent la fête du Sacré-Cœur : « Gaudeamus omnes in Domino diem festum celebrantes in honorem Cordis amantissimi Redemptoris nostri Jesu Christi cujus amorem adorant Seraphim psallentes in unum. Ecce cujus imperium manet in aeternum. » C'est la messe de feu, l'éternel amour y éclate en notes suppliantes et attendries. Dans la bulle de béatification de saint Jean Eudes, Pie X rappelle que, le premier, il rendit un culte liturgique aux Cœurs très saints de Jésus et de Marie. « Ce qui mit le comble aux services que Jean rendit à l'Église, c'est que, brûlant lui-même d'un amour extraordinaire pour les Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie, il pense le premier, non sans une inspiration divine, à leur rendre un culte liturgique. De cette très douce dévotion il doit donc être regardé comme le Père : il voulut en effet que dès l'origine de sa Congrégation de prêtres ses fils célébrassent la fête solennelle de ces très saints Cœurs; comme le Docteur : lui-même composa des offices et une messe propres en leur honneur; comme l'Apôtre : il mit toute son âme à répandre partout ce culte très salutaire. » Approuvée au XVIIe siècle par quelques évêques français, la messe Gaudeamus, n'est guère alors célébrée en dehors des maisons des Congrégations de saint Jean Eudes; chantée à Montmartre chez les Bénédictines, elle se trouve dans les offices *ad libitum* de leur Propre, imprimé à Paris en 1674; elle ne fut approuvée à Rome qu'en 1861.

Par ses Congrégations religieuses, par ses livres, par son office et sa messe, saint Jean Eudes continue en Normandie et en Bretagne, après sa mort (1680), son apostolat; plus qu'aucun autre, il prépare celui de sainte Marguerite-Marie.

Sainte Marguerite-Marie (1648-1690). — La Visitandine de Paray donne à la dévotion au Sacré-Cœur le caractère spécial — un amour méconnu qui demande un amour réparateur — mis par l'Église, au premier rang, dans sa liturgie, et que Pie XI marque si fortement dans la bulle *Miserentissimus Redemptor*. Avant 1675 c'était la dévotion de quelques congrégations religieuses, d'âmes privilégiées disséminées dans l'Allemagne, les Pays-Bas, la France; aujourd'hui c'est la dévotion de l'Église universelle, notre force, notre joie, la source de notre confiance : la parole d'une jeune religieuse a fait cette merveille. Sainte Marguerite-Marie n'a pas trouvé elle-même sa dévotion: elle lui a été révélée par Notre-Seigneur. Appuyée sur le dogme, la dévotion au Sacré-Cœur tient par elle-même. Jésus a voulu nous dire lui-même comment la comprendre et la pratiquer. Au mois de juin 1675, peut-être le 16, pendant l'octave du Saint-Sacrement, Notre-Seigneur apparaît à la Sainte, et découvrant son Cœur lui dit : « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes, qu'il n'a rien épargné jusqu'à s'épuiser et se consommer pour leur témoigner son amour, et pour reconnaissance je ne reçois de la plupart que des ingratitudes, par leurs irrévérences et leurs sacrilèges et par les froideurs et les mépris qu'ils ont pour moi dans ce sacrement d'amour. Mais ce qui m'est encore plus sensible est que ce sont des cœurs qui me sont consacrés qui en usent ainsi. C'est pour cela que je te demande que le premier vendredi d'après l'octave du Saint-Sacrement soit dédié à une fête particulière pour honorer mon Cœur, en communiant ce jour-là et en lui faisant réparation d'honneur par une amende honorable pour réparer les indignités qu'il a reçues pendant le temps qu'il a été exposé sur les autels » (*Vie et Œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie*, Mgr Gauthey, 3e éd., Paris, 1915, t. 2, p. 102).

Le geste, les mots ont leur éloquence. Le geste désigne le Cœur de chair vivant dans la poitrine vivante. Les mots expliquent le geste : ce Cœur de chair vivant est le symbole de l'amour de Jésus pour les hommes; cet amour de Jésus pour les hommes est un amour outragé, méconnu; cet amour méconnu demande une réparation d'honneur; cette réparation d'honneur se manifestera par l'institution d'une fête en l'honneur du Sacré-Cœur le vendredi qui suit l'octave du Saint-Sacrement, le jour de cette fête, on communiera. C'est très clair, limpide comme une pensée divine. La dévotion au Sacré-Cœur demandée à sainte Marguerite-Marie et par elle à l'Église, c'est la dévotion au Cœur de chair, symbole de l'amour de Jésus pour les hommes, amour outragé qui exige une réparation. On peut concevoir autrement la dévotion au Cœur de Jésus, c'est ainsi que Jésus demande qu'on la comprenne, et qu'on la pratique; c'est ainsi, que l'Église a voulu et veut que les chrétiens la comprennent et la pratiquent officiellement, liturgiquement.

La sainte s'étonne de voir Notre-Seigneur s'adresser à elle et lui confier une telle mission. « Pauvre innocente que tu es, ne sais-tu pas que je me sers des sujets les plus faibles pour confondre les forts? » Il dit cependant à son élue de solliciter, de sa part, l'aide du P. de la Colombière. Le Jésuite accepte. De 1675 à 1682, année de sa mort, à Paray, à Londres, à Lyon il s'efforce discrètement, mais sans arrêt, de répondre par ses discours, ses lettres, ses entretiens aux demandes divines qu'il est à peu près seul à connaître. La *Retraite spirituelle* imprimée en 1684 laisse entrevoir les révélations de juin 1675. Sainte Marguerite-Marie, en 1685, commence son apostolat près de ses sœurs visitandines à Paray, à Moulins, à Dijon, à Semur, près de ses deux frères, près des Pères Jésuites, près du P. Croiset, près du P. Froment. Sa mort en 1690 lève les derniers voiles, on peut parler clair. Opuscules, messes, offices, litanies, les ardents et jeunes apôtres ne négligent aucun moyen d'action. Le livre du P. Croiset : *La dévotion au Cœur de Notre-Seigneur Jésus-Christ* s'enlève par milliers; les cent cinquante monastères de la Visitaton le propagent. Il est à Paris, à Marseille, à Saint-Étienne, à Autun, à Besançon, à Moulins, à Dijon, à Rouen, à Fribourg, en Pologne. On le réimprime, on le modifie, on le traduit; réimprimé, modifié, traduit il propage jusqu'en Chine et en Amérique la nouvelle dévotion et les merveilles de Paray-le-Monial. Les succès sont brillants, rudes sont les épreuves. La Visitation d'Annecy, la Sainte Source, n'approuve pas ces pratiques « nouvelles et singulières », le zèle parfois indiscret du P. Croiset le fait éloigner de Lyon; il est exilé à Arles, son livre est mis à l'index. Les épreuves consolident toujours les œuvres de Dieu. Le 19 mai 1693, un bref d'Innocent XII, accorde une indulgence plénière aux personnes qui communieront dans une église de la Visitation le vendredi qui suit l'Octave du Saint-Sacre-

ment, précisément le jour choisi par Notre-Seigneur pour la fête future. Ce bref n'est-il pas une première approbation de la fête? On le dit, à tort sans doute mais on le dit, et beaucoup le croient. Aidés par d'ardentes sympathies, les religieuses de la Visitation et les Pères de la Compagnie de Jésus dirigent la sainte croisade pour le succès de la dévotion.

En 1697 la reine d'Angleterre, exilée à Saint-Germain, — la jeune duchesse d'York, gagnée jadis au Sacré-Cœur par le P. de la Colombière, — demande à Innocent XII d'autoriser, au jour demandé par Jésus, une fête en l'honneur du Sacré-Cœur. La Congrégation des Rites, après un grand débat, répond : Non expedire. C'est un refus et presque une victoire. Le Pape permet en effet de célébrer, dans les couvents de la Visitation, au jour désigné, la messe des Cinq Plaies. Pour la masse des fidèles, cette messe des Cinq Plaies est la messe du Sacré-Cœur.

Des confréries se fondent un peu partout en l'honneur du Cœur de Jésus; elles sont 18 en 1698, 29 en 1699, 100 en 1706. Une première bulle d'indulgences avait été accordée au P. de Bonnefond, mandataire de saint Jean Eudes dès 1674; cette bulle n'a eu, semble-t-il, aucune influence sur le mouvement de 1698.

4. Le XVIIIe siècle. — Après la peste de Marseille, et le vœu au Cœur de Jésus, Mgr de Belzunce en 1720, l'évêque de Montauban et l'archevêque d'Aix en 1721, l'archevêque d'Arles et l'évêque de Carpentras en 1722 décrètent que, dans leurs diocèses, la fête du Sacré-Cœur sera célébrée tous les ans le vendredi qui suit l'Octave du Saint-Sacrement. Le P. de Galliffet, assistant du Général des Jésuites, à Rome, croit l'heure venue d'insister pour obtenir du Souverain Pontife, l'approbation de la messe et de l'office refusée en 1697. Sur son conseil, les monastères de la Visitation et Philippe V, roi d'Espagne, implorent cette faveur : Rome refuse. Le Père a eu le tort de présenter le Cœur de chair comme l'organe de l'amour et d'insister fortement.

Ni lui, ni les fidèles de la dévotion ne se découragent. Il donne une traduction française de son livre : *De cultu sacrosancti Cordis Domini nostri Jesu Christi;* Mgr Languet publie, en 1729 la *Vie de la Vénérable Mère Marguerite-Marie.* Philosophes, libertins, athées, jansénistes, des catholiques et même des évêques attaquent le volume : calomnies, chansons, mémoires, factums, lettres et mandements épiscopaux se succèdent en France, en Allemagne, en Italie, contre les Cordicoles, ces nouveaux pélagiens. Mais les « railleries les plus piquantes servent à faire connaître et estimer des Sages et même de ceux qui n'ont pas tout à fait renoncé au bon sens » la nouvelle dévotion. Elle est connue partout en Europe, la voilà en Chine, aux Indes, en Perse, au Canada, au Mexique, dans les îles de l'Amérique, apportée, prêchée, popularisée par les missionnaires catholiques, la plupart jésuites. Les fils d'Ignace ignorent cependant, presque tous, à cette date, la révélation du 2 juillet 1688, et la place de premier plan réservée dans l'apostolat du Sacré-Cœur à la Compagnie de Jésus.

Enfin le 26 janvier 1765, la Sacrée Congrégation des Rites accorde aux RR. EE. de Pologne et à l'Archiconfrérie romaine du Cœur de Jésus, la messe et l'office si longtemps refusés. L'Église donne alors pour la première fois sa pensée sur la dévotion. Elle ne veut que développer un culte déjà établi : « Nil amplius quam ampliari cultum jam institutum. » Le culte déjà établi est le culte exposé par l'avocat de la cause, J.-B. Alegiani et par le *Memoriale* des évêques de Pologne, le culte développé dans le *de Cultu* du P. de Galliffet (le *Memoriale* le copie textuellement pour un bon tiers), le culte demandé par N.-S. à sainte Marguerite-Marie, le seul dont la procédure fasse mention. La Sacrée Congrégation des Rites entend renouveler symboliquement la mémoire du divin amour qui a porté le Fils de Dieu à prendre la nature humaine : « Symbolice renovari memoriam illius divini amoris quo Unigenitus Dei Filius humanam suscepit naturam. » Le symbole de cet amour, c'est le Cœur de chair de l'Homme-Dieu; Pie VI l'affirmera nettement dans la bulle *Auctorem fidei*, le 28 août 1794, contre les gallicans, jansénistes et joséphistes.

Le 11 mai 1765, la Sacrée Congrégation des Rites approuve la messe et l'office composés par Mgr Bruni et le P. Calvi, jésuite : on y lit que la fête autorisée par Clément XIII a pour but de « permettre aux fidèles de célébrer avec plus de dévotion et de ferveur, sous le symbole de son très Saint Cœur, la charité du Christ qui a voulu souffrir, mourir pour la rédemption du genre humain ». Mgr Languet, le P. de Galliffet, le *Memoriale*, insistent sur l'amour méconnu qui demande un amour réparateur; la messe et l'office n'en disent rien directement. Mais puisque le culte que la Sacrée Congrégation entend développer est le culte du *Memoriale*, on peut dire qu'elle insiste avec lui, indirectement, sur cette nuance de l'amour de Jésus pour les hommes.

Pendant les dernières années du XVIIIe siècle, en France, en Allemagne, en Italie, les attaques continuent; des évêques, en premier lieu celui de Pistoie, Scipion Ricci, des parlements, Joseph II essaient de tuer la dévotion. En supprimant les Jésuites, on a bien cru lui donner le coup de grâce. Elle continue de vivre pendant les années révolutionnaires et les guerres de l'Empire. En 1789 et pendant les années qui suivent, les *Sauvegardes* du Sacré-Cœur se répandent par millions : « ce qu'il y a de plus grand en France en est muni » : des Jacobins même les portent. Louis XVI, au Temple, prononce son vœu au Cœur adorable de Jésus; Louis XIV n'avait pas connu les demandes de 1689 faites à sainte Marguerite-Marie. Le Cœur de Jésus a ses martyrs : soldats vendéens, religieux et religieuses, chrétiens et chrétiennes, fusillés, noyés, guillotinés parce qu'ils portaient les insignes du Sacré-Cœur. Les Tyroliens d'Hofer l'arborent sur leurs poitrines. Les temples et les chapelles de France sont fermés; les fidèles se réunissent dans des maisons connues d'eux seuls, parfois dans les bois; ils y renouvellent leur consécration, ils font des actes de réparation, et d'adoration, ils aiment le Cœur de Jésus.

En pleine révolution des sociétés religieuses se fondent qui portent le nom du Sacré-Cœur. Le P. de Clorivière, jésuite, crée la Société du Cœur de Jésus en France, le P. Tournely en Allemagne la Société des Pères du Sacré-Cœur; le P. Coudrin à Poitiers la Congrégation des Sacrés-Cœurs et de l'Adoration Perpétuelle; le P. Varin avec sainte Sophie-Barat, les Dames du Sacré-Cœur, la jeune sève monte ardente, fécondée par le sang des martyrs.

5. Les XIXe et XXe siècles. — En Europe, en France surtout, la dévotion, après les guerres de la Révolution et de l'Empire, se développe magnifiquement. Le vœu de Louis XVI lu et commenté au retour des Bourbons, dans un grand nombre d'églises, une brochure, *le Salut de la France*, répandue par milliers d'exemplaires, lui font une réclame magnifique. Les préjugés violents de la fin du XVIIIe siècle ne survivent plus que chez les jansénistes. L'archiconfrérie du Sacré-Cœur établie à Rome à Sainte-Marie in Capella, avec le titre de *Primaria*, compte des centaines, des milliers de confréries associées dans le monde entier; les évêques consacrent leurs diocèses au Cœur divin. Mgr de Quélen autorise les religieuses du monastère des Oiseaux à célébrer le premier mois du Sacré-Cœur en 1833, l'Église entière le fêtera bientôt. Cardinaux, évêques, prêtres, religieux, les Paccanaristes, les Pères de la Foi, les Jésuites revenus de Russie Blanche, par leurs discours, par leurs livres prêchent le Sacré-Cœur; presque tous les fondateurs ou rénovateurs de Congrégations et d'ordres religieux dans les cinquante premières années du siècle, sont des dévots du Cœur de Jésus; je cite le seul Dom Guéranger.

Le 25 août 1856 un décret de la Sacrée Congrégation des Rites prescrit de célébrer, dans toute l'Église, la fête du Sacré-Cœur le vendredi qui suit l'octave du Saint-Sacrement. Léon XIII, le 28 juin 1889, l'élève au rite double de première classe; Pie XI, le 6 février 1929, lui donne rang de fête de première classe avec octave privilégiée. Voilà promue aux plus grands honneurs liturgiques, l'humble dévotion que, de 1697 à 1765, Rome avait voulu ignorer. C'est le triomphe.

Les honneurs liturgiques la mettent en évidence, elles la font mieux étudier, on la comprend mieux. Le Cœur de chair de Jésus symbole de l'amour méconnu de Jésus pour les hommes est aussi le symbole de l'amour de Jésus pour son Père, amour que saint Jean Eudes avait mis au centre de sa dévotion. Les âmes aujourd'hui s'y attardent plus volontiers qu'au XVIIIe siècle. Les théologiens discutent pour savoir si, avec l'amour créé, c'est-à-dire l'amour de Jésus considéré dans sa nature humaine l'amour qui pleura Lazare, la dévotion comprend aussi l'amour incréé, c'est-à-dire l'amour de Jésus considéré dans sa nature divine, l'amour qui créa Lazare; la solution définitive n'est pas encore trouvée : défenseurs et adversaires sont tous des passionnés du Cœur de Jésus.

On insiste sur les liens qui unissent la dévotion au Sacré-Cœur à la dévotion à la Passion et à la Sainte Eucharistie. La messe et l'office du Sacré-Cœur ruissellent du sang rédempteur; le Cœur de Jésus glorieux est dans l'hostie, « Tu communieras » disait Jésus à Marguerite-Marie. « Lorsque j'irai prendre ma réfection, écrit-elle, je l'unirai à cette nourriture divine dont il sustente nos âmes dans la Sainte Eucharistie... Mon repos sera pour honorer celui qu'il prend dans l'hostie, mes peines et mortifications pour réparer les outrages qu'il reçoit dans l'hostie. » — Don du Cœur de Jésus, l'Eucharistie qui le contient, le rappelle, le montre, l'offre à tous les chrétiens.

Élevée aux plus grands honneurs liturgiques, mieux étudiée, mieux comprise, aujourd'hui comme toujours, la dévotion se manifeste de mille manières : oraisons jaculatoires, *actes* d'amour, de reconnaissance, de confiance, pratiques pour l'année, le mois, la semaine, le jour. Offices du Sacré-Cœur, Petit chapelet, Horloge du Sacré-Cœur.

Pour donner à leurs prières plus de force, les dévots du Cœur de Jésus se groupent en confréries et archiconfréries. Florissantes au XVIIIe siècle, presque supprimées par la Révolution, elles prennent au XIXe siècle, un nouvel élan et des formes nouvelles : Archiconfrérie de l'Heure Sainte, de la Garde d'Honneur, de l'Apostolat de la Prière, Archiconfrérie de Montmartre; Archiconfrérie de Prière et de Pénitence, Archiconfrérie de Dames de Charité du Sacré-Cœur, Archiconfrérie du Cœur agonisant de Jésus, dont le siège est à Jérusalem; Archiconfrérie du Sacré-Cœur de Jésus pour le soulagement des âmes du Purgatoire, dont le siège est à Rome; Archiconfrérie de Notre-Dame du Sacré-Cœur.

Les âmes attirées par un même idéal ont toujours cherché à se réunir en instituts et congrégations religieuses, à s'y grouper sous un nom qui leur est cher. Quatre congrégations au XVIIIe siècle portent le nom du Sacré-Cœur : la Congrégation du Sacré-Cœur d'Ernemont, les Filles bénédictines du Sacré-Cœur de Jésus au monastère de l'Abbaye de Saint-Etienne de Gorjan dans la ville de Clermont-Lodève, les Religieuses des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie de Louvencourt, les Prêtres du Sacré-Cœur de Marseille. Au XIXe siècle elles se multiplient : Congrégations d'hommes, Congrégations de femmes. J'ai déjà nommé les Congrégations fondées par le P. de Clorivière, le P. Tournély, le P. Varin et le P. Coudrin. En voici d'autres et sans doute je ne les cite pas toutes : Société du Cœur de Jésus (Paccanaristes) Institut des Pères du Sacré-Cœur, Missionnaires du Sacré-Cœur de Monistrol-s.-Loire, Missionnaires du Sacré-Cœur d'Issoudun, Prêtres séculiers du Cœur de Jésus, Bénédictins du Sacré-Cœur (Pierre-qui-Vire), Prêtres du Sacré-Cœur de Bétharam, Prêtres du Sacré-Cœur de Saint-Quentin, Fils du Sacré-Cœur des Missions Africaines de Vérone, Institut des Pères du Sacré-Cœur, Prêtres-Apôtres du Sacré-Cœur de Montmartre, Alliance sacerdotale universelle des Amis du Sacré-Cœur.

Voilà pour les hommes. Voici pour les femmes :

J'ai déjà nommé les Religieuses des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie (de Picpus), les Dames du Sacré-Cœur; il faut citer encore la Retraite du Sacré-Cœur, la Retraite du Sacré-Cœur (Bruges), l'Adoration perpétuelle du Sacré-Cœur (Lyon), la Congrégation de la Sainte Union du Sacré-Cœur de Jésus, les Filles de la Charité du Sacré-Cœur de Jésus (La Salle-de-Vihiers), les Oblates du Sacré-Cœur (Montluçon), les Religieuses du Sacré-Cœur de Jésus (Privas), les Victimes du Sacré-Cœur, les Sœurs Victimes du Sacré-Cœur, les Filles du Cœur de Jésus, la Sainte Famille du Sacré-Cœur, les Sœurs Adoratrices du Sacré-Cœur (Montmartre), les Réparatrices du Sacré-Cœur, la Congrégation de la Sainte Union des Sacrés-Cœurs, la Congrégation des Sœurs Servantes du Sacré-Cœur de Jésus (Versailles), les Sœurs missionnaires du Sacré-Cœur d'Issoudun, les Sœurs missionnaires zélatrices du Sacré-Cœur, les Filles de N.-D. du Sacré-Cœur (Océanie). Et j'en oublie certainement.

Religieuses enseignantes, en pays chrétien, en pays de mission, elles dirigent écoles de campagne,

pensionnats florissants, apprennent à lire, préparent aux baccalauréats, dirigent des écoles normales, des maisons de famille, et des patronages; elles sont hospitalières, elles sont contemplatives, apôtres et victimes, apôtres parce que victimes.

A tous les degrés de la hiérarchie catholique, dans tous les diocèses, dans toutes les paroisses, le Cœur de Jésus a ses fidèles, ses apôtres qui se dévouent, qui travaillent, qui s'épuisent pour l'amour et la gloire de Celui qui a voulu vivre et mourir pour l'amour des hommes.

Riche de toute la vie affective et morale de Jésus, la dévotion au Sacré-Cœur pourrait symboliser, par le Cœur de Chair, d'autres sentiments que l'amour méconnu du Rédempteur pour les rachetés, et l'Église pourrait admettre ou rejeter des formes nouvelles de son inépuisable richesse. Elle a jusqu'ici approuvé la seule dévotion au Cœur Eucharistique de Jésus, et non sans difficulté. Cette dévotion a un double but : rappeler l'amour que Jésus a témoigné aux hommes par l'institution de la Sainte Eucharistie, engager ensuite les chrétiens à communier plus souvent, et à montrer mieux ainsi leur reconnaissance à l'infinie charité qui manifeste sa plénitude au sacrement d'amour : in finem (Jo., 13, 1).

Archiconfréries, confréries, congrégations religieuses, diocèses, paroisses, les uns après les autres, l'Église elle-même tout entière, avec l'autorisation ou sur l'ordre du Souverain Pontife, s'est consacrée au Sacré-Cœur. Le 22 avril 1875, l'année du deuxième centenaire des grandes apparitions de Paray-le-Monial, Pie IX voulut, sans l'ordonner, autoriser les fidèles à faire cette consécration. Le 16 juin, l'Église, le Souverain Pontife lui-même dans sa prison du Vatican se dévouent pour jamais au Cœur de Jésus. Autorisée par Pie IX, la consécration, non plus seulement de l'Église, mais du genre humain est ordonnée par l'encyclique *Annum sacrum*, de Léon XIII. Le 11 juin 1899, dans les églises et chapelles catholiques du monde entier, d'un même élan, d'un même cœur, les prêtres, en leur nom et au nom des fidèles prononcent la belle consécration composée par le Souverain Pontife : « Très doux Jésus Rédempteur du genre humain ». Six ans plus tard, Pie X en prescrit le renouvellement annuel, le jour de la fête du Sacré-Cœur. Pie XI le 25 décembre 1925 décrète par l'encyclique *Quas primas*, que cette consécration aura lieu désormais le jour de la fête du Christ Roi. On récitera le jour de la fête du Sacré-Cœur l'amende honorable : « Très doux Jésus vous avez répandu sur les hommes les bienfaits de votre charité. »

Ainsi, chaque année, tous les fidèles groupés autour du Sacré-Cœur lui font, au jour de sa fête, amende honorable, comme il l'a demandé à sainte Marguerite-Marie, et, au jour de la fête du Christ-Roi, l'acclament comme leur Souverain Seigneur, leur Roi divin. La fête du Christ-Roi est déjà un peu la fête du Sacré-Cœur Roi.

Le Sacré-Cœur Roi. — Avant la seconde moitié du XIXe siècle, on ne trouve guère l'idée de la royauté du Sacré-Cœur. Seuls, ou à peu près, le *Summi Regis cor aveto* et quelques invocations du P. Druzbicki, de saint Jean Eudes, une ou deux paroles de sainte Marguerite-Marie, y font allusion. Après la béatification de l'humble visitandine, surtout après la guerre de 1870 et les premières éditions de *Vie et Œuvres de la bienheureuse Marguerite-Marie* (1867 et 1876) on commence à s'occuper du Christ Roi, de la royauté de Jésus Eucharistique, du Sacré-Cœur Roi. L'idée, sous ces trois formes, est affermie, propagée par la société des Fastes Eucharistiques, en France, en Italie, en Espagne, dans les Congrès eucharistiques; les pèlerinages de Paray, en 1873, lui donnent un grand retentissement. Règne social du Christ, Règne du Sacré-Cœur de Jésus-Christ, la jeune croisade encouragée par un bref de Léon XIII comme une « entreprise excellente », approuvée par Mgr Sarto, le futur Pie X, évêque de Mantoue, acclamée en 1889 à Paray par les délégués italiens, belges, espagnols, portugais, français de la Société internationale des Fastes se développe. Longtemps le Père Sanna-Solaro, s. j., en est l'âme; elle vit, elle agit surtout à Paray et à Montmartre.

Trois mouvements, d'une grande puissance à certaines heures, l'ont aidée : le Couronnement du Sacré-Cœur, la Consécration des Familles au Sacré-Cœur, l'Intronisation du Cœur de Jésus dans les Familles. L'idée de royauté est, au début, voilée dans la Consécration, elle est très nette dans l'Intronisation, elle éclate dans le Couronnement. On ne parle plus aujourd'hui du Couronnement, la guerre de 1914-1918 a donné à la Consécration et à l'Intronisation une vie encore active, mais qui n'a plus sa victorieuse jeunesse.

Les dévots du Sacré-Cœur fêtent sa royauté comme chrétiens, ils la fêtent aussi comme citoyens : le 8 octobre 1873, Garcia Moreno consacre au Sacré-Cœur la République de l'Équateur, il le proclame son patron et son protecteur; en 1900 le chef de l'État consacre la République de Colombie, en 1914 le président Huerte approuve la consécration du Mexique faite par l'épiscopat. Le 10 juin 1890, le jeune roi d'Espagne, la reine régente Marie-Christine, toute la famille royale se consacrent au Sacré-Cœur, Roi des rois; le 31 mai 1919 Alphonse XIII renouvelle solennellement son hommage « au Cœur du Verbe Incarné, Rédempteur du monde, Roi des rois, Souverain de ceux qui gouvernent ». Cette même année, le cardinal Mercier en présence du roi et de la reine, des présidents des deux chambres, de tous les ministres catholiques, de deux cent mille pèlerins, sur l'emplacement même où s'élèvera la basilique nationale du Sacré-Cœur, exprime, au nom de tous, la reconnaissance de la Belgique sauvée au Sacré-Cœur de Jésus.

Là où les autorités veulent rester neutres, comme en France, des groupes de citoyens, les Hommes de France, les Femmes du Sacré-Cœur, des communes, maires en tête, reconnaissent les droits royaux du Cœur de Jésus. Ils ont mis sur le drapeau national qui les précède son image traditionnelle : un journal le *Drapeau du Sacré-Cœur* est fondé pour développer son culte social et son règne. Le gouvernement intervient, un arrêté défend d'arborer en public le drapeau du Sacré-Cœur; il ne doit plus sortir des églises, ni des réunions privées : il avait eu ses jours de gloire en 1900 et 1901. Pendant la grande guerre, les insignes et drapeaux du Sacré-Cœur sont distribués par millions. « Nous demandons que l'image du Sacré-Cœur brille sur le drapeau natio-

nal devenu sacré par le sang de nos héros et de nos martyrs. » La pétition est arrêtée, couverte déjà de millions de signatures. Les brochures se succèdent qui traitent des révélations de 1689. Les drapeaux alliés de France, d'Angleterre, d'Italie, de Russie, de Roumanie, tous écussonnés du Sacré-Cœur, sont bénis par le cardinal Bourne dans la chapelle de la Visitation de Paray-le-Monial.

Discuté, combattu, rejeté avec colère, acclamé avec enthousiasme, le drapeau national orné du Cœur de Jésus est une manière d'affirmer sa royauté. D'autres drapeaux, des statues, des bannières, des tableaux, des temples, la rappellent aussi aux yeux et aux âmes : Bilbao élève un monument royal au Sacré-Cœur; sa statue se dresse face au Mont Blanc; elle domine Barcelone et Buenos-Ayres. En 1920 à Rome, sur l'ancien Champ de Mars on a érigé une église en l'honneur de la Royauté universelle du Sacré-Cœur, on en bâtit une à Jérusalem. Mais le trône du Sacré-Cœur, c'est Montmartre, la blanche basilique qui domine Paris de sa force et de sa beauté. Elle dresse sur sa façade, en pleine lumière la statue du Sacré-Cœur : d'une main le Christ montre son Cœur, de l'autre il invite tous ceux qui passent à venir à Lui, à entrer dans son temple pour mieux entrer dans sa miséricorde et dans son amour. Montmartre a d'abord affirmé, il affirme encore les regrets, la piété, mais il affirme aussi depuis 1918 la reconnaissance des Français. L'univers l'a adopté, il est pour tous les chrétiens, il est pour le monde entier le temple du Sacré-Cœur, le trône du Roi d'amour.

Le Sacré-Cœur est roi parce que Jésus Verbe Incarné est roi, le Sacré-Cœur est toujours Jésus. Le Sacré-Cœur a voulu rappeler cette royauté en 1689 à sainte Marguerite-Marie et demander à Louis XIV — «au fils aîné de mon Sacré-Cœur» — de le faire «régner dans son palais, peindre dans ses étendards, graver dans ses armes ». Cette révélation de 1689 a la même valeur que celles de 1675, le Message à Louis XIV exprime une pensée divine, au même titre que les autres paroles de la sainte attribuées à Notre-Seigneur. Il n'a jamais été démenti, et s'adresse directement au seul Louis XIV, indirectement il s'adresse à ses successeurs, à la France. C'est l'avis de ceux qui, les premiers, l'ont connu et interprété : les religieuses de la Visitation, Mgr Languet, la reine Marie Leczinska, plus tard Louis XVI, les Vendéens, les catholiques français aux jours de la Restauration, plus tard encore les héros de Loigny, les millions de souscripteurs de Montmartre. C'est la même croyance qui en 1914 et les années suivantes, console les tristesses du présent et, selon une parole de Léon XIII, « nous fait joyeusement espérer de l'avenir ». Les objections ou bien ne s'appuient sur aucune raison ou bien mettent en avant des raisons qui n'en sont pas. Toutes les nations ont le droit de mettre sur leur drapeau national l'image du Sacré-Cœur; celle à qui Jésus a voulu manifester son désir a le devoir d'être fière du choix divin. La France mettra-t-elle sur ses trois couleurs le Sacré-Cœur de Jésus? Rien aujourd'hui ne le fait prévoir, mais l'avenir est à Dieu. Benoît XV dans la bulle de Canonisation de sainte Marguerite-Marie a voulu insister sur le lien étroit qui unit le vœu de Louis XVI au Message de 1689. Admettre cette dépendance, c'est reconnaître la valeur du Message. Ne pas voir aujourd'hui comment il pourrait être réalisé ne donne pas le droit de conclure qu'il ne le sera jamais.

III. — LE SACRÉ-CŒUR ET LA VIE SURNATURELLE

La religion chrétienne, religion d'amour, amour de Dieu pour les hommes, amour des hommes pour Dieu, trouve sa plus haute et sa plus touchante réalisation dans l'Incarnation du Verbe. Dieu par amour donne son Fils aux hommes. Le Fils unique, Verbe Incarné, mène sur la terre une vie d'amour, son Cœur de chair en est le naturel symbole. Toujours l'Église a aimé son Rédempteur, toujours ses enfants les rachetés de l'amour ont aimé le crucifié de l'amour. Depuis le XVe siècle cet amour des hommes pour Jésus s'est incarné dans la dévotion au Sacré-Cœur, qu'au XXe siècle résume vraiment la piété chrétienne. Le cardinal Amette avait raison : « Le culte du Sacré-Cœur est plus qu'une dévotion... c'est toute la religion dans ce qu'elle a de plus touchant, de plus efficace, de plus élevé, c'est tout l'Évangile que deux mots résument : Dilexit, diliges. »

La dévotion au Cœur de Jésus, à son Cœur de chair qui symbolise son amour et tout son « intérieur », est une dévotion humaine et divine en harmonie parfaite avec notre nature corporelle et spirituelle. Mieux que toute autre elle nous fait comprendre, voir et goûter les sentiments qui soulèvent le Cœur divin et disent son incompréhensible charité. Elle répond à notre besoin de signe sensible, elle intériorise l'amour de Jésus, elle nous donne l'amour divin. Venue à son heure au XVIIIe siècle quand le Jansénisme dessèche et terrorise les âmes qu'il voit chargées par un Dieu sans pitié de fardeaux écrasants, elle montre dans le Cœur divin une fournaise d'amour, où l'âme se purifie, s'illumine, s'unit au Rédempteur d'amour et se transforme en Lui; elle est la dévotion de toutes les heures de l'Église, elle répond à tous ses besoins. « En face du Rationalisme, a écrit Michelet parlant de la première moitié du XVIIIe siècle, se dressait le Sacré-Cœur »; en face du Déisme, du Naturalisme, du Laïcisme si ardemment combattu par Pie XI, se dressa le Sacré-Cœur. Dieu occupa toute la place dans le Cœur de Jésus qui fait tout par amour pour Lui. L'homme, à son exemple, doit soumettre son moi humain au Dieu souverain et seul Maître. Il doit sortir de son égoïsme pour mettre Dieu à sa place, la première, dans sa vie; vie individuelle, familiale, sociale, nationale; alors l'homme, alors le monde sera délaïcisé.

Rude et long travail, que seul l'amour peut entreprendre et mener à terme. Nous n'aimons que là où nous sentons l'amour, nous aimons qui nous aime, Dieu par amour nous a donné son Fils, le Fils par amour nous a donné son Cœur. Il ne veut plus nous considérer comme des serviteurs mais comme des amis. Penché sur l'homme comme une mère sur son enfant, Jésus accueille, oublie, pardonne, aime hier, aujourd'hui, demain, toujours. Quand nous doutons, il découvre sa poitrine, et nous dit : « Voilà ce Cœur qui a tant aimé les hommes! » Et il veut qu'à son exemple nous les aimions : « Celui qui aime Dieu doit aimer son frère » (I Jean, IV, 20).

Dévotion d'amour, en parfaite harmonie avec notre nature, venue à son heure et de toutes les heures, la dévotion au Sacré-Cœur, preuve divine d'un amour

divin, exige tout notre amour comme elle nous révèle tout l'amour de Jésus. Elle nous aide des premiers pas aux sommets de la vie spirituelle, à la pleine sainteté. Les âmes contemporaines, imprégnées de l'atmosphère orgueilleuse et sensuelle qu'elles respirent à pleins poumons et malgré elles, ont besoin d'abord de renoncer à leur sens propre pour se soumettre à l'autorité de Dieu dans les mille et un détails de la vie spirituelle. L'obéissance est la grande vertu chrétienne, elle exige l'humilité. Il n'y a pas d'obéissance ni d'humilité sans amour, ou d'amour sans humilité ni obéissance, puisque la dévotion au Sacré-Cœur est la dévotion à l'amour par l'amour et dans l'amour, il n'y a pas d'obéissance ni d'humilité parfaites sans la dévotion au Sacré-Cœur : « Venez à mon école parce que Je suis doux et humble de cœur. » Jésus, le Sacré-Cœur aime à reconnaître l'autorité du Père « plus grand que Lui », son unique ambition est de procurer la gloire du Père « de Celui qui l'a envoyé ». Il refuse la couronne royale qu'une foule enthousiaste voudrait mettre à son front, sa couronne est une couronne d'épines, son trône une croix. Dieu d'amour, il a été raillé par ses créatures, roi par ses sujets, bienfaiteur par ses obligés, père par ses enfants : un geste, un mot un désir suffirait pour écraser des ingrats; il n'a rien fait, il n'a rien dit, il n'a rien voulu. Tous ses dévots, à son exemple, seront des humbles. Son élue de Paray dont il a choisi «l'âme pour être son ciel de repos sur la terre, et le Cœur pour trône des délices de son amour », se considère comme un composé de toutes misères, défauts et imperfections, digne de tout mépris. Il a obéi jusqu'à la mort, elle ne doit rien faire sans l'autorisation de ceux qui la conduisent; si la Mère Greyfié commande des choses opposées à ce que Jésus lui-même a demandées elle doit obéir à la Mère Greyfié. Les exemples, les ordres du Sacré-Cœur sont toujours pour nos âmes si attachées à leurs idées, une lumière dont la froide clarté s'impose rudement à certaines heures, mais l'amour la réchauffe : elle sort d'un cœur blessé, elle s'adoucit dans le rayonnement d'une tendresse et d'exemples divins. Celui qui présente le calice, l'a bu le premier, il répète avec nous ce qu'il a dit avant nous : « Non sicut ego volo, sed sicut tu. »

L'humilité, l'obéissance sont les plus essentielles des vertus, les plus sanglants des sacrifices exigés par la vie surnaturelle, ceux qui le plus sûrement et le plus vite font de nous des hosties vivantes, saintes, agréables à Dieu; les meilleures expiations de nos fautes personnelles et des fautes des autres. Race choisie, sacerdoce royal nous devons, en effet, offrir des dons et des sacrifices pour les pécheurs et pour nous qui sommes pécheurs. Or Pie XI nous le disait hier dans la bulle *Miserentissimus Redemptor.* « L'esprit d'expiation et de réparation a toujours eu la part principale dans la dévotion au Sacré-Cœur. » Pour réparer les injures faites à l'Amour divin, les dévots du Sacré-Cœur s'offrent, dans la Communion réparatrice, dans l'Heure sainte, hosties de prière et de mortification. Isolés, groupés en associations, paroisses, cités, diocèses, les chrétiens du monde entier récitent le jour de la fête du Sacré-Cœur la formule d'amende honorable de Pie XI.

Dévotion de charité envers Dieu qui s'exprime par l'obéissance, l'humilité, l'esprit d'expiation, la dévotion au Sacré-Cœur est aussi une dévotion *de charité envers les hommes, elle répond pleine* au *besoin d'apostolat si vivant dans les* modernes; *elle met à notre âge comme une aur* Un peu partout, c'est une jeune et riche fronda d'œuvres sociales qui veulent aider les corps p mieux atteindre les âmes. Il en est pour tous besoins, pour toutes les maladies de la chair et de l prit : les laïques y ont une part élargie chaque j par le développement de l'Action catholique. progrès de l'esprit apostolique, ce feu répandu la terre et toujours plus ardent, il s'embrase a flammes du Cœur de Jésus, nouveau Médiate Mgr d'Hulst écrivait en 1896 : « Si on le considère point de vue mystique le XIXe siècle merite d'ê appelé le siècle du Sacré-Cœur. » Il avait raison; m le XXe siècle mérite déja mieux ce glorieux titre.

Toujours les âmes ont désiré, comme saint Pa vivre la vie du Christ Jésus, s'unir à Lui, se transf mer en Lui. *Mihi vivere Christus est.* Plus que jama aujourd'hui, les chrétiens veulent mettre au cent au cœur de leur vie Jésus, l'Emmanuel, le Dieu av nous. Cet Emmanuel, ce Dieu avec nous, le conna sons-nous jamais pleinement, si nous n'avons p vu et contemplé dans sa poitrine ouverte, son Cœ de chair blessé pour notre amour, si nous ne lui avo pas donné son vrai nom : le Sacré-Cœur?

La dévotion au Sacré-Cœur donne à notre pi une délicatesse, un charme plus humain, tout en gardant le respect et la réserve nécessaires à l'amo de la créature pour le Créateur, du racheté pour Rédempteur. La vie d'intimité avec celui qui nous aimés à Gethsémani et sur le Golgotha est une de douleurs, un martyre : son Cœur de chair, bles a donné tout son sang. Mais ce Cœur, il s'est ma festé aussi avec la plus délicate tendresse. Jésus caressé les petits enfants de Judée, souri à Marie, Joseph, aux apôtres, à Nazareth, sur le lac de Ti riade, sur les routes et les collines de Galilée, pleu avec Marthe et Marie sur Lazare. Le disciple bie aimé a penché sur lui sa tête au Cénacle. Le Sac Cœur a pardonné à ses bourreaux, et cent fois haut du Ciel, il est venu redire sa divine tendres à ses élus de la terre. Dans le renouveau de vie s rituelle qui transforme peu à peu notre monde vieil vie de prière et d'oraison, vie d'apostolat, vie recueillement et de zèle, au jeune printemps de l'A tion catholique c'est, pour nos âmes, un besoin arde d'étudier Jésus pour le mieux connaître et le mie imiter, dans la joie et la tristesse, dans le succès l'insuccès, dans le travail heureux et dans l'inacti forcée, avec la simplicité, la liberté, l'amour d'e fants bien-aimés, et de plus en plus Jésus se révè s'impose comme le Sacré-Cœur.

La dévotion au Sacré-Cœur est sans doute u dévotion spéciale, distincte des autres dévotio elle est pourtant aussi et elle tend chaque jour dava tage à devenir une dévotion universelle : dévoti pour tous, dévotion qui ne se limite à aucune grâ de la vie surnaturelle mais les revêt toutes. A sain Gertrude et à sainte Marguerite-Marie Notre-S gneur a dit que cette dévotion, dernier effort de s amour, était réservée à la froide vieillesse du mon aux derniers siècles qui s'y réchaufferaient à tendresse d'un Dieu. La parole divine se réalise so nos yeux. Membres du corps mystique de Jésus, no voulons nous mieux incorporer à Lui, mieux mê notre vie à la sienne, ne plus vivre qu'avec L

en Lui et par Lui. Puisque la dévotion au Sacré-Cœur, mieux que toute autre, nous aide à pénétrer chaque vérité et chaque mystère de notre foi et de sa vie; à y mieux voir la splendeur de l'amour divin, puisque « tout ce qu'il y a de grâces et de mystères dans l'intime de Jésus et de son Cœur nous y est rappelé mieux que dans toute autre, elle unit donc notre vie à celle de Jésus. Mieux que toute autre, elle l'y incorpore et satisfait ainsi le suprême besoin de l'amour, mieux que toute autre, et nous aide ainsi à croître dans la charité en union avec Celui qui est le Chef, le Christ, à nous dépouiller de notre passé, du vieil homme corrompu par les convoitises trompeuses, et à revêtir l'homme nouveau, «créé selon Dieu dans la justice et la sainteté » (Eph. 4, 23-24).

Saintement fière de son passé et de son présent, la dévotion du Sacré-Cœur a toutes les espérances de l'avenir du temps et de l'avenir éternel. Après nous avoir donné, dans l'obscurité de la foi, une espérance et un amour infinis, elle nous réserve, dans la gloire de la vision, la joie de connaître et d'aimer pendant l'éternité, le Sacré-Cœur de Jésus.

Doctrine. — J. de Galliffet, s. j., *L'excellence de la dévotion au Cœur adorable de Jésus-Christ*, Nancy, 1745. — N. Nilles, s. j., *De rationibus festorum sacratissimi Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariae e fontibus juris canonici erutis*, Æniponte, 1873. — J.-V. Bainvel, s. j., *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*. Doctrine-Histoire, Paris, 1921. — J. Thomas, *Théorie de la dévotion au Sacré-Cœur*, Lille, s. d. — J.-B. Terrien, s. j., *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 1893. — L. Garriguet, *Le Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 1920. — T.-R.-P. Jules Chevalier, supérieur général des missionnaires du Sacré-Cœur, *Le Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, Vic et Amat, 1900. — A. Vermeersch, s. j., *Pratique et doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur*, Tournai, Paris, 1930. — Félix Anizan, *Qu'est-ce donc que le Sacré-Cœur?* Paris, 1910. — P. Lejeune, *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*. Le dogme, la pratique, Paris, 1902. — Desideratus Castelani, C. SS. R., *De cultu eucharistici Cordis Jesu*, Historia, Doctrina, Documenta, 1928. — Hermannus Jos. Nise, s. j., *Cultus SS. Cordis Jesu cum addimento de cultu purissimi Cordis B. V. Mariae*, Friburgi Brisgoviae, 1891. — Bernard Dobrée Dalgairns, *De la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, Ambroise Bray, 1856. — Fumel (Messire Jean-Félix Henri de) évêque et comte de Lodève, *Le culte de l'amour divin dans la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, Montpellier, Aug. Virenque, 1827. — *La dévotion au Sacré-Cœur de N.-S. Jésus-Christ* par un Père de la Compagnie de Jésus (P. J. Croiset), à Lyon, chez Horace Molin, 1691. — *La véritable dévotion au Sacré-Cœur de Jésus* par le P*** (Froment) de la Compagnie de Jésus. A Besançon, chez Françoy Louis Rigoine, 1699. — Mgr Jacques Sinibaldi, *Le Règne du Sacré-Cœur de Jésus*, Paris, 1927. — *Defensio cultus SS. Cordis Jesu* auctore Emmanuele Marques, Venetiis, 1781. — *De vero cultu et festo Sanctissimi Cordis Jesu...* Benedicti Etami, Venetiis, 772.

Histoire. — *Le Sacré-Cœur de Jésus et la Tradition*, Documents recueillis chez les Pères, les Docteurs, les Hagiographes et par le R. P. Xavier de Franciosi, s. j., Tournai, Paris, 1908. — A. Hamon, s. j., *Histoire de la dévotion au Sacré-Cœur*, Paris, 1924-1940. — Mgr J.-J. Languet, *La vie de la Vénérable Mère Marguerite-Marie*, nouvelle édition par M. l'Abbé Léon Gauthey, Paris, 1890. — *Compendio storico istruttivo e pratico della divozione al SSmo Cuor di Gesu*, Roma, 1818, presso Francesco Bourbé. — K. Richstaetter, s. j., *Die Herz-Jesu Verehrung des deutschen Mittelalters*, Paderborn, 1919. — Ch. G. Kanters, Prêtre du Sacré-Cœur, *Le Cœur de Jésus dans la Littérature chrétienne des douze premiers siècles*. Bruges, 1930. — *Vie et Œuvres de la Bienheureuse Marguerite-Marie Alacoque*, 3e édit., par Mgr L. Gauthey, Paris, 1915. — D. Ursmer Berlière, *La dévotion au Sacré-Cœur dans l'ordre de saint Benoit*, Paris, 1923. — R. P. Henri de Grèzes, *Le Sacré-Cœur de Jésus*, Etudes franciscaines, s. d. — *Lansperge-le-Chartreux et la dévotion au Sacré-Cœur* par le P. Dom Cyprien-Marie Boutrais, religieux chartreux, Grenoble, 1878. — L. Dedouvres, *Le P. Joseph et le Sacré-Cœur*, Angers, 1929. — *La dévotion au Sacré-Cœur de Jésus dans l'ordre de saint Dominique*, ... Paris. — A. Le Doré, *Les Sacrés-Cœurs et le vénérable Jean Eudes*, Paris, 1891. — C. Lebrun, *Le bienheureux Jean Eudes et le culte public du Cœur de Jésus*, Paris, s. d. — H. de Rochemure, s. j., *Le Sacré-Cœur et la compagnie de Jésus*, Paris, 1890. — P. Jéso Maria Saenz de Tejada, s. j., *Deudas de la Compañia de Jesus para con el Sacrado Corazon*, Bilbao, 1913. — M. Grégoire (ancien évêque de Blois), *Histoire des sectes religieuses*, Paris, 1828, t. 2, *les Cordicoles*. — E. Letierce, s. j., *Etude sur le Sacré-Cœur*, t. 1, le *Sacré-Cœur et la Visitation Sainte-Marie*, t. 2, *le Sacré-Cœur et la Compagnie de Jésus*, Paris, 1890. — Alet, s. j., *La France et le Sacré-Cœur*, v. nouvelle édition par le chanoine P. Lejeune, Paris, 1905. — V. Poucel, s. j., *L'offrande cordiale*, Lyon, 1941. — C. Parra, *Le Sacré-Cœur*, Toulouse, 1945. — *Le Sacré-Cœur de Jésus et la Doctrine du Corps mystique*, Toulouse, 1946.

† Auguste Hamon.

CŒURS (CHANGEMENT DES, ÉCHANGE DES).

1. *Données scripturaires et sens divers.* — 2. *Notion.* — 3. *Effets.*

1. — DONNÉES SCRIPTURAIRES ET DIVERS SENS. — Le changement de cœur est mentionné plusieurs fois dans l'Ancien Testament pour symboliser le passage d'une vie pécheresse à une vie vertueuse. C'est aux pécheurs que le prophète Ezéchiel adresse cette objurgation : « Projicite a vobis omnes praevaricationes vestras... et facite vobis cor novum et spiritum novum » (*Ezech.*, 18, 31). C'est aux pécheurs sincèrement contrits que le Seigneur fait cette promesse : « Et dabo vobis cor novum, et spiritum novum ponam in medio vestri : et auferam cor lapideum de carne vestra et dabo vobis cor carneum. Et spiritum meum ponam in medio vestri... » (*Ezech.*, 36, 26-27). Et David pénitent supplie Dieu en ces termes que rediront au cours des siècles des âmes nombreuses : « Cor mundum crea in me Deus et spiritum rectum innova in visceribus meis » (*Ps.* 50, 12). Dans le cœur nouveau et l'esprit nouveau, les commentateurs voient une figure désignant le don de la grâce sanctifiante; c'est l'interprétation traditionnelle, ainsi résumée par un moderne : « Haud obscure in corde novo novoque spiritu cernere possumus donum gratiae creatae..., in spiritu Dei autem ipsam inhabitationem Spiritus sancti... per quem cor nostrum efficitur cedens monitionibus divinis » (J. Knabenbauer, *Comment. in Ezech.*, Paris, 1890, p. 372).

La piété chrétienne a, de bonne heure, donné au sens littéral de ces textes une extension plus large : le cœur nouveau ne désigne plus seulement le changement du mal au bien, mais tous les changements successifs qui marquent les étapes de la vie intérieure, les progrès de l'âme passant du bien au mieux, du mieux au parfait, du parfait au plus parfait. La prière du pécheur désireux de changer de vie devient alors celle de l'âme fervente qui aspire à une vie toujours meilleure et souhaite se renouveler, de jour en jour, jusqu'à sa complète transformation. En fait, le renouvellement du cœur a été sollicité par tous les justes et s'est réalisé pour eux, à des degrés divers, d'une façon plus ou moins lente et progressive, ordi-

nairement insensible et inaperçue. Tel est, dans le vocabulaire ascétique, le sens général de l'expression « changement de cœur ».

Mais, dans les âmes que Dieu appelle à une union plus intime avec lui, il se produit des changements plus profonds, effets de grâces éminentes, puis, au sommet de la vie mystique, un changement radical et définitif, achèvement de tous ceux qui l'ont précédé. De ce changement l'âme a toujours conscience : Dieu le lui révèle soit par une lumière intérieure, soit par une vision (Cf. sainte Thérèse, *Château intérieur*, 7e Demeure, ch. 2, *Œuvres complètes*, traduction des Carmélites de Paris, t. 6 p. 284); il révèle parfois de même certains des changements qui sont le prélude immédiat de celui-ci. Changement de cœur, échange des cœurs, sont alors les symboles ordinaires des plus hauts degrés d'union. C'est le sens spécial donné, dans le langage mystique, à ces expressions imagées que l'on étudiera dans cet article.

2. — NOTION. — Le changement de cœur dont il est question dans la vie de plusieurs saints, est un fait mystique plus facile à décrire qu'à définir. C'est une révélation faite à l'âme — ordinairement par une vision sensible ou imaginaire — de son entrée dans un état d'union plus intime avec Dieu. Il y a donc un double élément : l'un perceptible, la vision imaginaire; l'autre caché, la grâce spéciale symbolisée par la vision.

a) La vision. — Bien que saint Jean de la Croix nous dise qu'il ne faut pas attacher de l'importance aux représentations du sens interne, mais fixer uniquement l'attention sur la réalité supérieure figurée par ces symboles (*Montée du Carmel*, Liv. 2, 3e partie, ch. 15, traduction Hoornaert, Paris, 1925, p. 131), il ne sera pas inutile de noter que ceux-ci présentent une grande variété. Telle extatique voit le Seigneur lui ouvrir la poitrine, en extraire le cœur, l'enfermer dans son cœur adorable, puis l'en retirer « comme une flamme ardente » et le remettre à sa place primitive (sainte Marguerite-Marie). Celles-ci voient le divin Maître enlever leur « vieux cœur » pour lui substituer un cœur nouveau (Bse Dorothée de Montau, Bse Osanne de Mantoue, sainte Catherine de Ricci), ou même son propre Cœur (sainte Lutgarde, sainte Catherine de Sienne, saint Michel des Saints), et cette substitution a lieu, non pas sur le champ, mais après un ou plusieurs jours d'intervalle, au cours d'une seconde vision. Celles-là, enfin, acquièrent par une vision intellectuelle la certitude que l'Époux céleste prend leur cœur et, en échange, leur donne le sien (Mère Jeanne Deleloë).

Ce changement de cœur est-il un pur symbole ou une réalité physique? Les saintes âmes favorisées de visions imaginaires ont cru à l'extraction réelle de leur cœur et à la substitution d'un cœur nouveau; elles ont cru qu'elles vivaient miraculeusement sans cœur pendant les jours qui séparaient les deux visions. « J'ai l'impression physique de n'avoir plus de cœur », disait sainte Catherine de Sienne à son confesseur. Et comme celui-ci riait, elle insistait : « Je n'ai plus de cœur, vous dis-je, et je vis pourtant... Rien n'est impossible à Dieu » (Raymond de Capoue, *Vita Catharinæ Senensis*, AS, t. 3. Aprilis, p. 907). Certes, la sincérité de ces âmes d'élite et leur bonne foi sont hors de cause; la forte impression produite par la vision sur l'imagination et la sensibilité suffit à expliquer cette conviction erronée. On sait, en effet, que l'origine divine des visions imaginaires ne met pas l'âme à l'abri de tout risque d'erreur dans sa façon de les interpréter : sans le vouloir, on s'attache à la figure perceptible de la vision plus qu'à la réalité qu'elle symbolise (Cf. saint Jean de la Croix, *Montée du Carmel*. Liv. 2, 3e part., ch. 17 et 18, traduction Hoornaert, Paris, 1925, pp. 136 ss.). A l'exception de Ribet (*La Mystique divine*, Paris, 1895, t. 2, p. 633-634), aucun théologien n'admet la réalité de l'extraction du cœur et de la substitution d'un cœur nouveau. Jean Marienwerder, biographe de la bienheureuse Dorothée de Montau, n'ose conclure dans un sens réaliste. « Cette extraction du cœur, dit-il, et cette substitution d'un autre cœur fut-elle seulement une altération naturelle ou fut-elle un changement de substance? Celui-là le sait qui renouvela son cœur et qui put le renouveler d'une façon comme d'une autre » (*Vita B. Dorotheae*, cap. 3, n. 45, AS., oct., t. 13, ad diem 30, p. 517). Voir d'autres citations dans J. V. Bainvel, S. J., *La Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, Doctrine, Histoire*, Paris, 1921, p. 226, note 1.

Quand il s'agit d'un échange des cœurs, faut-il croire que le Cœur de Jésus battait réellement dans la poitrine de tel saint, tandis que le cœur de celui-ci avait l'insigne privilège de battre dans la poitrine sacrée du Sauveur? Quelques hagiographes l'ont pensé, oubliant l'axiome théologique : « Quod Christus semel assumpsit numquam dimittet ». Non, le Christ ne peut pas plus se séparer de son Cœur pour prendre un autre cœur qu'il ne peut déposer la nature reçue de la Vierge Marie pour se revêtir d'une humanité nouvelle. Pourrait-on, du moins, admettre que le Cœur de Jésus, par un miracle analogue à celui de l'Eucharistie, aurait battu en même temps et dans la poitrine du Sauveur et dans celle d'une créature privilégiée? Ribet semble croire possible une telle explication (Cf. *op. cit.*, p. 635-636), mais le P. Terrien la rejette en faisant remarquer qu'il y aurait là un prodige plus étonnant mille fois que la présence eucharistique. En effet, dans le sacrement de l'autel, « le corps de Jésus-Christ ne nous est pas donné suivant le mode naturel d'existence qui convient aux êtres corporels et détermine leurs rapports avec l'espace, encore moins devient-il partie intégrante de notre nature et de notre personne ». Du reste, ajoute l'éminent théologien, « cette dernière hypothèse admise, ce ne serait plus un *échange* des cœurs puisque Jésus-Christ conserverait son cœur propre au lieu de lui substituer celui qu'il remplacerait en sa créature » (J. B. Terrien, *La Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus*, 3e éd., Paris, 1927, p. 193-194).

Anciens ou modernes, les théologiens n'ont jamais admis la réalité matérielle de l'échange des cœurs. Thomas de Cantimpré, biographe de sainte Lutgarde, conclut son récit par ces mots significatifs : « Alors eut lieu l'échange des cœurs ou plutôt l'union de l'esprit incréé et de l'esprit créé, par l'excellence de la grâce » (*Vita Lutgardis*, AS., t. 4, junii, p. 193, n. 12). « Cordium permutatio, dit un contemporain, sub forma tantum spirituali atque symbolica evenisse credendum videtur, quo scilicet significaretur nova ex tunc atque superiori vita animam privilegiatam informari » (F. Naval, *Theologiae Asceticae et Mys-*

ticae Cursus, Taurini, 1925, n. 261). Cette opinion rejoint celle des plus hautes autorités de l'Église. En effet, Benoît XIV en proclamant l'héroïcité des vertus du Bx Michel des Saints parla de l'échange des cœurs comme d'un échange « mystique et spirituel » (cité par Ribet, *loc. laud.*, p. 637), et, dans l'office approuvé plus tard pour la fête du saint, la Congrégation des Rites adopta cette interprétation : « (Christus) hunc servum suum fidelem peculiari voluit illustrare prodigio, quo ipse divini sui cordis mysticam commutationem cum corde illius inire dignatus est » (*Brev. Rom.* Pro aliqu. locis, 5 jul. Lect. 6).

b) Grâce symbolisée. — Prodige d'ordre spirituel et mystique, non d'ordre naturel et physique, le changement de cœur indique une transformation opérée en l'âme par la grâce, un nouvel état, dans la volonté, de la vertu théologale de charité portée à un plan supérieur de perfection. A quel degré d'union à Dieu correspond cette transformation de la volonté que le changement de cœur symbolise? Il n'est pas toujours facile de le déduire des récits que les saints ou leurs biographes nous ont laissés et qui sont, en cette matière, notre seule source d'information. Tantôt il s'agira du mariage spirituel (la bienheureuse Osanne de Mantoue était déjà « Christo cœlesti juncta connubio » quand elle reçut cette faveur), tantôt des fiançailles ou même d'une union moindre. Il faut donc étudier chaque cas particulier, sans d'ailleurs être assuré de pouvoir conclure, à cause des imprécisions de langage de certaines narrations. Mais, quand il y a échange des cœurs, la vision symbolise toujours l'union consommée, cet état où l'âme et Dieu ne font plus qu'un, où « la volonté de l'âme, changée en celle de Dieu... l'âme aime Dieu avec la volonté de Dieu, qui est aussi sa volonté à elle » (Saint Jean de la Croix, *Cantique*, Str. 37, traduction Chevallier, 1933, p. 250). Très expressif, à cet égard, est le cas de sainte Catherine de Sienne. Après avoir eu la vision sensible de l'échange des cœurs, elle eut, un mois plus tard, une vision intellectuelle où fut exaucée la prière qu'elle adressait à Dieu : « Otez-moi ma volonté et mettez la vôtre en sa place. » Cette seconde vision donne le sens de la première. L'échange des volontés, telle est la réalité surnaturelle dont l'échange des cœurs n'est que le touchant symbole. Cf. R. P. Lemonnyer, O. P., *Sainte Catherine de Sienne*, Coll. « Les Saints ». Paris, 1934, p. 60. C'est ce que suggèrent pareillement les lignes suivantes de sainte Marguerite-Marie, expliquant ce qu'il faut entendre par la substitution symbolique du Cœur de Jésus aux nôtres : « Il faut que le divin Cœur de Jésus soit tellement substitué à la place des nôtres que lui seul vive et agisse en nous et pour nous; que sa volonté tienne tellement la nôtre anéantie qu'elle puisse agir absolument sans résistance de notre part; et enfin, que ses pensées, ses affections et ses désirs soient en la place des nôtres mais surtout son amour qui s'aimera, en nous et par nous... » (cité par Terrien, *op. laud.*, p. 196-197). C'est ce qu'expriment les prières de dévotion inspirées par cet épisode de la vie mystique des saints; citons celle-ci du chartreux Lansperge († 1539) : « O Jesu amabilissime, quando tolles a me cor meum fœdum et dabis mihi Cor tuum?... Fac ut uniatur cor meum suavissimo Cordi tuo, voluntas mea voluntati tuae, ut nunquam aliud velim, nunquam aliter velle possim, quam tu vis et tibi placet » (*Pharetra divini amoris*, Lib. 1, Pars 5, Montreuil, 1890, p. 62-63).

3. — EFFETS. — Il faut distinguer ceux qui viennent de la vision elle-même (effets transitoires), et ceux qui sont produits par la grâce symbolisée (effets permanents). Pour ces derniers, on se reportera aux articles de ce Dictionnaire qui traitent des différents degrés d'union : nous ne parlerons ici que des effets produits par la vision.

a) Sur l'âme. — Tout d'abord, la vision laisse à l'âme le sentiment très aigu du changement qui vient de s'opérer en elle. « Ne voyez-vous pas, disait sainte Catherine de Sienne à son confesseur, que je ne suis plus ce que j'étais, mais que je suis changée en une autre personne ? » (AS., t. 3, Aprilis, p. 908). Et ce sentiment persiste, avec une intensité lentement décroissante, parfois pendant plusieurs années. La bienheureuse Osanne de Mantoue dit qu'elle demeura trois ans sous l'impression qu'elle était devenue une nouvelle personne, « toute submergée dans le Christ » (*Epist.* 2, AS. t. 4 junii, p. 650). La vision provoque ensuite une joie enivrante, « joie telle, dit sainte Catherine de Sienne, que je ne comprends pas que mon âme puisse demeurer en mon corps » (AS., t. 3, Aprilis, p. 908). Sainte Marguerite-Marie déclare : « Après une faveur si grande... je demeurais plusieurs jours comme toute embrasée et enivrée et tellement hors de moi que je ne pouvais en revenir, pour dire une parole, qu'avec violence » (cité par Ribet, *loc. laud.*, p. 628).

b) Sur le corps. — Si le cœur n'est pas réellement remplacé par un autre, il est parfois physiquement affecté : c'est un feu qui le dévore, ce sont des palpitations ou d'étranges défaillances, effets ordinaires de l'amour divin dans ses plus sublimes transports. Souvent même une cicatrice demeure à la poitrine comme preuve sensible du changement spirituel symbolisé par la vision. Sainte Catherine de Sienne portait ce stigmate; sainte Marguerite-Marie de même. A celle-ci, Notre-Seigneur en expliqua le sens : « Pour marque, lui dit-il, que la grande grâce que je viens de te faire n'est point une imagination... quoique j'aie refermé la plaie de ton côté, la douleur t'en restera pour toujours. » Et la sainte déclare : « Cette plaie, dont la douleur m'est si précieuse, me cause de si vives ardeurs qu'elle me consomme et me fait brûler toute vive » (cité par Ribet, *op. laud.*, p. 268).

La faveur mystique de la rénovation ou de l'échange du cœur a été accordée à bien d'autres saints personnages que ceux mentionnés dans cette brève étude. Il y a cinquante ans, le Dr Imbert-Gourbeyre en comptait une trentaine, parmi lesquels sainte Gertrude (*La Stigmatisation*, Paris, 1895, t. 2, p. 57), sans prétendre d'ailleurs donner une liste complète: celle-ci, en effet, pourrait être allongée.

Outre les auteurs cités dans le corps de l'article, on pourra consulter : Haeften, *Schola Cordis*, Antverpiae, 1629, Lib. 3, Lect. 1 (Cordis renovatio), p. 209-213. — Louis de Saint-Jacques, *Vie de Saint Michel-des-Saints*, Paris, Vivès, 1862. — R. P. Bayonne, O. P., *Vie de Sainte Catherine-de-Ricci* (1522-

1590), 2 vol., Paris, Poussielgue, 1873. — R. P. Jonquet, O. M. I., *Sainte Lutgarde ou la Marguerite-Marie belge*, Bruxelles, 1907. — *Une Mystique bénédictine du XVIIe siècle. La Mère Jeanne Delcloë. Reliquiae* (Autobiographie et quelques Lettres). Coll. « Pax », vol. 19, Paris, 1925, p. 74 et suivantes, p. 99, 107 et 255.

André Cabassut.

COHAUSZ (Otto), jésuite allemand, conférencier, apologiste et écrivain ascétique (1872-1938). — Le P. Cohausz est né à Nordwalde (Westphalie), le 8 septembre 1872. Après ses études secondaires, il suivit quelque temps la carrière commerciale. Entré dans la Compagnie de Jésus le 1er octobre 1894, il parcourt le cycle normal des études de l'Ordre. A partir de 1910, il est missionnaire populaire, donne des conférences à Cologne, à Berlin, à Breslau, à Vienne... et ailleurs, prêche des retraites, collabore à de multiples revues. Il est mort le 3 juin 1938.

Dans le nombre considérable de ses publications, nous ne citerons ici que celles qui ont trait à la spiritualité : *Licht und Leben* (Lumière et Vie), 1914 (14e mille, 1924); *Im Gefolge Jesu*, 1915; *Der Schild Josues* (Le bouclier de Josué), 1916; *Paulus, ein Buch für Priester*, 1918 (3e édit. 1920); *Aus den Klostermauern* (Hors des Cloîtres), 1918 (15e mille, 1921); *Bilder aus der Urkirche* (Images de l'Église primitive), 1921, 2e édit., 1922; *Menschen, die am Leben leiden* (Hommes qui souffrez de la vie), 1922 (2e édit., 1926); *Jesus Christus der Erlöser* (Jésus-Christ, le Rédempteur), 1924; *Der erlöste Mensch* L'homme racheté), 1925; *Seherblicke auf Patmos* (Regards sur Patmos), 1926 (2e édit., 1928); *Jesus Christus, der König der Welt* (Jésus-Christ, Roi du Monde), 1926 (3e édit., 1929); *Freudige Frömmigkeit* (Dévotion joyeuse), 1928; *Die Frömmigkeit Jesu Christi*, 1929; *Willst du besser beten lernen?* (Voulez-vous apprendre à mieux prier?) 1929; *Wie werde ich fertig mit dem Leid?* (Comment résoudre le problème de la souffrance?) 1929. Il a publié en outre diverses brochures de piété.

Cette abondante littérature ascétique, basée sur de solides fondements dogmatiques, très adaptée au temps où elle parut, très imagée, populaire, a eu un très vif succès.

W. Koch, *Jesuitenlexicon*.

Emmerich Raitz von Frentz.

COIGNET (Jean), prêtre français du XVIe siècle, ancien avocat au Parlement de Paris. Coignet est l'auteur du *Poenitentiale irriguum*, Paris, 1537, chez Maheu.

C'est un traité original de la Pénitence, en même temps qu'une compilation de textes bibliques, liturgiques, patristiques, propres à nourrir la dévotion du pénitent, un livre à la fois doctrinal et pratique.

Voici la description de ce célèbre ouvrage, d'après l'exemplaire qui se trouve à la Bibliothèque municipale d'Amiens, Th. 4894. Le titre : « Traité de pénitence, arrosé et fécond », se justifie par une image qui sert de frontispice et est reproduite à la fin du volume. Elle est suggérée par un texte des *Juges* (ch. 1, vers. 14 et 15). Lors de la prise de possession de la terre de Chanaan par les Hébreux, Axa, fille de Caleb, donnée par son père comme épouse à Othoniel, excite son mari à demander un champ à son père. Elle descendit de son âne et Caleb lui dit : « Qu'as-tu? » Elle lui répondit : « Fais-moi une faveur, car tu m'as établie dans un pays desséché. Donne-moi des sources d'eau. » Et Caleb lui donna les sources supérieures et les sources inférieures. Sources supérieures — « irriguum superius »; sources inférieures — « irriguum inferius ». Les points de jaillissement et la direction des eaux salutaires de pénitence suggèrent tout le mécanisme du retour à Dieu. En haut et en bas du tableau, Axa, montée sur son âne, demande l'eau purifiante et fécondante. La réponse d'en-haut vient par la Croix et Jésus-Christ, dont les plaies alimentent les courants des grâces; sur la terre, les larmes du pécheur (clepsydra). Se rattachant à la croix du Sauveur et à celle des deux larrons, des banderoles-devises rappelant le jugement, la mort, suggèrent repentir et confiance.

Le titre courant, en haut des pages du livre, énonce le contenu et le but de l'ouvrage; en langage toujours symbolique, il caractérise les actes du pénitent qui seront énoncés à satiété surtout dans la première partie, directement doctrinale. En tête de chaque page :

Focarium poenitentiale. — Le fosil de pénitence.
Cum sulphuratis suis. — Avec ses ardens allumettes.

Une variante à la page du titre :

Chantepleure et fosil — si pénitens vous êtes.
Avec étincellans — sulphurées allumettes.

Fosil, qui reste dans notre mot fusil, désigne tantôt la pièce d'acier ou la pierre à feu, le briquet; tantôt la boîte contenant morceau d'acier, pierre, amadou, allumettes. Ce dernier sens, relevé dans Littré, correspond assez bien au *focarium*. Quant au mot *Chantepleure*, il désigne l'instrument de musique qui accompagnera, traduira chants de joie ou lamentations. Chante, pleure, crains, espère.

Le *Focarium* comporte d'abord; par manière d'introduction doctrinale, un sommaire d'instruction religieuse sur la pénitence, donc sur le péché et ses causes : les illusions du monde, les tentations, — les espèces de péché, mortel, véniel, — les motifs de contrition, raisons pour échauffer l'amour qui doit animer le repentir, manières d'amollir le cœur (« da mihi irriguum »). — Après le chapitre de la contrition, celui qui traite de la confession, puis de la satisfaction, avec bonnes remarques sur les scrupules, sur les aumônes comme réparations supplémentaires. Le terrain de l'âme, arrosé, échauffé, portera du fruit : c'est le mérite. Et à ce propos viennent les enseignements sur le progrès spirituel, sur la prière et les diverses formes d'oraison. Ce catéchisme de l'âme pénitente se termine par la doctrine chrétienne sur le ciel et le purgatoire. Les prescriptions et conseils de morale sacramentaire et de liturgie viennent à leur place dans ces 48 folios d'instruction catéchistique.

Le Pénitential proprement dit présente, en trois parties très différentes, des textes à lire, à savourer, à ruminer, et tout d'abord à moduler et à chanter. La première partie, *prima excerptio*, est une série bien combinée de prières, d'hymnes, de répons, dont un bon nombre sont encore en usage. Certains morceaux sont empruntés aux livres d'office de Chartres, d'autres au parisien (35 folios).

La *secunda excerptio* (201 folios) reproduit des passages de l'Écriture Sainte se rapportant au péché, à la Pénitence, à la miséricorde divine, toujours avec les rappels en marge : « Time, spera, canta, geme ». Car les mots de la consigne spirituelle sont repris périodiquement, comme ils l'étaient déjà dans la première partie.

La *tertia excerptio* reproduit une bonne partie des 40 homélies de saint Grégoire.

C'est bien la première partie qui est la plus intéressante.

† Joseph Dargent.

COLBERT (Michel), 53e abbé général de l'ordre de Prémontré (1633-1702). — Michel Colbert, qui était parent du ministre de Louis XIV, entra de bonne heure chez les Prémontrés. Il était docteur de Sorbonne. C'est grâce à l'intervention de Louis XIV auprès du pape Clément IX qu'il fut élu abbé général (1670). Il dirigea l'ordre pendant 32 ans, jusqu'à sa mort en 1702. Homme instruit et protecteur des études, mais qui, par sa prodigalité somptueuse, ébranla la discipline dans l'ordre.

Signalons parmi ses écrits : 1. *Lettres d'un abbé à ses religieux*. 2 volumes in-12, Paris, 1699 et 1701. Le premier volume comprend trois lettres : la première parle de la nécessité de bien vivre et de bien faire son salut (353 pp.); la seconde expose le culte qu'il faut rendre à Dieu (133 pp.); la troisième examine les dispositions requises pour bien mourir (96 pp.). Le second volume, intitulé *Sur l'esprit des vœux*, renferme sept lettres, dans lesquelles il traite successivement de l'esprit des vœux, de la pauvreté, de la chasteté, de l'obéissance, de la nécessité de la pénitence, de l'esprit dans lequel les religieux bénéficiers doivent s'acquitter de leurs fonctions et enfin de l'*Angelus Domini* (427 pp. en tout). Cet ouvrage très rare se trouve à la bibliothèque de l'abbaye de Mondaye.

2. *Mandement pour l'observance du vœu de pauvreté*, Verdun, 1739. Ce mandement, composé par Colbert en 1702, a été édité, en latin et en français, sur l'ordre du chapitre général tenu à Prémontré en 1738.

J.-B. l'Ecuy, art. *Colbert (Michel)*, dans le supplément au *Dict. hist.* de Feller. — Ch. Hugo, *Sacri et canonici ordinis praemonstratensis annales*, t. I, Nancy, 1734, col. 54-55. — G. Lienhart, *Spiritus literarius norbertinus*, Augsbourg, 1771, pp. 187-193. — Ch. Taiée, *Prémontré. Étude sur l'abbaye de ce nom, sur l'ordre qui y a pris naissance, ses progrès, ses épreuves, sa décadence*, 2e partie, Paris, 1873, pp. 131-179 et 241-248. — L. Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'ordre de Prémontré*, vol. I, Bruxelles, 1899, pp. 129-131 et vol. IV, Bruxelles, 1911, pp. 30-31. — F. Petit, *L'ordre de Prémontré*, dans coll. « Les ordres religieux », Paris, 1927³, pp. 108-109.

Jean Van Lee.

COLÈRE. — I. *Description de la colère.* — II. *La bonne et la mauvaise colère.* — III. *La vertu de mansuétude.* — IV. *La colère et sa thérapeutique chez les auteurs spirituels.*

I. — DESCRIPTION DE LA COLÈRE

Le péché de colère est un manque de maîtrise de soi; c'est un acte contraire à la vertu de tempérance. Sans doute cette dernière vertu a un objectif plus vaste que celui de modérer les mauvaises humeurs : elle réprime les ardeurs du concupiscible; par conséquent son allure, de façon générale, est surtout de mater, de réfréner. Or, bien que la colère soit une poussée de l'appétit irascible, appétit que la vertu de force doit le plus souvent exciter et galvaniser pour l'action difficile et la lutte pour la vie, il arrive que la colère, qui, à sa manière, est une excitation, a plus besoin d'être tempérée que d'être excitée. Quand on exhorte quelqu'un, qui se met facilement en colère, à faire preuve d'un peu de vertu, ne l'invite-t-on pas tout d'abord à se calmer? Or, calmer, se calmer est la manière propre de la tempérance. Voilà pourquoi la mansuétude ou vertu qui refoule les colères intempestives est déclarée par saint Thomas, se rapporter à la vertu de tempérance : tout en visant un autre objet que celui de la tempérance, elle imite sa manière (Saint Thomas, *Summ. Theolog.*, 2a 2ae, q. 157, art. 3).

La colère est un fait courant dans l'existence journalière : elle va de l'accès de mauvaise humeur passagère à l'emportement courroucé, en passant par la gamme des invectives, des menaces, des violences, des rancœurs et des vengeances. Qui donc en est exempt, s'il n'est pas un solitaire, mais vit en société d'amis, d'indifférents, d'ennemis, de gens malencontreux ou contredisants? Les événements, avec les échecs qu'ils nous infligent, les conversations avec leurs critiques, leurs allusions blessantes ou leurs reproches acerbes, provoquent nos irritations. Chose curieuse : au point de vue moral, nos appréciations sur nos colères ou les colères des autres sont souvent hésitantes. Mis à part les emportements de colère qui manifestent la déraison des pensées, des paroles et des actes et dont tout le monde condamne l'extravagance, il y a de « petites colères » qui ne vont guère plus loin que l'excès dans la dureté des propos et dont nous ne savons s'il faut les blâmer ou les amnistier. Des gens qui sont vertueux, pieux, dévots vous disent : « Je suis continuellement agacé, impatient, je me mets en colère toute la journée, je suis très souvent de mauvaise humeur. » Il en est d'autres qui se vantent de leurs colères comme de faits vertueux : par exemple, ils ont dû contredire, chez autrui, des paroles malséantes ou malveillantes et ils ajoutent : « J'ai blâmé, j'ai riposté, je me suis fâché. Je me suis mis en colère. » Est-il donc permis de se fâcher? y a-t-il de vertueuses colères? Ou bien, toute colère est-elle une faute et quelle faute? Il faut résoudre ces questions, d'ailleurs assez compliquées, après avoir donné, au préalable, une description de la colère et des différentes façons de se mettre en colère, ce qui amorcera déjà les réponses à donner au sujet de l'appréciation morale que l'on doit porter sur la colère et ses diverses formes.

1. Le phénomène de la colère. — La colère est un phénomène humain fort bizarre. Il surgit soudainement, dans une vie calme, par une sorte de révolution à la fois physiologique et psychologique. La colère est physiologiquement voyante et se montre tout de suite. Dans les autres passions, l'émoi physiologique est plus interne qu'externe : il y a des convoitises ardentes que le visage ne dénonce pas et qui n'affectent pas tout le corps. La colère est, avec la peur, le phénomène passionnel qui émotionne tout le corps, à l'intérieur et à l'extérieur; mais encore faut-il que la peur soit intense; tandis que la

moindre colère, ordinairement, se trahit d'une manière très accusée. Cependant, le mouvement physiologique de la colère est en sens inverse de celui de la peur. Dans l'état de frayeur, le sang abandonne la périphérie du corps pour refluer à l'intérieur : pâleur du visage, inertie musculaire, tremblement des membres, claquement des dents; on ne peut plus parler; le cœur semble s'arrêter, il bat douloureusement et parfois jusqu'à la syncope. Dans la colère, au contraire, le sang proflue à la périphérie : congestion du visage, yeux injectés et sortis des orbites, serrement et grincement des mâchoires; le cœur est rapide et, par cette tachycardie momentanée, agite les membres en gestes saccadés et contondants; les forces nerveuses et musculaires sont décuplées et tendent à frapper, à fracasser; la parole devient sèche et coupante, ponctuée de cris et de vociférations. Rien de laid comme le visage convulsé de la colère; la peur a parfois son esthétique marmoréenne, mais la colère défigure son homme et le rend grimaçant et horrible.

Laissons cet aspect physiologique de la colère qui, d'ailleurs, n'est pas sans influence plus ou moins directe sur l'aspect psychologique, lequel se caractérise par le désordre mental momentané. Certes, les petits accès de mauvaise humeur, qui ne sont guère troublants physiologiquement, ne le sont pas davantage psychologiquement : dans ce cas on parle un peu plus fort que d'habitude; mais enfin, on dit exactement ce que l'on a à dire, quoiqu'on le dise sur un ton péremptoire. La colère ne s'en tient pas habituellement à cette mesure : si la sensibilité se remue et s'exalte, si l'emportement survient dans un trouble physiologique plus profond, la pensée, comme la parole qui l'exprime, tournent de plus en plus à l'incohérence. Il se produit alors, dans le cerveau de l'homme en colère, un monoidéisme étroit : une concentration de l'idéation et du raisonnement sur le motif de l'irritation et sur la vengeance à exercer; tout contrôle ou regard sur des considérations inhibitrices est comme aboli. Tant que dure le paroxysme, l'intelligence est seulement tournée à justifier la colère et ne s'inquiète plus de la vérité objective : elle est toute braquée sur la revendication qui la hante; elle perd sa faculté de raisonner juste et ne joue plus guère qu'à la façon de l'estimative animale (ira, propter suum impetum maxime impedit rationem hominis ne libere judicet veritatem; *ibid.*, 2-2, Qu. 157, art. 4, concl.). Les paroles dites et les actes exécutés dans l'emportement de la colère ont toujours quelque chose d'aberrant, d'excessif, d'irrationnel, d'injuste et de regrettable. (Pour une plus ample description de la colère, voir 1-2, Qu. 46, 47, 48).

2. La cause de la colère. — De ce bref aperçu de l'aspect extérieur et de l'aspect intérieur de la colère, on peut conclure que celle-ci se présente avec divers degrés. Il importera de les distinguer; car l'appréciation morale de la colère n'est pas la même selon ces divers degrés. Auparavant, marquons sa cause instigatrice.

On ne se met pas en colère pour rien. Parfois, cependant, on le dit. Mais cela signifie que l'on s'est mis en colère pour peu de chose, ce peu de chose ne motivant pas un accès si grand d'irritation. Ordinairement, on se met en colère pour une raison légitime, ou qui, du moins, apparaît telle à celui qui se fâche. Quelqu'un nous adresse une parole piquante ou des propos injurieux; quelqu'un commet devant nous une sottise, une bévue, une désobéissance à notre égard, un délit qui nous offense : nous sommes blessés, nous voyons, dans le fait réprouvé, une atteinte à nos droits, à ce que nous estimons nos droits : nous voilà tristes et proches de la colère (illa tristitia ex qua oritur ira est passio tristitiae, quae consequitur ex injuria illata, *ibid.* Qu. 158, art. 6, ad 1).

Ce mécontentement provoque en nous, par réaction de défense, la volonté d'arrêter aussitôt ce mal, cette atteinte à nos droits, cette offense à notre personnalité; la volonté de réprouver hautement, et au besoin de punir et de châtier, celui qui nous apparaît comme un injuste agresseur. La colère a pour cause un mécontentement qui provoque un appétit de vindicte (ira est appetitus vindictae, *ibid.* Qu. 158, art. 1, concl.). Cet appétit de vindicte, qui peut surgir spontanément dans la pure sensibilité, comme chez l'animal, est, le plus souvent, chez l'homme, une volonté qui se raisonne et s'excite à des motifs qui viennent non pas de la sensibilité instinctive, mais de l'intelligence qui perçoit et juge qu'il y a atteinte à la vérité, au droit, à la bienséance, etc. La colère a donc pour cause un mécontentement éprouvé en face de ce qui paraît inadmissible et qui réagit en volonté de défense, de réprobation et, s'il y a lieu, de châtiment.

Mais, ce mécontentement, devenu appétit de vindicte, peut être légitime ou illégitime, justifié ou injustifiable (potest vindicta et bene et male appeti, *ibid.*). Cette distinction d'ordre moral, introduite au commencement même du phénomène-colère, est d'une extrême importance — nous le verrons — pour qualifier la colère du point de vue de la conscience vertueuse.

Il y a, disions-nous, des mécontentements légitimes et justifiés. En effet, bien des choses nous résistent, et surtout bien des gens nous mécontentent : ils contrecarrent nos desseins, nous gênent dans nos visées, empiètent sur ce qui nous appartient, résistent à ce que nous voulons, désobéissent à nos ordres, nous sont désagréables par leurs propos, leurs idées ou leurs manières de faire, nous chargent de griefs dont nous ne sommes pas coupables, nous accusent de faits que nous n'avons pas commis, nous prêtent des intentions que nous n'avons pas, contredisent ce que nous tenons pour vrai, pour bon, pour convenable, usent à notre égard, par devant ou par derrière, de procédés inadmissibles. Tout cela est matière à légitime mécontentement. Les plus vertueux ont à subir de ces mécontentements que leur infligent des gens fâcheux et même mauvais. En revanche, il y a des mécontentements injustifiés et qui sont sans fondement de vérité et de réalité objectives, parce que les torts sont inexistants; ou, s'il y en a l'ombre, ces torts sont grossis démesurément; parfois, ils sont inventés de toutes pièces.

Que le mécontentement, source de la colère, soit justifié ou injustifié, il se tourne normalement contre la personne qui a tort ou est censée avoir tort et qui persiste dans ce tort. Humainement parlant, on ne peut se fâcher que contre l'auteur responsable du grief dont on se plaint, contre une

personne opposante, rivale, contrariante. On ne se fâche guère contre soi-même quoiqu'on dise parfois : « Je m'en suis voulu, je me suis fâché contre moi-même, de mon étourderie, de ma malchance, etc. ». Mais, c'est là une colère qui ne va pas loin et se termine vite sans dégâts. On ne se fâche guère non plus contre des événements malheureux : on les déplore, on en est triste; et s'il y a colère, c'est envers ceux que l'on suppute cause de ces événements. Il y a parfois des gens qui s'irritent contre Dieu, parce qu'il ne satisfait pas leurs désirs humains et n'assure pas leurs réussites temporelles. Il est malséant de s'emporter contre des animaux domestiques, quand ils n'obéissent pas à la discipline qu'on leur a inculquée, ou parce qu'ils commettent des déprédations inattendues. Il est encore plus malséant de se fâcher contre des objets inanimés; pourtant, il y a des brutaux qui s'en prennent à coups de pied contre une porte ou un meuble qui ne veut pas s'ouvrir. Normalement — répétons-le — c'est contre quelqu'un qui s'oppose et résiste qu'on se fâche.

3. Les phases de la colère. — C'est donc le mécontentement, fondé ou non, qui est la cause de la colère. Ce mécontentement peut se suffire à lui-même : on peut en rester là, parce qu'il n'y a pas possibilité d'en atteindre la cause ou parce qu'on renonce à la poursuivre. Mais d'ordinaire, — surtout lorsque la personne provocatrice est là, insistant sur son grief ou son tort, — la sensibilité se met de la partie, s'excite, se gonfle et envahit la conscience. Ce frémissement de sensibilité est normal chez l'homme, dont les sentiments et les vouloirs, s'ils sont intenses, se répercutent dans la sensibilité par voie physiologique et psychologique. Si l'on est profondément mécontent, aussitôt, le visage s'allume, la voix s'enfle, les gestes deviennent quelque peu crispés et tendus. Et cette sensibilité rapidement envahissante, cette nervosité qui se concentre prête à exploser est le grand danger de la colère. Ce sera vertu et maîtrise de soi que de la contenir. Même contenue et maîtrisée, elle est, chez l'homme, l'accompagnement obligé d'un grand mécontentement. D'ailleurs, parce qu'elle n'est en soi, ni responsable, ni fautive, elle peut servir heureusement l'expression — souvent obligée — du mécontentement, comme nous le verrons.

Mais ordinairement, l'homme, qui n'a pas encore la vertu de dominer sa sensibilité, la laisse épandre son flot. Alors, se produit la dernière phase de la colère, la plus malheureuse et, en tout état de cause, la plus sujette à caution. Le mécontentement existe, la sensibilité bouillonne; jusqu'ici, rien que de très naturel et de normal; mais voici que ce bouillonnement déborde et emporte tout : le physiologique a rompu ses digues et il submerge le psychique. Devant l'injure flagrante ou le mauvais procédé, la crispation nerveuse se déclare, le « sang ne fait qu'un tour », il fuse dans tout l'être; la sensibilité animale est galvanisée et prend le dessus; elle prend une allure aggressive et combattive, et parfois tend les gestes qui s'apprêtent aux voies de fait si déjà elle ne s'y livre. En même temps, la voix prend un ton forcené et articule, sans suite, le reproche, le mépris, la condamnation, la haine, le désir de vengeance et d'extermination. Les pires desseins sortent du cerveau et sont étalés, en désordre, vengeurs, implacables. On voit rouge; on est comme fou : à travers une incohérence lamentable, on parle, on agit, dans la pure déraison. Il y a des paroxysmes de colère tellement extravagants que le seul moyen de les apaiser est, pour celui qui en est l'objet, de fuir, ou encore de subir, en s'abstenant de toute revendication; car, alors, la riposte déchaînerait la bataille. Il y a des colères qui sont surtout des fracas de gestes, voire de coups, ou encore de brisements d'objets; il en est qui sont moins violentes musculairement, mais qui sont un volcan de paroles comminatoires, avec des reproches démesurés, méprisants et injurieux, avec des menaces d'assassinat ou de suicide. On voit des colères moins fracassantes, plus sourdes et qui couvent de froides vengeances. La colère théâtrale s'apaise assez vite; la colère muette et concentrée est à plus longue portée. Quoi qu'il en soit de ces variétés, l'explosion de la colère est un spectacle lamentable : l'animalité y sort tous ses dessous; l'esprit s'en est allé; la raison ne raisonne plus que pour déraisonner. Il n'y a rien de plus humiliant, de plus affligeant, de plus terrible parfois.

II. — LA BONNE ET LA MAUVAISE COLÈRE

Il y a donc trois phases principales à distinguer dans un mouvement de colère : la phase du mécontentement, celle de la sensibilité remuée, celle de l'explosion. Au point de vue moral, qui nous occupera désormais, ces trois moments n'ont pas la même signification. La colère a quelquefois du bon : il y a de vertueuses colères. Mais la colère désordonnée dans son motif et surtout dans son mode est un péché. Voilà ce qu'il faut expliquer. Et c'est assez délicat. Il faut y apporter des nuances.

1. La colère légitime. — On peut être légitimement mécontent de quelqu'un, voire même irrité, à condition qu'il y ait juste motif et que l'on reste jusqu'au bout maître de sa sensibilité. Les causes légitimes du mécontentement se ramènent, nous le savons àun acte d'injustice (paroles ou faits), commis à notre préjudice, ou même à un acte mauvais (paroles ou faits) que nous avons le devoir de blâmer, de réprouver et, s'il le faut, de punir. Cette volonté de reproche, de répression d'un mal, dont le mécontentement a ému notre sensibilité, peut et doit souvent se traduire par de vertes admonitions et sur un ton qui ne permet pas de réplique et que ponctue un geste énergique. Ces paroles et ces gestes doivent, pour obtenir leur résultat satisfaisant, revêtir l'appareil extérieur de la colère, à condition que l'on en demeure maître et que l'on se garde de tout excès désordonné. La bonne colère est à base de mécontentement légitime; elle est une volonté raisonnée de réprimer, mais qui, pour être péremptoire et efficace, utilise, en la maîtrisant, le mordant de la sensibilité, afin d'appuyer l'effet d'une juste réprimande ou d'une juste punition.

Cette définition idéale de la vertueuse colère ne va pas sans difficultés ni objections. La sensibilité et surtout la sensibilité d'irritation n'attendent pas toujours, pour surgir en nous, l'appel prudent de la raison. Elles viennent, le plus souvent, toutes seules, par le jeu des sensations, des images et des instincts de conservation et de défense. Elles sont

« antérieures » au raisonnement : l'émotion irascible nous saisit devant la parole blessante ou injurieuse; du moins, elle vient en même temps que la constatation raisonnée de l'injure qui nous est faite. C'est ici, dans la psychologie morale de la colère, le point délicat. Ou bien, la sensiblité antérieure ou parallèle à la volonté réfléchie s'excite et s'enflamme pour son propre compte et fait irruption sans inhibition ni modération : alors, elle va à ses excès, à l'explosion et au paroxysme de la colère; et la faute morale est de n'avoir pas imposé un frein à cette irruption et d'avoir consenti à abonder dans son sens. Ou bien, la sensibilité antérieure ou parallèle est freinée; la mesure exacte lui est imposée par la volonté vertueuse; alors, elle est à point pour être utilisée à bon escient, c'est-à-dire pour corser les réprimandes et imposer les justes sévérités. D'antérieur ou de parallèle, l'émoi irascible est devenu « consécutif » : il est sous la commande du mécontentement légitime, et celui-ci l'utilise pour parler fort et frapper juste. Voilà la bonne colère, celle qui est volonté raisonnée et sensibilité bien utilisée (*ibid.*, art. 1, ad 2). « Il faut avoir grand soin, dit saint Grégoire, que la colère, dont la vertu se sert comme d'un instrument, n'usurpe pas le pouvoir, qu'elle ne marche pas devant comme si elle était la maîtresse, mais que toujours elle suive la raison, comme une servante prête à rendre service » (5 *Moral*, cap. 45). Si la colère utilise aussi adroitement l'émoi irascible, la colère, non seulement n'est pas répréhensible, mais elle devient acte de vertu; accomplie pour des motifs de foi et inspirée par la charité surnaturelle, elle est une colère méritoire, une sainte colère.

Parfois, la sensibilité, à la suite d'un mécontentement légitime, ne s'irrite pas spontanément. Le mécontentement existe; on désapprouve la parole blessante, l'acte répréhensible : l'admonition a sa raison d'être et s'articule sans hausser le ton. Le tempérament peu émotif, ou encore et surtout une très vertueuse maîtrise de soi, a raréfié les mouvements spontanés de sensibilité. On ne se sent pas poussé à la colère, cependant, on s'aperçoit qu'une admonition froide et grave manquerait son effet, et alors on se décide à parler plus fort, sur un ton plus vibrant qui avertisse les délinquants de ne plus récidiver. C'est de la colère commandée, mais elle l'est opportunément par la volonté d'admonester vigoureusement et définitivement. Le Christ, en chassant les vendeurs du Temple, a usé de cette colère commandée : ses paroles étaient dures, mais elles n'étaient que justes; il a brandi le fouet; mais il le fallait, car ces mercantis restaient sourds aux paroles persuasives et ne voulaient pas céder la place. Chez le Christ, la sensibilité, quoique très vive, ne prend jamais le pas; elle a toujours la juste mesure; elle est continuellement gouvernée et incapable d'excès. Chez nous, il peut y avoir de ces colères opportunément commandées; mais, le plus souvent, la sensibilité irascible surgit spontanément en même temps que le mécontentement. Ce qu'il faut, pour la vertueuse colère, c'est qu'elle reste modérée, n'aveugle pas la raison, mais la serve pour les répliques et les admonitions opportunes, sans jamais qu'il lui soit permis de mettre l'esprit en désordre et de le pousser aux injustices des paroles et des actes.

Une objection demeure contre l'utilisation de l'émoi irascible au service du mécontentement légitime. Pourquoi celui-ci ne devrait-il pas s'affranchir totalement de cette sensibilité et rester une pure volonté de réprimer le mal, de redresser les torts au nom de la justice et d'appliquer les sanctions nécessaires? Ainsi objectaient les Stoïciens contre les Péripatéticiens. Ils disaient : la vertu est maîtrise de soi; or, la colère met un homme « hors de lui », incapable par conséquent de se maîtriser : l'émoi organique fait tort à la vertu, puisqu'il trouble le jugement. Saint Thomas répond ceci à l'objection stoïcienne : la passion de colère, lorsqu'elle est « antérieure », c'est-à-dire lorsqu'elle prévient la raison et se lance dans sa frénésie en troublant et en emportant la raison, est, en effet, incompatible avec la vertu. Mais, il y a la passion de colère « consécutive », c'est-à-dire dominée et modérée par la raison et que celle-ci peut utiliser à ses fins. Cet émoi de colère, d'ailleurs, ne peut pas être supprimé à volonté : il vient tout seul par rejaillissement du mécontentement que constate l'esprit et dont s'affecte la volonté. Et lorsqu'on l'utilise en le modérant, il n'y a là rien que de très naturel et de très normal. A fortiori, lorsque cet émoi est commandé par la raison elle-même pour rendre plus péremptoire l'expression du mécontentement, il ne peut être que vertueux de l'utiliser. Il est raisonnable et recommandable, par exemple, que des parents fassent entendre une voix menaçante pour arrêter l'indocilité d'un enfant. Il est raisonnable et recommandable qu'un supérieur ne se contente pas de prononcer d'une voix blanche ses admonitions en les enveloppant de paroles amères, mais qu'il sache, quand certaines résistances s'accusent, marteler ses mots, tendre son geste et durcir son visage, toute mesure étant cependant gardée (2-2, Qu. 158, art. 1, ad 1; *De Malo*, Qu. 12, art. 1).

3. **La colère sans motif valable.** — La bonne colère est donc un raisonnable usage de la sensibilité et d'un mécontentement légitime, en vue d'actes équitables de réprobation, de sévérité et de punition, cette sensibilité demeurant modérée et gouvernée. Toute sa justification est dans cette économie : elle veut réprimer un coupable, le corriger de ses vices et ainsi sauvegarder l'ordre de la justice (propter vitiorum correctionem et bonum justitiae conservandum, 2.2, Qu. 158, art. 1, ad 3). Dès lors, la colère n'est plus bonne, mais mauvaise, de deux chefs : lorsque le mécontentement s'affirme sans motif valable; et lorsqu'à la suite d'un mécontentement légitime ou illégitime la colère s'enflamme à l'excès, jusqu'à l'incohérence des propos et des actes.

La colère est sans motif valable, lorsqu'elle se monte contre un innocent qui n'a pas tort, ou lorsqu'elle grossit démesurément un tort insignifiant, lorsqu'elle n'a pas pour mobile la rectitude de la justice ou l'amendement du coupable, mais se déploie au service de l'envie, de la jalousie, d'une vengeance imméritée ou disproportionnée à l'offense ou au délit (*ibid.*, Qu. 158, art. 2, concl.). Cependant, il faut l'avouer, beaucoup de colères sans motif valable ne sont pas réfléchies. Il y a des gens irritables à l'excès, acariâtres, de mauvaise humeur habituelle qui partent en colère pour des riens. D'où vient pareille attitude de caractère? Parfois du tem-

pérement natif. Il en est qui naissent avec un trop plein de nervosité et d'irrigation sanguine. Sans tempérament nerveux ou irritable, on peut devenir, momentanément ou de façon chronique, très susceptible. Cause physique : les cardiaques, les dyspeptiques, etc. Cause psychique : dépression de tristesse, de pessimisme, état de vie attaché à des motifs continus de souffrance ou d'irritation de la sensibilité. Ici, je parle seulement de cas normaux. D'autres états affectifs habituels viennent souvent accentuer la susceptibilité irascible : orgueil, égoïsme, rancune, jalousie, déceptions accumulées, etc. Quoi qu'il en soit de ces causes complexes, ces individus, en perpétuelle défense d'eux-mêmes, font des colères pour les motifs les plus futiles et les plus inattendus. Leur commerce est pénible. Quoi qu'on fasse, on est sûr que la scène viendra et qu'un rien — une parole anodine — la fera éclater.

Il est certain que la colère sans motif valable est inacceptable moralement. C'est un manque de maîtrise de soi, auquel s'ajoutent ordinairement des fautes contre la justice et la charité. Il peut y avoir là matière à péché grave, si la colère prend prétexte d'un tort inventé de toutes pièces et si, par ses invectives et ses actes, elle cause un préjudice à celui qui la cultive et surtout à celui contre qui elle se déchaîne. La colère à tout bout de champ, issue du tempérament ou de la dépression passagère, est difficile à apprécier dans son degré de faute; et, à ce titre, elle ne peut être qualifiée que d'après le degré de la responsabilité individuelle.

3. La colère immodérée et extravagante. — Jusqu'ici nous avons jugé moralement la bonne colère ou mécontentement pour une juste raison et qui s'exprime en irritation de sensibilité, soit spontanément, soit par volonté suggestive, mais qui, dans les reproches et les attitudes, ne dépasse pas la mesure et ne permet ou n'emploie l'appareil de la colère que pour sévir raisonnablement, avec énergie quand il le faut, mais toujours équitablement. Nous avons aussi jugé, comme étant une faute, la colère sans motif valable, soit que les intentions et les prétextes soient franchement mauvais, soit qu'il s'agisse de susceptibilité passionnée qui s'irrite à propos de choses qui n'en valent pas la peine. Mais voici une forme de colère qui, hélas! peut s'ajouter à la bonne colère justifiée et à la mauvaise colère injustifiée. C'est la colère explosive, folle, dans laquelle on en arrive à perdre toute raison à propos de ce que l'on dit et de ce que l'on fait. Sans doute, il y a une graduation dans cette fusée de colère jusqu'au paroxysme. Mais, arrivé là, on voit rouge, on perd le sens du réel; tout est grossi des griefs réels ou imaginaires; c'est un torrent d'imprécations insensées quand ce n'est pas un fracas d'actes aussi insensés. On voit des personnes en colère dire à ceux qu'elles aiment le plus : « Je vous hais. » « Je ne veux plus vous voir. » L'exaspération de la colère peut aller plus loin que les paroles et passer aux voies de fait, aux coups, aux attentats ou aux menaces du même ordre (*ibid.*, art. 2).

Une telle exaltation qui met l'homme en colère « hors de lui », à quelque degré qu'elle parvienne, est injustifiable moralement. On s'est mis dans la déraison et dans une déraison où l'on est capable de tout, ou du moins d'exagérations mensongères et vindicatives. Ne croyons pas que le mécontentement irrité pour une juste cause et que nous avons qualifié de « bonne colère » puisse se permettre de s'adjoindre cette colère déballée : celle-ci supprime la valeur morale de la « bonne colère » par cette adjonction de colère sans frein où l'on a perdu la maîtrise de soi. Ce paroxysme ajoute sa propre malice à la malice foncière de la colère injuste, de la colère sans rime ni raison : elle les aggrave de toute façon. Il faut donc être attentif à ne pas gâter l'expression d'un vertueux mécontentement par ces manifestations de colère débridée. Car la transition est vite franchie. La sensibilité irascible est une force qu'il faut bien avoir en mains pour qu'elle ne s'échappe point en irruptions intempestives. Le supérieur, qui doit, à certains moments, réprimer avec énergie et sévérité, abandonne son rôle d'apparaître toujours une souveraine raison devant ses subordonnés, quand on le voit se mettre en fureur à propos de toute admonition (Si ordo rationis praetermittatur, non erit ira sine peccato, etiam si aliquis appetat justam vindictam, *ibid.* Qu. 158, art. 2, concl.).

La colère sans cause légitime et la colère folle, même avec cause légitime, sont donc des fautes. Elles le sont par leur motif injustifié, par leur intempérance intrinsèque et elles s'aggravent de leurs conséquences d'injustice et parfois de scandale. Si, par son objet, la colère a de quoi devenir péché mortel, lorsqu'elle offense gravement la tempérance, la justice et la charité, il reste vrai qu'en fait, elle est souvent péché véniel par insuffisance de volontaire. L'homme qui se croit offensé, avec ou sans raison, est souvent jeté dans sa colère, sans être assez averti de ses raisons ou de son manque de raisons et sans avoir pris d'avance une conscience suffisante de l'extravagance prochaine de ses propos et de ses gestes. Car, chose bizarre, celui qui se met en colère, croit toujours avoir raison. Il y a d'ailleurs des degrés à l'infini dans cette atténuation du péché de colère, lorsqu'il n'est que véniel. Il faut ici faire état du tempérament, des dispositions subjectives, des circonstances objectives, de l'absence de conséquences fâcheuses, de l'intensité de la mauvaise humeur ou de l'emportement (*ibid.*, art. 3, concl.).

Saint Thomas dit que, toutes choses égales d'ailleurs, la mauvaise colère est moins grave que la sensualité. Celle-ci est une convoitise de plaisirs animaux, tandis que la colère se donne l'intention de rétablir l'ordre; elle arbore des raisons, elle pose à la justice vengeresse, tout au moins dans l'illusion de celui qui s'y livre. Pour être un sensuel, il n'est pas besoin d'en appeler au droit, à la vérité, à l'ordre; il suffit, sans esprit et sans invoquer de raisons, de se comporter en parfait animal. La colère, dit encore saint Thomas, est moins grave que la haine et que l'envie. Le haineux veut du mal, tout le mal possible, à celui qu'il déteste et qu'il voudrait exterminer. L'envieux est triste du bien qui arrive à celui qu'il jalouse et il lui souhaite de perdre les avantages qu'il détient. L'homme en colère n'a pas cette volonté du mal, ce parti-pris malveillant, qui sont le fait du haineux et de l'envieux. Certes, il veut infliger à quelqu'un une répression, qui ne lui sera pas agréable, mais plus pour son amendement que pour son mal, et cela parce qu'il croit être l'instrument de la justice et du droit (justum vindicativum). Ce qui est tout de même une attitude plus

relevée que celle du haineux ou de l'envieux. La haine et l'envie excluent l'amour; la colère, pas nécessairement, ni, en tout cas, longtemps. C'est souvent l'amour qui est l'occasion de la colère qui, une fois qu'elle a fulguré sa vindicte occasionnelle, s'apaise aussi vite; après quoi, l'amour se retrouve, parfois plus fort que jamais (*ibid.*, art. 4, concl.; *De Malo*, Qu. 12, art. 4).

III. — LA VERTU DE MANSUÉTUDE

La vertu de mansuétude est contraire au vice de la colère. Malheureusement, ce mot de « mansuétude », en français, n'a pas la signification adéquate de la vertu de mansuétude au sens de saint Thomas. En français, la mansuétude évoque un caractère doucereux, à la bonté un peu molle, amnistiant toute faute et rebelle à toute sévérité. La vertu de mansuétude, au sens plein et moral du mot, est la vertu de la bonne colère qui sait s'affirmer avec force quand il le faut, mais qui est ennemie de la répression exagérée et injuste; en toute hypothèse, elle réprouve la colère sans motif, la colère paroxystique, en un mot la colère déraisonnable et injuste (mansuetudo secundum rationem rectam moderatur iras. 2-2, Qu. 157, art. 2, concl.).

1. La mansuétude ne tolère pas l'emportement, la rancune ni la vengeance. — De la colère intempestive, nous avons signalé surtout cette double façon, pour elle, d'être désordonnée (l'absence de motif valable et l'emportement). Cependant, il y a deux autres excès possibles à nos mécontentements irrités et qui en sont quelquefois les séquelles : la durée persistante du ressentiment et l'acharnement à la vengeance. L'excès d'emportement, qui, à lui seul, est fautif, parce qu'il nous met en état de déraison, ne comporte pas nécessairement les deux autres excès; ceux-ci ne font pas corps avec lui et peuvent exister sans lui. Il y a des gens qui s'emportent follement, vocifèrent, trépignent et veulent tout casser; et cela passe aussitôt : pas de rancune persistante, pas de rumination de vengeance. Au contraire, il y a des gens qui ne s'emballent pas, n'ont que des colères sourdes, sans fracas ni éclat, et qui conservent pour longtemps, quelquefois pour toujours, leur rancune. Il en est d'autres enfin qui ont des colères explosives ou des colères sourdes, qui persistent longtemps ou non dans leur rancune, mais qui, surtout, ont un appétit féroce de se venger sinon tout de suite, du moins quand l'occasion se présentera. Il y a des rancuniers qui ne sont pas vindicatifs : ils ne cherchent pas à se venger : ils ont été froissés, blessés; le ressentiment s'est enfoncé dans leur cœur et ne peut plus en sortir. Il y a des vindicatifs qui sont portés à se venger immédiatement et se répandent en sévices de paroles dénigrantes ou d'actions injustes, mais qui, leur vengeance perpétrée, reviennent facilement à de bons sentiments. Parfois, rancune et vindicte vont ensemble : on tient sa rancune et on continue la série des petites ou des grandes vengeances (Qu. 158, art. 5, concl., et ad 1).

La vertu de mansuétude existe chez quelqu'un, non pas seulement lorsqu'il ne se laisse pas aller à l'emportement à chaque fois qu'il est mécontent avec ou sans cause, mais aussi et surtout quand il ne persiste pas dans ses mécontentements et quand il n'est pas rancunier ni vindicatif. La mansuétude, bien qu'elle tempère toute irritation excessive, est particulièrement opposée à la rancune et à la vengeance, parce qu'elles sont désordre moral plus foncier que l'accès violent, le plus souvent passager, de la sensibilité exaspérée, et parce qu'elles sont la source de fautes contre la justice et la charité. La mansuétude est vertu, c'est-à-dire, entraînement habituel de l'âme, qu'elle suppose devenue pacifique, bienveillante et désaccoutumée de fautes réfléchies et volontaires, comme le sont d'ordinaire, plus que l'emballement, la rancune et la vengeance.

2. Il faut se former à la mansuétude. — On se demandera : la mansuétude n'est-elle pas douceur naturelle du tempérament plutôt que vertu engendrée par entraînement de la volonté à la maîtrise de soi? Certes, il y a des tempéraments doux par nature, n'aimant pas la querelle ni la violence et qui se fâchent difficilement, et en tout cas, très rarement. Il est vrai que les individus de ce tempérament, lorsqu'ils sont amenés à « sortir de leurs gonds », deviennent, comme on dit, des « moutons enragés ». Mais, dans ce cas même, leur fureur s'apaise vite; d'ordinaire, — bien qu'il y ait des exceptions à cette règle, — ils n'ont pas de rancune et ne savent pas ce que c'est que la vengeance. Il y a, d'autre part, des tempéraments irritables qui s'enflamment continuellement et répandent autour d'eux une très mauvaise humeur, sans pourtant être rancuniers ni vindicatifs : ils font plus de tapage que de mal. En somme, la question de tempérament, ici, se restreint habituellement à celle de la facilité ou non de l'irritabilité : c'est surtout une question de nerfs. Il est vrai que l'éducation de la mansuétude doit aussi parer à deux excès sous le rapport de la nervosité : celui de l'apathie et de la bonasserie qui ne réagiraient jamais devant les justes causes de mécontentement; celui de l'emballement à tout propos et hors de propos.

La vertu de mansuétude est affaire de volonté et de volonté morale, quand il s'agit de réduire et de vaincre la rancune persistante et la vengeance injuste. Ici, il n'est plus question de nerfs. Tout tempérament, irascible ou non, doit abdiquer devant les exigences de la justice et de la charité. Même le mécontentement légitime, qu'il y ait eu emportement ou non, doit abdiquer devant les exigences de la justice et de la charité : personne n'a le droit de persister dans une inimitié dont le motif cesse, ou dont le motif n'est pas proportionné à une rancune définitive. Faire la tête durant des jours, des semaines et des mois, à quelqu'un qui a eu une parole maladroite ou a manqué quelque peu d'égard, est inadmissible. A plus forte raison, la mansuétude interdit-elle les basses vengeances, qu'elles soient abruptes ou qu'elles se ruminent en secret pour saisir toutes les occasions de leurs mauvais coups. Une conscience morale, simplement honnête, a fortiori guidée par l'esprit de foi, par la charité pour Dieu et par conséquent par la charité fraternelle, ne saurait tolérer en elle de tels sentiments et de tels actes. Si l'excitabilité nerveuse résiste davantage à l'éducation vertueuse de soi-même, la rancune et la vengeance n'y doivent pas résister. La vérité des choses, le sens de la justice, la charité, un peu d'humilité doivent venir à bout de dompter et

d'expulser ces mauvais sentiments. On pardonne volontiers à quelqu'un qui s'emballe trop vite et qui, dans cet état, tient des propos désagréables, si, aussitôt, on le voit s'apaiser et demander lui-même pardon; mais, on blâme à fond le rancuneux et surtout le vindicatif. On excuse le tempérament fâcheux, mais on stigmatise celui qui garde son ressentiment ou son esprit de représailles. Il faut faire place nette, dans sa conscience, de ces excès vicieux, pour cultiver la vertu de mansuétude. A acquérir celle-ci, il faut s'appliquer par assagissement progressif en se tenant en haleine des sentiments de justice, de vérité et de charité qui font obstacle aux volontés de rancune ou de vengeance.

3. La colère péché capital. — Le péché de colère est inscrit dans le septénaire des péchés capitaux, et à juste titre. Le péché capital est un péché dont l'objet est particulièrement attirant et dont l'impulsion est d'une telle virulence qu'il est susceptible de susciter et d'agglutiner à lui d'autres péchés qui servent son intention pécheresse. Il est dit capital, parce qu'il est tête de ligne, chef de file, c'est-à-dire générateur d'autres péchés. Tout ce que nous avons dit précédemment de la mauvaise colère — sans motif valable, explosive et folle, rancunière ou vindicative — nous a déjà montré, autour de ces excès déraisonnables, des atteintes plus ou moins graves à l'équité, à la vérité, à la justice et à la charité, fautes intérieures ou extérieures, dans les sentiments, les paroles ou les actes. Mais il y a des péchés plus immédiatement proches de la colère, que celle-ci suscite comme d'elle-même et qui lui font cortège, ajoutant à sa culpabilité intrinsèque leur culpabilité spécifique et respective. Tout péché capital prolifère ainsi, en séries, d'autres péchés. Les anciens moralistes se sont plu à énumérer, avec un sens très exact de l'expérience des mœurs humaines, ces « fils » ou ces « filles » de chaque péché capital.

La mauvaise colère est péché capital, parce que l'homme est vite porté à s'insurger contre ce qui lui résiste et qu'il le considère tout de suite comme un mal, qu'il lui faut écarter de son chemin (*ibid.* Qu. 158, art. 6; *De Malo*, Qu. 8, art. 1; Qu. 12, art. 5). Son mouvement de colère part de ce qu'il appelle son « indignation ». Et il est indigné, parce qu'il croit qu'on le rabaisse, le vilipende, le tient pour rien, sans s'occuper si le tort qu'on lui impute est fondé et si sa dignité comporte les mérites qu'il s'attribue. A son tour, il riposte en voulant écraser, sous son mépris, celui qui l'irrite; et le voilà dans l'orgueil, se targuant d'être, au-dessus des autres, inattaquable quant à ses droits, à ses qualités, à ses actes. Tels sont les péchés du cœur qui naissent de la mauvaise colère. Viennent les péchés de la parole : parfois le blasphème contre Dieu ou les choses saintes : c'est un fait, l'homme violemment irrité profère souvent des blasphèmes, et il est des gens qui ne blasphèment que lorsqu'ils sont en colère. La parole de l'homme courroucé n'impute pas seulement à Dieu l'injure dont il se croit victime, mais elle charge d'imprécations celui qui est l'auteur de cette injure : on sait le flot de mots grossiers, insultants et diffamants, qui sort de la bouche de la colère, sans parler des clameurs vociférantes, des mots confus et sans suite. Ces injures verbales ont leur gradation, et Notre-Seigneur en a marqué les différentes culpabilités et pénalités en regard de la charité. « Quiconque se met en colère contre son frère mérite d'être puni par le tribunal; et celui qui dit à son frère : Raca, mérite d'être puni par le Conseil; et celui qui dira à son frère : Fou, mérite d'être jeté dans la géhenne du feu « (*Matth.*, 5, 22). Après les péchés de la parole, la mauvaise colère engendre les péchés des actes; en l'espèce les voies de fait : gifle, coup de poing ou de pied, etc., s'apprêtent à se déchaîner et même se déchaînent dans la colère triviale. Telles sont, brièvement indiquées, les « filles » du péché capital de la mauvaise colère. Saint Thomas les explique et en emprunte l'énumération à saint Grégoire (*XXXI Moral.*, cap. XVII) : indignatio, tumor mentis, blasphemia, contumelia, clamor, rixae (*De Malo*, Qu. 12, art. 5, concl.).

4. La mansuétude et la vie spirituelle. — Il importe de souligner l'importance de la vertu de mansuétude dans la vie spirituelle. Celle-ci est, dans l'âme, le règne assuré des vertus théologales et des vertus morales « infuses ». Et la mansuétude est elle-même vertu « infuse ». Quand l'âme est prise par la charité surnaturelle, elle ne peut se laisser aller au péché mortel de colère, pas plus qu'à n'importe quel péché mortel. Elle ne peut non plus stagner dans des habitudes de péchés véniels de colère. Dans le premier cas, elle se ruine; dans le second, elle se stabilise dans la médiocrité. Toutes les vertus et les sentiments qui les fixent dans la conscience sont connexes : la formation vertueuse et spirituelle ne supporte pas que l'on cultive certaines vertus à l'exclusion d'autres, laissées en jachère. Malheureusement, beaucoup de spirituels, très en garde contre les impulsions de la sensualité, ne visent pas à être maîtres de leur irritabilité. La sensibilité a ses plus violentes impétuosités dans l'ordre de l'attraction sensuelle, dans celui du découragement dépressif et dans celui de la colère. La maîtrise vertueuse de soi-même n'est réalisée que par la stabilité des vertus qui gouvernent les irruptions passionnelles que nous venons de dire. Ne faisons pas un sort heureux à la mauvaise colère et refusons-lui un brevet d'innocence, qu'elle ne mérite pas. Elle est à condamner et à extirper de la conscience morale et spirituelle.

Si on la laisse s'acclimater, parce qu'aucun effort n'est fait pour la réduire, ses dégâts sont immenses et quotidiens. Certes, les premiers mouvements de mauvaise colère existeront toujours, chez les hommes les plus vertueux, et leur tempérament natif pourra même en faciliter l'éclosion sans que ce soit de leur faute. Mais, la vertu de mansuétude doit servir à raréfier ces premiers mouvements et, en toute hypothèse, à en arrêter l'expansion. La colère acceptée facilement avec son désordre met immédiatement en péril la pratique de la justice et de la charité. Le plus souvent, les atteintes les plus graves à ces vertus ont pour cause les colères emportées ou les colères qui persistent dans leur rancune et leur méchanceté (*De Malo*, Qu. 12, art. 5).

Au point de vue social — et je restreins l'envergure de ce mot à la vie de relations entre supérieur et subordonné, entre amis, entre époux et épouse dans un foyer, aux membres d'une même communauté

— la vertu de mansuétude est indispensable. Sans elle, pas de cette vertu d'affabilité ou de bonté qui consiste à ne pas se rendre insupportable aux autres en les contristant perpétuellement (Voir dans ce Dictionn. le mot : Bonté). Pas de clémence opportune, chez les chefs, qui réprimandent et punissent sous l'empire de la colère avec une excessive sévérité (Voir dans ce Dictionn. le mot : Clémence). Pas d'entière sécurité dans le commerce amical, quand, à propos de minimes torts, la colère sévit et brise l'élan nécessaire à de communes entreprises. Pas de paix au foyer, si la mauvaise humeur y règne à l'état endémique, sème la discorde et fomente les continuelles et aggressives revendications. Pas de rapports fraternels aisés et joyeux dans une communauté où des caractères pointus et aigres s'accusent sans cesse par des crises de susceptibilité et des irritations soudaines, prennent des airs vexés à propos de la moindre parole et décochent, pour un rien, des traits acérés et des invectives coléreuses. Une telle disposition à la colère est fâcheuse pour l'ambiance et plus encore pour celui qui y cède : fatalement, tout le monde se gare de lui, et le laisse à son isolement, inapte à exercer l'influence à laquelle ses talents et ses qualités pourraient justement prétendre.

La mansuétude est une de ces vertus qui sont l'aboutissement d'un profond équilibre moral, d'un assagissement vertueux complet. En marquant une personnalité, elle la dénonce comme maîtresse d'elle-même, ferme dans la rectitude de son jugement et de sa volonté, guidée par le souci de l'équité, de la vérité et devenue empressée à servir toutes les exigences de la charité pour Dieu et de la charité fraternelle. Il y a donc urgence morale d'acquérir la discipline de cette vertu et de la pratiquer résolument.

Une façon heureuse d'acquérir la mansuétude est de nous montrer patients et doux à l'endroit de ceux qui se fâchent contre nous. S'ils se fâchent pour des motifs légitimes, même s'ils vont à l'excès de l'emportement, n'allons pas commettre la maladresse et la faute de nous fâcher à notre tour : il nous convient seulement de reconnaître nos torts, de nous en excuser et, par là, de tenter d'apaiser la colère. S'ils se fâchent sans que nous ayons vraiment tort, notre situation devient plus délicate. Il arrive que nous ayons, devant nous, des personnes facilement irritables, très revendicantes à l'endroit du moindre grief, qu'elles grossissent par le rappel stéréotypé de griefs antérieurs qui devraient être oubliés. Le mieux est de nous taire, de laisser passer l'orage, parce que tout essai de défense ou de mise au point, non seulement serait inutile, mais amènerait une décharge empirée de colère. La situation est parfois si difficile que les simples paroles d'apaisement, loin d'arrêter la colère, l'enveniment; car il faut bien saisir la psychologie du coléreux : il se croit offensé et il revendique dans un monoïdéisme obstiné, sans penser qu'il puisse avoir tort. Mieux vaut donc attendre l'apaisement physiologique pour parler et raisonner. Et encore, il est des cas où il vaut mieux se taire définitivement; car raisonner après coup pour se justifier suffit, en face de certains tempéraments, pour rallumer la colère. On se contentera d'espérer que, dans la suite, vérité, justice et charité, reprendront, d'elles-mêmes, leurs attraits et leurs droits.

Saint Thomas d'Aquin : *Sum. Theolog.*, 1. 2. Qu. 26, 27, 28; 2. 2. Qu. 158; *De Malo*, Qu. 12. — Dans l'édition de la Somme Théologique (Édit. de la Revue des Jeunes) voir les commentaires par H.-D. Noble, au tome II du *Traité de la Tempérance*, de la Qu. 158, pp. 330-342.

† Henri-Dominique Noble.

IV. — LA COLÈRE ET SA THÉRAPEUTIQUE CHEZ LES AUTEURS SPIRITUELS

Tant d'ascètes chrétiens ont parlé de la lutte contre la colère, dans un but tout pratique, qu'il est difficile de ne point chercher à donner ici non point une vue historique complète, une analyse détaillée de ces traités d'importance diverse, de ces multiples notations sur la colère, dont beaucoup se répètent ou se recouvrent, mais du moins quelques vues suggestives sur la thérapeutique de la colère, prises dans toutes les directions de l'espace et du temps. Beaucoup ont découvert par leur observation et leur expérience personnelle des remèdes à ce vice, des industries et des procédés de combat spirituel qui valent encore pour les chrétiens d'aujourd'hui et dont il est intéressant de les faire bénéficier.

1° LA LÉGITIMITÉ DE LA COLÈRE

Mais il sera utile de distinguer au préalable dans l'ascétique chrétienne trois tendances divergentes.

1° Une tendance, d'inspiration surtout stoïcienne, à restreindre, même en théorie, le champ de la colère légitime; 2° la tendance pratique d'un certain nombre d'auteurs spirituels, qui, tout en reconnaissant en théorie son champ normal à la colère permise, conseillent pourtant d'éviter toute colère, à cause des difficultés spéciales qu'entraîne son usage; 3° la tendance plus simple, plus franche et plus hardie de ceux qui admettent en pratique comme en théorie, dans des cas déterminés, plus ou moins rares, moyennant d'indispensables règles de modération, un usage légitime et nécessaire de la colère.

Ainsi les divergences qui ont existé chez les philosophes anciens au sujet de la légitimité de la colère et dont le *De Ira* de Sénèque nous parle abondamment (Cf. l'Introduction de J. Bourgery au *De Ira* de Sénèque, Collection « Les Belles-Lettres », Paris, 1922, p. xvi-xx) se retrouvent-elles jusqu'à un certain point, chez les spirituels chrétiens.

A) *Des auteurs spirituels chrétiens, sous une influence surtout stoïcienne, ont restreint, même en théorie, le champ de la colère permise.* — On sait quelle influence ont exercée, à l'époque patristique, les stoïciens sur la morale et l'ascétique chrétiennes. Puisque, pour un stoïcien, toute passion est mauvaise, il suit logiquement qu'il n'y a pour lui aucune colère légitime, et qu'il faut non seulement modérer la colère, mais simplement l'extirper. Les chrétiens nombreux qui ont pris pour idéal de perfection l'ἀπάθεια (Voir Apatheia), même atténuée, même transformée et sur bien des points christianisée, ont gardé quelque chose de cette intransigeance. Mais l'exemple de Notre-Seigneur et certaines affirmations de l'Écriture, la parole du Psalmiste : « Irascimini, et nolite peccare »... certains peut-être, comme Origène, *in Ps.* 4, en réduiraient la portée) les ont empêchés d'aller aussi loin que les philosophes du Portique : quelques-uns même, nous le

verrons tout à l'heure à propos de Diadoque, ne semblent éprouver aucune gêne à concilier avec l'ἀπάθεια qui est pour eux la perfection, une colère légitime, comme une colère sans trouble et sans passion.

Evagre le Pontique, si sévère contre la colère parce qu'il voyait en elle le plus grand obstacle à la prière, à la contemplation et à la gnose (*Traité de l'Oraison*, n° 64, tr. Hausherr. RAM, 1934, p. 113; cf. *ibid.*, nos 14, 21, 22, 27; *Gnost.*, 108; *De octo vit. cogitationibus*, 6; *Antirrhet.* 17), déclare qu' « il n'y a absolument pas de colère juste contre le prochain » (*Traité de l'Oraison*, n° 24, RAM, 1934, p. 61) c'est-à-dire contre les hommes. Mais il admet qu'on peut légitimement s'irriter contre les démons (*Capita practica*, I, 15).

Il semble bien que là-dessus Hesychius (*De temperantia et virtute*, I, 20 et II, 3, P. G., 93, 1485 D. et 1512) et saint Jean Climaque (*L'Echelle...*, degré 26, n° 159) sont d'accord avec lui. Il n'y a d'autre colère légitime que contre les démons.

Peut-être y a-t-il peu de textes aussi clairs et d'une extension aussi large que le passage suivant de saint Nil (l. 3, Epist. 305 au questeur Olympios. P. G., 79, 305 C) : « Que ce soit sans raison, que ce soit avec raison, il n'est pas utile de se mettre en colère. Et c'est justement que la défense en a été portée par le Seigneur. Si donc tu veux pratiquer la philosophie du Christ, ni l'ensemble des hommes pervers, ni l'universalité des démons si importuns et si redoutables, ni l'auteur de tout mal, Satan, ne peuvent te pousser à la colère et à la rage. » Nil admet cependant que l'on puisse « s'irriter contre soi-même » légitimement (l. 2, epist. 231, col. 319 B; l. 3, epist. 292, col. 527 B).

Cassien, sur le point de la colère, comme sur bien d'autres, nous apparaît en dépendance d'Evagre. Du très long développement qu'il donne à sa pensée (*Institutiones Coenobiticae*, l. 8, De spiritu irae) les conclusions sont nettes et radicales : « Le remède parfait contre cette maladie, c'est tout d'abord de croire que d'aucune façon, que ce soit pour des motifs justes ou des motifs injustes, il n'est permis de se mettre en colère » (Ch. 21, P. L., 49, 351, 352). Et d'un bout à l'autre du livre, il ne semble admettre aucune colère légitime:

Il fait pourtant exception lui aussi pour la colère contre soi-même (Ch. 7, 8). On a le droit de s'irriter pour résister plus facilement aux suggestions mauvaises et combattre ses défauts.

Je ne vais point m'attarder à signaler d'autres représentants de cette tendance. Si grande a été l'influence spirituelle d'Evagre en Orient, de Cassien en Occident que sans doute on trouverait facilement des témoins de leur pensée.

Faut-il ajouter que les *Loci Communes* sur la colère (voir par exemple ceux qui se trouvent dans les œuvres de saint Maxime, P. G., 91, 835, 843), reproduisent volontiers le témoignage des philosophes à côté des textes de l'Ecriture et des extraits des Pères de l'Église. Sénèque en particulier à qui les chrétiens font si facilement appel n'a-t-il point inspiré à l'évêque espagnol Martin de Braga un *De ira* où le prélat érudit ne s'écarte guère de son compatriote stoïcien. Faut-il s'étonner s'il juge que « pour la correction des fautes d'autrui, il n'est nul besoin de la colère », on ne corrige point un péché par un autre péché. Lui aussi a cette formule tranchante, pour exclure toute colère : « Numquam itaque admittenda est ira, aliquando simulanda ». Il ne faut jamais admettre la colère : il faut quelquefois la simuler (*De ira*, ch. 6, P. L., 72, 46).

B) *D'autres auteurs, qui font en théorie son champ normal à une colère légitime, conseillent cependant en pratique d'éviter toute colère, tant il leur semble difficile d'en modérer l'usage.* La tendance que nous venons précédemment de signaler pourrait se résumer en ces mots : « Le chrétien n'a pas le droit de se mettre en colère contre le prochain. » Les auteurs que nous abordons maintenant expriment leur pensée de la façon suivante : « Il est permis quelquefois de se mettre en colère, mais il est expédient de ne jamais s'irriter. »

Cassien n'a pas été sans influence sur quelques-uns de ces auteurs. Le chartreux Jean Krämer († 1443) ordinairement désigné sous le nom latin d'Institor a composé un *Tractatus exhortatorius ad evitandum morbum irae* (publié par B. Pez dans la *Bibliotheca ascetica*, t. 7, Ratisbonne, 1725, p. 351-388). Quel moyen suggère-t-il de guérir la colère? Celui même que conseillait Cassien dans les termes mêmes des *Institutions Cénobitiques* : « Le remède parfait contre la colère c'est tout d'abord de croire que d'aucune façon, que ce soit pour des causes justes ou injustes, il ne nous est permis de nous mettre en colère... » (Ch. 8, De medicina irae, p. 364).

Jean Krämer n'ignore pas qu'il y a une bonne colère. Il cite les textes des Docteurs qui l'établissent, celui par exemple de la *Summa de interiori homine* de saint Bonaventure, affirmant que la colère a été donnée à l'homme pour s'irriter contre les vices et les suggestions mauvaises, pour ne pas nous laisser vaincre dans les tentations, ne point consentir au péché, pour réprimer les mouvements pervers chez soi et chez les autres, quand il le faut, pour venger les injures faites à Dieu, les transgressions de ses commandements : c'est le zèle de la justice, tel que plusieurs fois le Christ l'a manifesté contre les Pharisiens.

Mais il ne se laisse point entraîner par ces belles paroles, qui peuvent servir de prétexte aux graves violences. La colère est une arme dangereuse et difficile à manier. En nous servant d'elle pour atteindre les autres, nous risquons de nous blesser nous-mêmes. Ne vaudrait-il pas mieux résister au mal par la patience, la charité et l'humilité?

S'abstenir de la colère est pour lui affaire de perfection. Pour ne point s'exposer à dépasser la mesure, il préfère n'en point user et garder la parfaite maîtrise de soi (Ch. 9, De ira bona..., p. 365-368).

La position de Denys le Chartreux dans le *De passionibus animae*, art. 8 (dans les *Opera omnia*. Tornaci, 1911, t. 40, p. 385-386) qui ne semble point apparemment très différente, est en fait beaucoup moins absolue. Le titre de l'article indique bien son but : De bono atque malitia irae, an scilicet omnis ira sit mala et an defectus irae sit vitium. Il prend nettement parti contre les théologiens qui, se conformant à l'avis des stoïciens, soutiennent que toute colère est illégitime : il admet avec les péripatéticiens et avec saint Thomas que les passions sont de soi indifférentes, et par conséquent qu'il y a une colère bonne. La colère qui tend à la correction des

fautes et à la conservation de la justice est de soi légitime, à condition sans doute qu'elle soit modérée, qu'elle ne dépasse point la mesure. Cette condition lui semble évidemment difficile à réaliser car l'article se terminera sur cette conclusion ascétique très ferme : « Il n'est pas expédient cependant, sous prétexte de justice, de s'accoutumer à la colère ou de se justifier à soi-même sa licéité, car il vaut mieux et il est plus sûr de s'abstenir complètement de la colère que de l'admettre quelquefois » (p. 386 B). N'exagérons point cependant la portée de cette assertion : elle ne vise que la colère immodérée, la colère excessive. Si la colère peut être soumise à la raison — et de soi elle peut l'être — elle est utile, elle est permise et il y a des cas où elle peut apparaître nécessaire chez un supérieur ou un juge par exemple qui ont des fautes à réprimer (art. 9, p. 386-387).

C'est peut-être saint François de Sales qui dans la pratique s'est le plus ouvertement prononcé contre l'usage de toute colère même juste. Déjà, il disait à Philothée : « Ne vous courroucez point du tout, s'il est possible, et ne recevez aucun prétexte quel qu'il soit pour ouvrir la porte de votre cœur au courroux. Car saint Jacques dit tout court que l'ire de l'homme n'opère point la justice de Dieu » (*Introduction à la vie dévote*, 3e p., ch. 8). Et il ajoutait quelques lignes plus loin : « Il est mieux, dit... saint Augustin écrivant à Profuturus, de refuser l'entrée à la colère juste équitable, que de la recevoir pour petite qu'elle soit : parce qu'étant reçue il est malaisé de la faire sortir, d'autant qu'elle entre comme un petit sauvageon et en moins de rien elle grossit et devient une poutre... (Voir saint Augustin, ep. 38, n° 2, P. L., 33, 153). Il est donc mieux d'entreprendre de savoir vivre sans colère que de vouloir user sagement et modérément de la colère » (*ibid.*).

C'est une pensée constante de l'évêque de Genève : il y revient avec plus de force et de solennité dans le *Traité de l'Amour de Dieu* (l. 10, ch. 15 et 16) à propos de l'exercice du zèle. Il n'apporte pas des arguments bien nouveaux mais il continue à se montrer l'adversaire « des voies trop âpres et trop violentes ». Les inconvénients de la colère même juste dépassent ses avantages. Il n'y a pas profit à s'en servir. Si quelquefois le zèle se sert de la colère, c'est plus souvent la colère qui se sert du zèle pour ravager les âmes. Témoin la *Lettre à Démophile* qui se trouve dans les œuvres de l'Aréopagite.

La conclusion, c'est que si quelques grands personnages bibliques comme Moïse, Phinées, Elie, Mattathias, se sont servis très justement de la colère parce qu'ils ont su la modérer ou la régler, nous autres qui sommes de petites gens, ferons mieux de nous abstenir. Nous serions indiscrets de nous en servir.

La pensée de saint François de Sales se comprendra mieux si on la regarde comme le fruit d'une expérience personnelle, comme l'aboutissant psychologique de la lutte contre sa propre vivacité. Il écrivait à Mme de Chantal : « Je ne me suis mis en cholère, pour justement que c'ayt esté que je n'aye reconnu par après que j'eusse encore plus justement fait de ne point me courroucer » (Lettre 502, éd. d'Annecy, t. 14, p. 105). Camus nous rapporte qu'un jour on reprochait à l'évêque de Genève de n'avoir point été assez sévère dans une réprimande, il répondit : « Que voulez-vous? J'ai fait ce que j'ai pu pour m'armer d'une colère qui ne péchât point, et à vous dire vrai, j'ai craint de perdre en un quart d'heure le peu de douceur que je travaille à amasser depuis vingt-deux ans goutte à goutte comme la rosée dans le vase de mon pauvre cœur... » (*Esprit de saint François de Sales*, 1re partie, sect. 25. Cf. M. Hamon, *Vie de saint François de Sales*, l. 7, ch. 14, sa douceur, éd. Gonthier - Letourneau, Paris, 1909, t. 2, p. 506 et suiv.).

Saint François de Sales a naturellement trouvé des disciples. Le Père J. Dagonel, pour n'en citer qu'un, dans ses *Avis chrétiens particuliers et importants pour contenir un chacun en la perfection de son état*, Paris, 1631, p. 551 traitant de l'usage de la colère, ne fait guère que répéter les dires de saint François de Sales au chapitre 15 du 10e livre du *Traité de l'Amour de Dieu* : « La colère est un secours donné de la nature à la raison et employé par la grâce pour l'exécution de ses desseins. Mais secours dangereux et peu désirable, spécialement aux femmes qui n'en savent presque jamais bien user quand il s'est une fois emparé de leur cœur. » L'usage de la colère est comme l'élevage des paons : les inconvénients y sont plus grands que les avantages. Dagonel cependant comme saint François de Sales admettait une juste colère. Mais que les hommes « ne devront jamais employer que pour maintenir le respect et honneur qui est requis pour faire quelque grand service que Dieu, la religion, ou la patrie attend d'eux » (*ibid.*, p. 235).

C) *Il y a des auteurs spirituels qui jugent nécessaire en certains cas l'emploi de la colère.* — La plupart sans doute estiment qu'il y a des occasions où ne pas se mettre en colère serait un péché. Aussi sera-t-il inutile de multiplier les textes.

Des témoignages de l'époque patristique : C'est saint Ambroise expliquant le verset du Psalmiste : « Irascimini et nolite peccare » (*De officiis*, l. 1, ch. 21, n° 96). « Irritez-vous lorsqu'il y a une faute contre laquelle vous devez vous irriter... Il y a des cas où l'on ne peut empêcher l'indignation de s'élever : la briser ne serait plus estimé vertu, mais lenteur et faiblesse. » Je sais bien qu'il ajoute, comme si cette première interprétation ne le satisfaisait pas entièrement : « On peut dire aussi : Si vous vous irritez, ne péchez point et triomphez par la raison de votre colère. » Ou bien encore : « Si vous vous irritez, que ce soit contre vous-mêmes, parce que vous êtes émus et que vous ne parlez point. Car celui qui s'irrite contre lui-même parce qu'il est vite ému, ne s'irrite point contre autrui. » Mais il ne fait par là que donner les conditions de cette colère nécessaire : il faut qu'elle soit juste, modérée, soumise à la raison, désintéressée.

Même avis chez saint Jean Chrysostome : « Sans la colère, la doctrine ne fait point de progrès, les tribunaux ne portent point de sentence. Les crimes ne sont point réprimés. C'est pourquoi celui-là pèche qui ne s'irrite pas lorsqu'il a sujet de le faire » (In Ps. 4, v. 7, l'interprétation de l'« Irascimini et nolite peccare »).

Isidore de Péluse qui fut toute sa vie un austère redresseur de torts n'hésite point à conseiller la colère lorsqu'il faut résister à une entreprise contre Dieu par l'exemple des colères de Moïse et de Phinées

(l. 1 Epist. 418). Il écrit à l'évêque Théodore (l. 5, Ep. 217) qu' « il est plus juste de se mettre en colère que de participer à une injustice contre Dieu ».

Plus originale et plus haute, la pensée de Diadoque qui, bien que partisan convaincu de l'ἀπάθεια, estime qu'une colère juste « rend à l'âme les plus grands services » et la « virilise » lorsqu'elle est employée avec le calme voulu «contre les impies et les pécheurs de toute sorte, afin de les sauver ». La colère « tempérée » est une arme que le Créateur a donnée à notre nature. Si Ève s'en était servie contre le serpent, elle n'aurait pas été dominée par le plaisir sensuel. Celui donc qui par zèle pour la religion use avec modération de la colère sera sans nul doute trouvé de meilleur aloi dans la balance des rétributions que celui qui par lourdeur d'intelligence, n'est jamais ému par la colère... » (*Centum capita perf.*, ch. 62).

Diadoque va jusqu'à regarder cette sainte colère, comme un signe de progrès : « Tant que l'âme se laisse conduire par la prudence mondaine, elle a beau voir le droit foulé aux pieds par certaines gens, elle n'en est ni remuée, ni troublée, car préoccupée de ses désirs particuliers, elle ne regarde pas les droits de Dieu. Mais quand elle commence à s'élever au-dessus de ses propres pensées, le mépris du présent et l'amour de Dieu font que, même en songe, elle ne supporte pas de voir bafouer le droit, elle entre en colère contre les coupables, elle se démène jusqu'à ce qu'elle voie les contempteurs de la justice lui faire amende honorable religieusement... » (*ibid.*, ch. 71; Cf. l'introduction du P. E. des Places à la traduction de Diadoque, Paris, 1943, p. 51-53).

Il semblerait, d'après certains textes des *Apophtegmata Patrum*, que cette colère sainte fût la seule permise ou du moins conseillée (v. g. Poemen, n° 118, P. G., 65, 352-353; Macaire, n° 17, col. 269).

Saint Bernard est aussi des plus explicites : « Ne point s'irriter lorsqu'il faut, ne pas vouloir faire une correction nécessaire, est un péché. S'irriter plus qu'il ne faut, c'est à un péché ajouter un autre péché » (Lettre 69 à Guidon, abbé de Trois-Fontaines, n° 1, P. L., 182, 179-180).

Les paroles de Diadoque nous fournissent avec ses traits complets le type de la colère sainte qui sera repris par de multiples auteurs mais auquel ils n'ajouteront pas grand'chose. Ils en trouveront facilement des exemples dans les Vies des saints. Saint Bernard nous dira avec quelle maîtrise saint Malachie en usait (*In transitu Malachiae episcopi*, sermon n° 3, P. L., 183, 387-488), le P. Lancicius (*De humanarum passionum dominio*, ch. 30, dans les *Opuscula Spiritualia*, t. 1, Antverpiae, 1650, p. 327-329), comment saint Ignace de Loyola la maniait habilement. J. J. Surin (*Catéchisme Spirituel*, t. 2, 6e partie, ch. 9, *De la réforme de la colère*) rappellera les colères saintes de saint François d'Assise et de saint François Xavier (Cf. M. Huber, *Die Nachahmung der Heiligen in Theorie und Praxis*, 3e éd., Freiburg, 1916, l. 2, ch. 11 et 12).

Si modérée et si réservée dans la forme qu'ait été la réaction de saint François de Sales (il se gardait bien de juger de façon tant soit peu défavorable les colères des grands saints), c'est son attitude qui est visée, semble-t-il, dans le P. F. Guilloré (*Les secrets de la vie spirituelle qui en découvrent les illusions*, Paris, 1673, l. 2, traité 3, Illusions de la douceur). L'auteur y revendique le droit d'avoir « de justes indignations et contre ses propres défauts et contre ceux des personnes dont la conduite doit faire sa « grande occupation » (Moyens pour éviter les illusions de la douceur, n° 4, p. 300). Guilloré, comme d'habitude, n'a pas nommé ses adversaires. Mais saint François de Sales était à cette époque considéré comme le type de la douceur. Quand Guilloré écrivait, il n'y avait pas bien longtemps que dans un livre célèbre : *Quel est le meilleur gouvernement, le doux ou le sévère?* le P. Binet avait donné comme modèle le saint évêque de Genève.

Peut-être sera-t-il possible, en fait, de concilier souvent les deux tendances opposées. Les tempéraments trop ardents, trop prompts à trouver justes les causes de leur colère, auraient d'ordinaire intérêt à s'inspirer de la pensée de saint François de Sales, à se défier de leur jugement et à pencher plutôt du côté de la douceur; ceux qui sont plus mous et qui par crainte des responsabilités, par manque de fermeté dans l'esprit, ou par une prudence trop humaine inclineraient plutôt vers la solution douce, à prendre le parti de la force. Les uns et les autres, en réagissant contre leur nature, trouveront plus facilement le juste milieu auquel il faut se tenir. On éviterait de la sorte, et beaucoup de colères injustifiées, et beaucoup de faiblesses, trop aisément acceptées.

2° LES REMÈDES A LA COLÈRE

Sur la nécessité de réprimer la colère, il y a unanimité parmi les ascètes. Tous sont d'accord pour admettre la difficulté de la réfréner, ou simplement de la modérer et de la soumettre à la raison. A quelque tendance qu'ils appartiennent, ils ont cherché des remèdes à la colère.

Les philosophes anciens avaient donné l'exemple. Louis de Grenade dans ses « Mélanges de philosophie morale » qui ressemblent beaucoup aux *Loci communes* des anciens (voir la traduction française de Bareille, *Œuvres complètes*, t. 9, Paris, Vivès) nous a transcrit de longs extraits de Sénèque, de Publius Syrus, de Plutarque... sur ce sujet. Il est facile de se rendre compte que la philosophie ancienne a été fortement mise à contribution.

Les chrétiens ont suivi. Tous les traités des péchés capitaux, depuis Evagre jusqu'à nos jours, dans le chapitre réservé à la colère, ont au moins esquissé une thérapeutique. De même les Sommes des Vertus et des Vices qui ont fleuri au Moyen Age, les Sermons sur la colère, les traités sur l'usage et la modération des passions.

A. — Remèdes corporels. — Puisque certains tempéraments sont plus enclins à la colère et que l'état de santé influe sur la passion « il y a des moyens hygiéniques qui contribuent à prévenir ou à modérer la colère : tels sont un régime alimentaire émollient, des bains tièdes, des douches, l'absence de boissons excitantes, et en particulier des spiritueux : à cause du lien intime entre le corps et l'âme, il faut savoir tempérer le corps lui-même » (A. Tanquerey, *Précis...*, n° 861). Il est bon de connaître les ouvrages de médecine qui ont traité de la thérapeutique de la colère (J. B. F. Descuret, *La médecine des passions*, 3e éd., Paris, 1860; A. Laumonier, *La thérapeutique des péchés capitaux*, Paris, 1922) et au besoin de recourir à un médecin.

B. — Les remèdes moraux. — 1° Les remèdes préventifs : a) *L'éducation.* Sénèque y attachait une importance particulière et il notait finement : « Rien ne rend plus irritable qu'une éducation molle et indulgente » (l. 2, ch. 21). Aussi les éducateurs s'appliquent-ils à combattre chez l'enfant les causes de la colère. La gâterie reste une des principales. La fermeté et le dévouement, l'exemple de la maîtrise de soi, les meilleurs remèdes (F. Thomas, *L'éducation des sentiments*, Paris, 1921, ch. 9, De la Colère). On n'oubliera point les motifs surnaturels, ni l'exercice de la patience, ni cette formation profonde de l'enfant qui se fait dans la « causerie périodique intime » avec un père et une mère (C. Maillardoz, *Les sept péchés capitaux de l'enfance*, ch. 3, La Colère, Paris (1928).

b) *La formation profonde dans l'humilité, le détachement, l'amour de la Croix.* — Puisque les causes principales de la colère sont l'orgueil, l'amour-propre, la trop grande estime de soi, l'attachement aux biens temporels, la cupidité, la crainte de souffrir et d'être méprisé, une des meilleure façons de s'en préserver ne sera-t-elle pas de se convaincre à fond de la vérité des vertus contraires? C'est l'enseignement essentiel du petit traité du Chartreux Jacques de Lüterbock († vers 1440), *Tractatus de Causis multarum passionum praecipue iracundiae et remediis earumdem* (B. Pez, *Bibliotheca ascetica*, t. 7, Ratisbonæ, 1725, p. 389-444).

C'est bien aussi la pensée de ce Père du désert qui nous dit : « La colère s'élève dans quatre occasions : 1° par cupidité, et par avarice... 2° par amour de son propre jugement et pour le défendre, parce qu'on ne sait pas bien ce qui est bon et mauvais... 3° parce qu'on veut s'élever aux honneurs; 4° parce qu'on veut être plus savant et plus sage que tous les autres... » (*Vitae Patrum*, l. 3, n° 76, P.L., 73, 773 et suiv.). Il ajoutait que par rapport à la colère les hommes se divisent en trois catégories : « Celui qui, subissant un dommage et une injustice, pardonne à son prochain, est conforme au Christ. Celui qui ne veut ni blesser ni être blessé est conforme à Adam. celui qui nuit aux autres et commet l'injustice, qui calomnie ou réclame l'usure, est conforme au diable. »

Saint Jean Climaque (*L'Echelle Sainte*, degré 8, trad. Arnaud d'Andilly, n° 24) attribuerait volontiers à l'humilité la victoire sur la colère lorsqu'il écrit : « Ce premier degré de la bienheureuse patience est de souffrir humblement les humiliations et les mépris, quelque amertume et quelque douleur que l'âme en ressente encore. Le second degré est de n'en avoir point de ressentiment. Et le dernier qui est le parfait, si toutefois il se trouve parmi les hommes, c'est de les considérer comme de l'honneur et des louanges. »

c) *Une connaissance exacte du mal de la colère et des inconvénients graves qu'elle entraîne.* — Une partie des considérations que propose Denys le Chartreux (*De remediis tentationum*, art. 31, dans les *Opera Omnia*, t. 40, p. 175, 176, Tornaci, 1911) a précisément pour but d'attirer l'attention sur le danger de la colère. Trop facilement on se fait illusion.

d) *Prière, prévoyance et résolution.* — Ammonas, le disciple de saint Antoine, racontait que pendant quatorze ans, à Scété, il avait demandé jour et nuit, la grâce de surmonter la colère (*Vitae Patrum*, l. 5, libel. 7, n° 3, P. L., 73, 893 B). Denys le Chartreux insiste sur la nécessité de prévoir les occasions, de façon à n'être point surpris. Il recommande de prendre tous les jours la ferme résolution de s'abstenir de toute colère et de toute impatience quelque contrariété qui nous arrive » (*l. c.*, 11*um*).

Ce sont là préceptes courants. Le P. Claude Aquaviva (*Industries pour guérir les maladies de l'âme*, tr. Mirebeau, Paris, 1895, ch. 10, n° 8) dit à propos de ceux qui sont sujets à la colère : « On leur recommandera de se tenir en garde contre les occasions d'emportement que l'expérience leur a appris à connaître, de ne pas les aborder sans s'être munis de bonnes résolutions et fortifiés par la prière ».

2° Remèdes pour arrêter la colère : Un père du désert, le même que nous avons cité plus haut, résumait ainsi la tactique : « Il faut, s'il est possible, empêcher la colère de pénétrer jusqu'au cœur; si elle y est déjà, faire en sorte qu'elle ne se manifeste pas sur le visage; si elle s'y montre, garder sa langue pour essayer de l'en préserver; si elle est déjà sur les lèvres, l'empêcher de passer dans les actes, et veiller à l'éliminer le plus tôt possible de son cœur » (*l. c.*, P. L., 73, 776). Sénèque avait dit déjà : « Tu commences à vaincre la colère, si tu la caches, si tu ne lui permets pas de s'exhaler » (l. 3, ch. 12, n° 1).

a) L'important est de briser l'attaque, d'atténuer le choc, d'empêcher l'éclat. Tous reconnaissent la valeur du silence et le recommandent à l'envi. « Le commencement de cette victoire sur la colère, c'est le silence de notre langue au milieu des troubles de notre cœur; le progrès de cette victoire, c'est le silence de nos pensées, au milieu de quelques troubles, quoique médiocres qui restent encore; et la perfection de cette victoire est une stable et constante fermeté de notre âme au milieu des tentations que les démons, comme autant de vents impurs, y excitent à toute heure » (S. Jean Climaque, degré 8, n° 4). « Il faut, nous dit David d'Augsbourg, maîtriser notre langue par le silence et étouffer dans notre cœur la flamme vive de la colère » « os opprimere tacendo et accensam flammam irae in corde suffocare » (*De profectu religiosorum*, ch. 31, dans les *Opera Sti Bonaventurae*, éd. Vivès, t. 12, p. 350). Et le petit opuscule *De pugna spirituali contra septem vitia capitalia* (*ibid.*, p. 160) répète exactement la même formule.

Denys le Chartreux (*l. c.*, 8um) parle, lui aussi d'étouffer en soi la flamme de la colère et il fait appel au mot de saint Isidore : « Tene silentium, tacendo citius vincis » (Cf. Cl. Aquaviva, *l. c.*). Louis de Grenade (*La Guide des pécheurs*, l. 2, ch. 7, Remèdes contre la colère) conseille très justement « de ne rien dire, de ne rien faire » sous l'effet de la colère.

b) Il est utile, si l'on peut, de *fuir l'occasion* ou tout au moins de faire diversion par quelque occupation absorbante qui détourne la pensée (Denys le Chartreux, *l. c.*, 12°).

« Sisoë dit : Comme j'étais au marché, vendant mes nattes à un frère, sentant que la colère s'approchait de moi, j'ai laissé tout et me suis enfui » (*Vitae Patrum*, l. 7, ch. 3, P. L., 73. 1054).

c) *Le recours à la prière* est plus efficace : « Il faut invoquer le secours de Dieu, quand nous nous voyons agités de colère à l'imitation des apôtres tourmentés du vent et de l'orage emmi les eaux »

(S. François de Sales, *Introduction à la Vie dévote*, l. 3, ch. 8). La parole de Notre-Seigneur pardonnant à ses ennemis : « Pardonnez-leur, car ils ne savent ce qu'ils font »; la demande du Pater : « Pardonnez-nous nos offenses comme nous pardonnons à ceux qui nous ont offensés » nous inclinent normalement vers les dispositions auxquelles il faut tendre.

d) Ne pas laisser à la colère le temps de pénétrer dans l'âme. « Il est mieux de la repousser vivement que de vouloir marchander avec elle : car pour peu qu'on lui donne de loisir, elle se rend maîtresse de la place et fait comme le serpent qui tire aisément tout son corps là où il peut mettre la tête » (S. Fr. de Sales, *ibid.*).

e) Pour apaiser son âme, procéder « doucement » suivant le sage conseil de l'*Introduction à la Vie dévote*. Je ne goûte pas beaucoup la recommandation que font certains auteurs de s'irriter contre soi-même, « ipsi sibi de ira irasci » (Denys le Chartreux, *l. c.*, 9um). Saint François de Sales les en blâme : « ... Encore que la raison veut que quand nous faisons des fautes, nous soyons déplaisants et marris : se fait-il néanmoins que nous nous empêchions d'en avoir une déplaisance aigre et chagrine, dépiteuse et colère. En quoi font une grande faute plusieurs qui s'étant mis en colère, se courroucent de s'être courroucés, entrent en chagrin de s'être chagrinés, et ont dépit de s'être dépités » (*Introduction*' p. 3, ch. 9).

La victoire définitive sans doute réclamera des efforts persévérants, une longue et constante pratique de l'examen particulier.

Outre les ouvrages indiqués au cours de l'article, on peut conseiller : J. Busaeus, *Panarion*, Parisiis, 1636 au mot Ira. — Baptiste de Crema, *Della cognitione e Vittoria di se stesso*, Milan, 1531; avec le résumé qu'en a fait sous le même titre Seraphin de Fermo; et l'adaptation espagnole de Melchior Cano, *La Victoria de si mismo*, Valladolid, 1550. — T. Lohner, *Armamentarius seu Panoplia spiritualis*, Dilingae, 1688, au mot Ira. — H. D. Noble, O. P., *De l'éducation des passions*, Paris, 1919. — P. Rabbow, *Die Therapie des Zornes*, Leipzig, Berlin, 1914. — F. Senault, *De l'usage des passions*, 2e édit., Paris, 1642. — O. Zimmermann, *Lehrbuch des Aszetik*, 2e éd., Freiburg, 1929, p. 481 et suiv.

Marcel VILLER.

COLERIDGE (HENRY-JAMES), Jésuite anglais, 1822-1893. — Né à Londres le 20 septembre 1822, Henry James Coleridge, après des études classiques au collège d'Eton et à l'université d'Oxford, et quatre années de théologie, reçoit l'ordination anglicane (1848). Il est, durant les premières années du Mouvement d'Oxford, partisan convaincu de Newman; après la conversion de celui-ci, il travaille à la fondation du *Guardian*, organe de la Haute Église et collabore à sa rédaction. Mais ébranlé lui-même dans sa foi anglicane, et particulièrement par les condamnations de Pusey et de Ward, il quitte Oxford, accepte la charge de la paroisse d'Alphington, dans le Devonshire, d'où sa famille était originaire. En avril 1852, il se convertissait au catholicisme. Nous le retrouvons les années suivantes à Rome, à l'Académie des Nobles, avec les futurs cardinaux Manning et Vaughan, se préparant au sacerdoce. Après son ordination (1856) il revient en Angleterre et entre dans la Compagnie de Jésus (7 septembre 1857). Dès 1859 il est professeur d'Écriture Sainte à Saint-Beuno's, passe en 1865 à la direction du *Month*. A partir de 1881 il abandonne la direction du *Month* et se consacre uniquement à la publication de son grand ouvrage *The life of our Life*, 18 vol., Londres, Burns and Oates, 1885-1892 qui est une vie méditée de Notre-Seigneur (Traduction française, Paris, 1888-1899, 19 volumes dont un volume de tables). Le Père Coleridge a écrit aussi des Vies de Saints (St François Xavier, 1872; Bx Pierre Favre, 1873; St Stanislas, 1875; Ste Thérèse, 1881; Ste Brigitte de Suède, 1888); des biographies (de Mary Ward, 1882; Marguerite Mostyn, 1878; Marie-Thérèse Ball, 1881). Il est mort à Roehampton le 13 avril 1893.

The Month, 1893. — *CE*, 97-98. — W. Koch, *Jesuitenlexicon*. — Sommervogel, t. IX, col. 63-73.

Marcel VILLER.

COLIN (Le Vénérable JEAN-CLAUDE). — 1. *Vie.* — 2. *Spiritualité.* — 3. *Dévotions.*

1. — VIE. — Jean Claude Colin naquit, le 7 août 1790, à Saint-Bonnet-le-Troncy, dans le Haut Beaujolais. Il grandit sous la Terreur, mais il trouva, au sein de sa famille, avec une solide formation chrétienne, des exemples de foi, généreuse jusqu'au sacrifice. Son père fut emprisonné pour avoir donné asile à des prêtres insermentés.

Au lendemain de sa première communion, les Séminaires commençant à rouvrir leurs portes, il accepta volontiers d'aller rejoindre son frère à Saint-Jodard. Sera-t-il prêtre un jour? Il ne le sait pas encore. Il aspirerait plutôt « à vivre seul dans un bois » pour être plus près de Dieu. Mais ce n'est pas une vocation. Il va donc à Saint-Jodard, puis à Alix et à Verrières et enfin, en 1813, il entre au Séminaire de Saint-Irénée. Il reçut le Diaconat en même temps que saint Jean-Baptiste Vianney et le Vénérable Marcelin Champagnat et fut ordonné prêtre à la fin de 1816.

L'abbé Colin était du nombre de ces séminaristes qui prirent un jour, aux pieds de Notre-Dame de Fourvière, l'engagement de travailler, dès que les circonstances le permettraient, à la fondation d'un Institut religieux dont les membres s'appelleraient Maristes. Il ne fut pas, à vrai dire, l'inspirateur de ce projet, mais il y adhéra de grand cœur, tant il répondait à ses désirs les plus intimes.

Une fois dispersés, les jeunes prêtres, la plupart du moins, ne songèrent plus à leur promesse. L'abbé Colin en garda pieusement le souvenir, car, a-t-il dit plus tard, il avait la certitude que ce dessein venait de Dieu. Nommé vicaire à Cerdon, où son frère est curé, il prépare, à ses heures de loisir, les Constitutions de la future Société. Poussé d'ailleurs par une force mystérieuse, lui si réservé, si timide même, il ne craint pas de soumettre un projet de fondation à ses Supérieurs Ecclésiastiques, les vicaires généraux de Lyon. Peu encouragé de ce côté il interroge, il consulte divers personnages dont il peut attendre aide et conseil.

Un jour, avec son frère, à qui il a enfin dévoilé son secret; il ose écrire au Souverain Pontife lui-même. Une première lettre reste sans réponse. La seconde a plus de succès. La parole du Pape est paternelle, encourageante. Elle donne, au surplus, des

indications précises pour aboutir plus sûrement et plus rapidement. Désormais la Société de Marie aura un commencement d'existence officielle. Les quatre premiers Maristes (les deux frères ont fait deux recrues parmi les prêtres de leur voisinage), les quatre premiers Maristes sont maintenant à Belley, chef-lieu du diocèse, rétabli en 1819. Mgr Devie, le nouvel évêque, leur a donné l'autorisation de s'installer au Petit Séminaire et ils préludent à leur apostolat par la prédication des missions dans les campagnes.

Nommé bientôt, malgré ses résistances, supérieur du Petit Séminaire de Belley, le P. Colin se donne de tout cœur à ce ministère nouveau pour lui et en peu de temps il a rétabli la discipline et le bon esprit parmi les élèves. Cependant les soucis de sa charge ne le détournent pas de son dessein. Il multiplie les démarches. Suivant le conseil du Souvrain Pontife, il se rend à Paris auprès du Nonce. Il cherche à rassembler quelques-uns des jeunes prêtres qui jadis avaient pris l'engagement de se faire maristes, ceux principalement qui appartenaient au diocèse de Lyon. Sur un signe de Rome, il n'hésite pas à entreprendre un long voyage pour soumettre au Saint-Siège les Constitutions qu'il a préparées. Après l'avoir entendu, après avoir examiné son travail, Rome autorise la continuation de l'essai de vie religieuse, mais elle ne juge pas que le moment soit encore venu d'une approbation définitive.

Or, voici que sur ces entrefaites, on parle d'intensifier et d'étendre l'évangélisation des îles du Pacifique. Mais il faut des ouvriers. Quelqu'un propose la petite Société naissante. Celle-ci interrogée, généreusement accepte. Alors une question se pose. Enverra-t-on dans ces îles lointaines, pour une œuvre difficile, périlleuse même, des missionnaires qu'unissent seulement un commun désir, un timide essai de vie religieuse? Rome, pressentie, répond par le Bref « Omnium Gentium », 29 avril 1836, qui donne aux prêtres, réunis autour du P. Colin, l'autorisation d'élire un Supérieur Général et de prononcer les trois vœux simples de religion. La Société de Marie est approuvée. Les Instructions de Rome furent exécutées le 24 septembre 1836. Le P. Colin fut élu Supérieur Général et les vingt premiers Maristes prononcèrent leurs vœux.

Le P. Colin resta à la tête de la Société de Marie jusqu'en 1854. Ce n'est pas le lieu de raconter ce que furent ces dix-huit années de gouvernement. Fonder des maisons nouvelles, collèges et résidences, diriger vers l'Océanie de nombreux missionnaires, rester en correspondance avec eux pour les encourager et les soutenir, organiser enfin les œuvres multiples d'une Société naissante, voilà ce que dut accomplir le P. Colin. Aussi en 1854, épuisé et vieilli, supplia-t-il le Chapitre d'accepter sa démission, et de lui donner un successeur.

Ses vœux furent exaucés. Il put enfin, selon son désir, se retirer dans la solitude de la Neylière. Cependant la tâche n'était pas encore terminée. Il fallait achever et rendre définitive la rédaction des Constitutions. Le P. Colin y travailla pendant quinze ans. En 1869, il remit son manuscrit au Supérieur Général d'alors, le T. R. P. Favre.

Le Saint-Siège les approuva le 28 février 1873.

Le P. Colin vécut encore deux ans. Il s'éteignit doucement le 15 novembre 1875, à l'âge de quatre-vingt-cinq ans, « comme une lampe qui a consumé pour Dieu en éclairant le Sanctuaire tout ce qu'elle a d'aliment » (P. Favre).

Il repose maintenant à la Neylière. L'Église l'a déclaré Vénérable le 5 novembre 1908.

2. — **SPIRITUALITÉ.** — Dès la première page des Constitutions, le P. Colin définit l'idéal de perfection qu'il propose aux membres de la Société de Marie et il expose brièvement les moyens d'y parvenir : « Cette très petite Société — Minima Societas — dit-il, a reçu le nom de Marie 1° pour que tous ceux qui y sont admis, se souvenant de la famille à laquelle ils appartiennent, comprennent bien qu'ils doivent imiter les vertus de cette Auguste Mère et vivre en quelque sorte de sa vie, surtout par l'humilité, l'obéissance, l'abnégation, la charité mutuelle et l'amour de Dieu, 2° pour qu'ils aient sans cesse devant les yeux cette aimable Reine des Anges et des hommes, dans les divers travaux qu'ils entreprennent pour le service de Dieu, et qu'alors, enflammés par ses exemples, réconfortés par ses prières et ses mérites, ils se livrent avec plus de courage et de confiance à l'œuvre de leur perfection et du salut des âmes » (*Const.*, n° 1). Un peu plus loin, dans l'article fondamental des Constitutions, intitulé : *De-Societatis Spiritu*, il insiste encore :

« Ils se souviendront qu'ils ont choisi Marie pour modèle et perpétuelle Supérieure. Si donc ils sont et veulent être de vrais fils de cette Auguste Mère, ils s'appliqueront constamment à aspirer et à respirer son esprit qui est un esprit d'humilité, d'abnégation propre, d'union intime avec Dieu et de charité ardente envers le prochain.

« Aussi ils s'efforceront d'imiter Marie dans leurs pensées, Marie dans leur langage, Marie dans toutes leurs œuvres, sinon ils seraient des fils indignes et dégénérés » (*Const.*, n° 49).

Donc reproduire, autant qu'il se peut, l'incomparable physionomie de Marie, voilà l'idéal du Mariste; et voici le moyen, sinon d'y parvenir, du moins d'y tendre efficacement : s'exercer à la pratique des vertus dont elle nous a donné l'exemple. Et, sans doute, il s'agit d'imiter toutes les vertus dont Marie est le modèle. Mais le P. Colin en a distingué quatre dans lesquelles ses fils s'efforceront particulièrement d'exceller : l'humilité, l'abnégation, l'amour de Dieu et la charité envers le prochain.

1° *L'humilité.* — « Elle doit être la vertu distinctive de la Société de Marie. » Ils travailleront donc de tout leur cœur à l'acquérir et ils la demanderont à Dieu dans leurs prières (*Const.*, n° 442).

Dans ses entretiens et dans les Constitutions, le P. Colin la définit avec précision et en décrit les avantages : « Il y a deux grands domaines, aimait-il à répéter, celui de Dieu et celui de la créature. Le domaine de Dieu, c'est l'Être, le domaine de la créature, c'est le néant. L'humilité nous fait entrer dans notre domaine. L'orgueil nous pousse à entrer dans le domaine de Dieu. Restons chez nous » (*Vie spir.*, p. 379).

« Par le mépris et la défiance de soi-même, elle favorise l'esprit de prière et la confiance en Dieu, elle incline vers la charité et la douceur; puisqu'elle garantit contre l'estime exagérée de soi-même, elle provoque les libéralités de celui qui résiste aux superbes et donne sa grâce aux humbles. En repous-

sant au loin toute peste d'ambition, elle favorise la paix de l'âme, l'obéissance à Dieu et aux hommes et conduit ainsi à la grandeur et à la victoire » (*Const.*, n° 443). Il indique aussi les moyens de l'acquérir : la prière d'abord, nous l'avons dit, ensuite, la recherche ou du moins l'acceptation des humiliations... « Humiliatio... via ad humilitatem... sicut studium ad scientiam » (*Const.*, n° 445).

2° *L'abnégation.* — Dans un sens général, abnégation veut dire renoncement, détachement, dépouillement, oubli de soi-même. C'est tout cela que recommande le P. Colin par ces fortes paroles des Constitutions : « Marchant sur les traces de Marie, les Maristes resteront étrangers à l'esprit du monde, absolument dépouillés de tout désir des choses de la terre et vides de toute recherche personnelle. Ils s'étudieront à se renoncer entièrement en toutes choses, ne cherchant jamais leurs intérêts; mais uniquement ceux de Jésus et de Marie; se considérant comme des exilés sur la terre, des serviteurs inutiles et des rebuts de tous, ils fuiront avec soin tout ce qui sentirait le faste, l'ostentation et le désir de considération humaine; ils aimeront à être ignorés et placés au-dessous de tous les autres (*Const.*, n° 50).

3° *Amour de Dieu, union intime avec lui.* — Plus que toutes les créatures, Marie aima Dieu et fut unie à lui. Malgré la distance presque infinie qui, ici surtout, le séparera de son modèle, le Mariste s'efforcera de marcher sur les traces de Marie.

« On ne saurait trop aimer la Sainte Vierge, mais à condition d'aimer Dieu encore davantage. » Telle était la doctrine du P. Colin. « Il importe, disait-il, que la raison et la discrétion règlent toutes choses. On ne parle pas assez de l'amour de Dieu. Voilà le fondement. »

Le P. Colin en parlait fréquemment : « Si j'avais à former des novices, disait-il, je chercherais seulement à les unir à Dieu, à les porter à l'esprit de prière. Une fois que l'union y serait, le reste irait tout seul... quand le Bon Dieu est dans un cœur, il y opère tout... Ne négligeons rien pour contracter l'habitude de la présence de Dieu. Sans cette attention à tenir notre âme unie à Dieu, nous n'aurons que l'apparence de la vertu. Il faut tout voir en Dieu, pour Dieu, avec Dieu » (*Ame du P. Colin*, p. 252).

Il recommandait les exercices qui ont pour but d'entretenir et d'accroître cette union avec Dieu : « Les Maristes s'efforceront de s'unir à Dieu par la mortification extérieure et surtout intérieure et par l'habitude de converser familièrement avec Dieu. C'est pourquoi, ils se rendront familier l'exercice de la méditation » (*Const.*, n° 182). « J'insiste beaucoup sur la méditation, je m'y sens porté. Perdre le goût de la prière et de l'oraison est un signe de mort. Je vous en conjure, n'oubliez jamais que si vous n'êtes pas habituellement uni à Dieu par l'oraison, votre ministère sera stérile » (*Ame du P. Colin*, 213).

Et, dans la pensée du P. Colin, cette union devait avoir un véritable caractère d'intimité, comme celle d'un enfant avec sa mère. « Nous devons nous tenir près de Dieu, comme un enfant près de sa Mère. L'enfant regarde sa Mère, travaille auprès d'elle, lui parle de temps en temps; d'autres fois, il pense que sa mère est là et il est heureux ». Il disait encore : « Pourquoi irions-nous chercher Dieu au loin, puisqu'il est en nous? Sachons le trouver en nous-mêmes. Savoir trouver Dieu en soi, tout est là » (*Vie spir.*, p. 356).

4° *Charité envers le prochain.* — Et d'abord le prochain le plus immédiat, les membres de la même Société. « Qu'ils soient unis entre eux par le lien de la charité comme les membres d'un même corps, s'aimant mutuellement comme de véritables frères » (*Const.*, n° 24). « Aimons-nous les uns les autres, disait-il souvent, comme membres d'un même corps dont Jésus-Christ est le chef. Aimons-nous bien, oh! aimons-nous bien. Nous devons être aussi jaloux de la perfection de nos frères que de notre propre perfection. Puissiez-vous vous aimer toujours les uns les autres comme les enfants de la plus tendre et de la plus aimante des mères » (*Ame du P. Colin*, p. 242).

Dans l'acte de démission qu'il rédigea pour le chapitre de 1854, il insiste sur la charité fraternelle : « Il ne me reste plus qu'un devoir à remplir envers tous mes chers et vénérés confrères, celui de les conjurer, au nom de Jésus-Christ et de Marie, notre commune Mère... de s'aimer mutuellement, comme Jésus et Marie les aiment, de conserver entre eux la paix, la charité et une parfaite union des cœurs » (*ibid.*, p. 245). Et avant de partir pour la Neylière, il ajoutait : « L'apôtre saint Jean disait à la fin de ses jours et répétait sans cesse : Mes enfants, mes petits enfants, aimez-vous les uns les autres. Si le Bon Dieu me permet de me trouver encore quelquefois au milieu de vous, je vous répéterai aussi : mes petits enfants, aimez-vous bien les uns les autres » (*ibid.*, p. 245).

Charité aussi envers tous les hommes et dans sa manifestation la plus haute, la zèle des âmes.

« Le zèle est la vertu essentielle du prêtre, en particulier des Maristes. C'est pourquoi ils doivent être prêts — paratissimi — à remplir, avec le secours de Dieu et de la Sainte Vierge toute sorte de ministères et partout où les enverra l'obéissance, dans les pays chrétiens et chez les infidèles; missions dans les paroisses, spécialement dans les campagnes, retraites, enseignement du catéchisme aux enfants, aux ignorants, visite des malades et des prisonniers et tout autre devoir de charité.

A cette énumération, le P. Colin ajoute expressément l'éducation des enfants dans les collèges. « Ministère, dit-il, d'autant plus agréable à Dieu et digne de récompense qu'il sourit moins à la nature. Il importe donc de s'y donner avec courage; rien peut-être ne concourt plus efficacement au salut du prochain que de nourrir de bonne heure les enfants des vérités de la foi et de les former aux vertus chrétiennes » (*Const.*, n° 5).

On peut objecter que ces vertus : humilité, abnégation, amour de Dieu, charité pour le prochain sont essentielles à la vie chrétienne et à plus forte raison à la vie religieuse. Elles sont comme l'armature de toute congrégation qui a l'ambition de conduire ses membres dans la voie de la perfection. C'est vrai; mais le P. Colin les a, en quelque sorte, marquées d'une empreinte mariale. Marie est proposée toujours comme modèle immédiat de ces vertus, c'est à Marie qu'il faudra recourir pour les comprendre et les bien pratiquer. C'est à Marie enfin que le P. Colin pense toujours lorsqu'il en décrit les beautés et les avantages.

Nous avons de cette constante préoccupation un aveu significatif. « Lorsque dans les commencements, a dit le P. Colin, je préparais les Constitutions, je n'avais que l'Évangile. Eh! bien, je me plaçais au milieu de la maison de Nazareth, j'y voyais tout. »

Nazareth! ce mot est un trait de lumière. Le P. Colin y voyait surtout l'humble Vierge Marie, vivant loin du monde, mais près, tout près de Dieu et travaillant déjà avec son Fils au salut des âmes. Mais il y a plus encore. Nazareth! ce mot nous découvre le caractère distinctif de la Société de Marie, ce qui lui donne, parmi les Congrégations vouées à Marie, sa physionomie propre.

Nazareth! n'est-ce pas la période la plus obscure de la vie de la Sainte Vierge? Assurément Marie mena toujours une vie cachée, mais à Nazareth un voile plus impénétrable la recouvre. Nazareth, c'est l'oubli total, c'est le silence!

Telle doit être la Société de Marie. Voici les paroles du P. Colin : « Que les maristes unissent l'amour de la solitude et du silence et la pratique des vertus cachées avec les œuvres de zèle de telle sorte que, bien qu'ils doivent s'adonner aux divers ministères qui ont pour objet le salut des âmes, cependant ils paraissent toujours inconnus et cachés dans ce monde » (*Const.*, n° 50). Inconnus et cachés, c'est le dernier mot de la perfection mariste. Mais est-ce possible puisqu'ils doivent s'occuper de toutes les œuvres de zèle qui solliciteront leur charité? Le simple religieux y réussira peut-être. Sa tâche accomplie, il n'aura qu'à disparaître. C'est l'humilité la plus élémentaire. Mais la Société en tant que Société? Le P. Colin, cependant, lui demande d'aller jusque là : « Vous ne devez avoir qu'un esprit, celui de Nazareth. Mes petits Maristes, soyez donc petits, petits, petits. Tenez, si je pouvais, je mettrais tous mes maristes dans un sac, afin que le monde ne s'occupât pas d'eux. »

Est-il meilleur commentaire de l'*ignoti et occulti* que cette boutade familière : La Société de Marie réalisera l'idéal du P. Colin si fidèle à ses prescriptions, elle évite, avec soin, tout « ce qui ressentirait le faste, l'ostentation, le désir de considération humaine », si en un mot, elle consent à « entrer à Nazareth ». Le Vénérable Fondateur demandait à Marie cette grâce, qu'elle voulût maintenir la Société « toujours petite, petite par l'humilité, par l'obscurité voulue, grande par l'obéissance, par la charité, par toutes les œuvres de charité » (Cité par P. Cothenet, *L'humilité d'un Fondateur*).

Tel est le programme de vie spirituelle proposé par le P. Colin à ses disciples. Nous savons qu'il l'a lui-même parfaitement rempli. S'il a excellé dans quelqu'une des vertus dont Marie est le modèle, nous pouvons dire sans hésiter que c'est dans l'humilité et l'amour de la vie cachée.

Deux brochures ont été écrites sur le P. Colin au commencement du xxe siècle : *Le rôle de l'humilité dans la fondation d'un Ordre*, par Georges Goyau, et l'*Humilité d'un Fondateur*, par le P. Cothenet, S. M. Elles montrent l'une et l'autre jusqu'à quel degré d'héroïsme, il pratiqua cette vertu. Il avait dû assumer le rôle de fondateur, mais il protestait énergiquement contre cette appellation : « Vous me donnez le titre de Fondateur, je laisse dire. Je n'ai rien fait moi-même. La Sainte Vierge est l'unique Fondatrice. C'est parce que j'étais le dernier de tous qu'elle s'est servie de moi. » Aussi n'avait-il qu'un désir, disparaître, se cacher. Inconnu avant, inconnu après...

Ce n'était pas chez lui pusillanimité, ni faiblesse. Aussi longtemps qu'il l'a fallu, il a travaillé à l'établissement et à la diffusion de la Société. Lorsque sa tâche extérieure fut accomplie, il se retira simplement et continua jusqu'au bout, dans le silence et le recueillement, la mission qui lui incombait : la rédaction des Constitutions.

3. — DÉVOTIONS. — On n'aurait pas une idée exacte de la spiritualité du P. Colin si on ne connaissait pas les dévotions qui lui furent particulièrement chères et qui en sont comme l'épanouissement. Sans doute, toutes les dévotions essentielles du chrétien et du prêtre tenaient dans l'âme du P. Colin leur juste place, mais nous n'étonnerons personne en disant que sa dévotion envers la Sainte Vierge dépassait la mesure ordinaire.

On demandait un jour au curé d'Ars s'il connaissait le P. Colin : « Oh! le P. Colin, répondit-il, comme il aime la Sainte Vierge, comme il l'aime! » Le P. Colin lui-même, un jour, dans l'intimité, laissa échapper ces paroles : « Il t'a été donné une dévotion à la Sainte Vierge! » et l'émotion l'empêcha d'achever sa phrase. Aussi la Sainte Vierge tient-elle une grande place dans les Constitutions. Le rapporteur romain qui les examina disait : « Dans ses Constitutions le P. Colin ne parle pas *beaucoup* de la Sainte Vierge, il en parle *trop* ». Pourtant, malgré cela, en 1873 et en 1922, le Saint-Siège leur a donné et confirmé son approbation. A chaque page, le nom de Marie apparaît pour rappeler aux Maristes qu'elle est leur Supérieure et leur modèle. Il lui consacre encore un chapitre particulier : *Beatae Mariae Virgini sunt specialiter devoti*. Les Maristes, dit-il, auront le nom de Marie sur les lèvres souvent, plus souvent encore dans le cœur. Et il indique, en détail les pratiques par lesquelles, chaque jour, chaque semaine, chaque mois, chaque année, ils lui témoigneront leur piété filiale.

Il leur recommande de la faire connaître et aimer : les prédicateurs en prêchant ses louanges et ses vertus, les éducateurs, en faisant pénétrer doucement *suaviter*, dans le cœur de leurs élèves une grande vénération pour la Sainte Vierge (*Const.*, article cité et De puerorum educatione).

Autour de Marie, le P. Colin groupait tous les saints et saintes qui sur la terre vécurent dans son intimité, saint Joseph d'abord. A l'entrée de chaque maison, comme pendant à la statue de la Sainte Vierge : *Hujus domus Regina*, il y aura une statue de saint Joseph : *Hujus domus custos*. Le P. Colin l'avait établi dès le principe procureur des missions d'Océanie, et jusqu'à la fin de sa vie, il lui confiait tous les jours le cœur de tous les Maristes et toutes leurs œuvres.

Après saint Joseph, il suffit de nommer saint Joachim, sainte Anne, sainte Élisabeth et saint Jean l'Évangéliste. Il honorait aussi d'un culte spécial l'archange saint Michel.

A toutes ces dévotions, il faut en ajouter une autre qui était profondément ancrée dans l'âme du P. Colin. Il a aimé Rome. On a pu dire qu'après la Sainte Vierge, Rome a été sa grande dévotion (P. Cothenet). Il a assigné, comme fin propre, à la Société de Marie (après la poursuite de la perfection

et le zèle du salut des âmes) la défense et la propagation de la foi catholique. Mais à cette foi catholique, il ajoute constamment l'épithète « Romaine » et c'est sur cette épithète de « Romaine » qu'il appuie avec le plus d'insistance. « Les Maristes devront se distinguer par leur fidélité jusqu'à la mort à la foi catholique Romaine et ils devront la défendre de toutes leurs forces, ne puisant la doctrine sacrée qu'aux sources pures de l'Église Romaine, recevant avec une totale soumission d'esprit tout ce que reçoit l'Église Romaine, rejetant ce qu'elle rejette, et dans la mesure où elle le rejette, tolérant ce qu'elle tolère, voyant dans le Siège Apostolique le rempart invincible dressé par Dieu contre toutes les erreurs et tous les schismes et se tenant toujours unis à lui, toujours et partout de toutes leurs forces et de toutes leurs entrailles (*Const.*, n° 9).

Le Très Révérend Père Colin, sa vie, ses œuvres, 6 vol., in-8°, Lyon, 1897. — P. Mulsant, S. M., *Le Vén. Père J. Cl. Colin*, 1 vol. in-12, Lyon, 1925. — *La Société de Marie (Pères Maristes)*, 1 vol in-12. Paris, 1923. — P. Cothenet, S. M., *L'humilité d'un Fondateur*, 1 vol. in-12, Paris, 1918. — *L'âme du Vénérable P. Colin*, 1 vol. in-12, Lyon, 1933. — G. Goyau, *Le Vén. J. C. Colin*, broch., in-8, Paris, 1913. — P. Voisine, *La Spiritualité Mariste* dans *Les cahiers Thomistes*, 29 juin 1929. — P. Landès, *Nazareth et le Vén. Colin* dans *Les cahiers Thomistes*, 25 décembre 1931.

† Joseph Bonnefoux.

COLLARD (Paul), prêtre janséniste, 1698-1775. — 1. *Vie.* — 2. *Position dans les controverses jansénistes.* — 3. *Doctrine spirituelle.*

1. Vie. — La vie de Collard offre autant d'intérêt pour saisir sa doctrine spirituelle que la lecture de ses ouvrages, car sa vie n'a été qu'un essai de réalisation de ses convictions inébranlablement jansénistes. Paul Collard naquit au Meix-Tiercelin, diocèse de Troyes, en 1698. Après ses premières études à Vitry-le-François, il commença le latin avec son frère curé, Claude-Nicolas, les continua au collège des Oratoriens de Provins, suivit la rhétorique au petit séminaire de Troyes et la philosophie en 1716, à Sainte-Barbe, pépinière du « parti ». Depuis Provins, il vivait donc sous une influence jansénisante. Au cours de sa théologie, commencée à Sainte-Barbe, son confesseur lui fit lire les *Réflexions morales* de Quesnel; Collard, illuminé, les défendit avec vigueur et crânerie. Il se jeta sur les livres du parti avec passion : « j'étudiais comme un forçat », avouera-t-il; il tomba malade, puis passa sa convalescence comme précepteur (1720-1721). En 1722, il est nommé supérieur des philosophes au nouveau petit séminaire de Boulogne, où l'évêque de Langle, l'un des quatre premiers appellants de 1717, remplaçait d'autorité les Frères des Écoles chrétiennes. Bientôt des lettres de cachet ramènent Collard à Sainte-Barbe, d'où il va s'installer avec quelques compagnons à Saint-Urbain près de Joinville (diocèse de Châlons-sur-Marne). Il lit Jansénius. « J'ai lu trois fois son excellent livre intitulé *Augustinus*, aujourd'hui si fort en butte au parti de l'erreur, affirme ouvertement Collard dans son *Testament*. Je l'ai étudié, médité, j'en ai approfondi, autant qu'il a été en moi, le sens et les expressions; j'en ai fait des sommaires et je n'y ai rien trouvé qui puisse faire naître le plus léger soupçon contre l'orthodoxie de ses sentiments. Les efforts de l'erreur ou de la prévention contre un si précieux ouvrage n'ont servi qu'à m'en donner plus d'estime et à me montrer la source où chacun doit puiser la lumière et l'onction de la vérité » (p. 63). La lecture enthousiaste de l'*Augustinus*, (« un voile me tomba des yeux », déclarera-t-il), est entrecoupée de pèlerinages à une croix qui recèle des reliques de Port-Royal. Dénoncés, les solitaires passent dix mois dans la prison de Joinville. De là, ils sont recueillis chez le « saint diacre François de Pâris », où pendant deux ans ils recopient tous les écrits de Port-Royal que conserve Mlle de Joncoux. Ces copies serviront à l'édition des *Mémoires* de Lancelot, Fontaine, du Fossé, parus en 1738-39 (cf. par exemple, l'*Introduction* aux *Mémoires de P. Th. du Fossé*, par F. Bouquet, Rouen, 1879); elles sont conservées encore à la bibliothèque janséniste de Paris. Il est difficile de déterminer le rôle de Collard dans l'origine des *Nouvelles Ecclésiastiques* (1728); sa participation n'en est pas moins certaine. « C'est dans son sein (communauté du diacre Pâris) que nos *Mémoires* ont pris leur dernière forme périodique ». Peu auparavant (mai 1727), Pâris mourant avait confié à Collard, devenu son intime ami, son Testament : « bien faire connaître les Jésuites, auteurs de tous ces maux (de l'Église); et l'œuvre de Port-Royal que Dieu semblait avoir opposée à celle des Jésuites » (p. 20).

Libre désormais, Collard gagne à la cause des membres de sa famille à Sompuis, près Le Meix-Tiercelin, puis tout le village. En collaboration étroite avec le curé janséniste, Boissel, et l'abbé Chaudat, Collard transforme Sompuis en une sorte de communauté; une paroisse et un curé modèles, dans le style janséniste, seront désormais comparés à « Sompuis au temps de M. Collard »; conférences et catéchismes sur les sujets les plus ardus : grâce, péché originel, état d'innocence, explications de l'Écriture; « les meilleurs livres de piété », les Mémoires de Port-Royal circulent; la pénitence de la Thébaïde, dit Collard, revit. L'évêque, Jacques-Bénigne Bossuet, neveu de l'évêque de Meaux, qui avait accueilli dans les paroisses, les couvents, les établissements religieux, tous les exilés des autres diocèses, autre « rabatteur des proscrits », comme on l'a écrit de Caylus (J. Dedieu, *Un nouveau Port-Royal au diocèse d'Auxerre*, dans *Correspondant*, 1929, 10 septembre, p. 541), encourageait ce zèle. Il aurait préféré cependant que son protégé fût prêtre; aussi l'envoya-t-il dans son grand séminaire que tenaient les Lazaristes. Il n'y resta guère; sans doute, l'élève était-il trop encombrant. Bossuet le transféra au petit séminaire, aux mains du janséniste F. Ploix; adjoint au supérieur, puis supérieur titulaire, Collard reprit ses catéchismes; il dut en faire et avec grand succès à Saint-Nizier, paroisse de l'établissement. Rien ne manquait aux futurs prêtres de Troyes, Sens, Châlons, Reims, Orléans et autres lieux : ils suivaient les cours des Oratoriens de Troyes; ils lisaient Nicole, les *Mémoires* de Port-Royal et des solitaires, Saint-Cyran, les *Nouvelles ecclésiastiques;* ils se confessaient aux prêtres exilés; ils communiaient s'ils manifestaient « une sagesse soutenue, une application à leurs devoirs, un amour de la prière, de l'instruction et une ferveur qu'on eût lieu de présumer ne devoir pas

être passagère » (p. 40). Collard collabora-t-il au *Missel de Troyes* (publié en 1736) et à la controverse qu'il souleva, on l'ignore, mais il dut s'en réjouir. Bossuet lui imposa de se laisser ordonner (minoré et sous-diacre, Pâques 1737; prêtre, samedi saint 1738).

Depuis longtemps le cardinal de Fleury tenait pour suspect le supérieur du petit séminaire; sur de nouvelles dénonciations, il s'en plaignit à l'évêque, qui n'obtint rien sinon que « Ploix et lui (Collard) ne cesseraient jamais de parler contre la Bulle et le Formulaire » (p. 50). En 1742, Bossuet démissionnaire est remplacé par Poncet de la Rivière, antijanséniste. Collard et Ploix comprirent leur disgrâce. Collard rejoignit Paris, où il retrouva Boursier, Mésenguy et tant d'autres. Mais comme il avait noué des relations avec les maisons religieuses de Troyes, pour la plupart du parti, avec les collaborateurs des *Nouvelles ecclésiastiques*, avec les imprimeurs clandestins de la littérature janséniste, cet homme malade, charitable, austère et édifiant, ne cessera de correspondre avec ceux et celles qu'il a laissés avec un évêque aux « dispositions turbulentes et schismatiques » (p. 52) et de les aller voir. Telle est l'origine des *Lettres spirituelles*. Il soutint en particulier les Ursulines dans leur révolte contre Poncet. A cette époque on signale *Plusieurs lettres à des religieuses sur cette question, s'il est permis de s'engager à ne point lire les Réflexions morales*, une *Instruction familière sur le Formulaire* et des écrits sur la grâce et son efficacité (Prévost, t. III, p. 157). Poncet de la Rivière attaqué, calomnié, adressa une lettre pastorale aux communautés, leur renouvelant l'interdiction de lire les *Réflexions* et les *Nouvelles*. Parmi les pamphlétaires que cette lettre souleva, Collard tient un bon rang : une lettre de 12 pages à une religieuse est conservée à la Bibliothèque de Troyes (ms. 2318) et une *Lettre à M. l'évêque de Troyes en réponse à sa Lettre pastorale aux communautés religieuses de son diocèse, en date du* 23 *novembre* 1749, 1750, in-12, 58 p., fut publiée; le *Dictionnaire des livres jansénistes*, t. II, 1755, p. 388-384, qui en montre « l'insolence, le ridicule et les erreurs », l'attribue à Collard; paternité tout à fait vraisemblable.

Nous ne savons plus rien de Collard désormais. La maladie lui interdisait-elle toute activité, comme les *Lettres* le laissent croire? Était-il tout entier à ses innombrables charités? C'est en tout cas, à son retour à Paris, qu'il faut placer le séjour que fit chez lui sa nièce, Angélique-Perpétue, fille de Louis, notaire au Meix-Tiercelin (Angélique, en souvenir et en témoignage de vénération de la Mère Angélique de Port-Royal); l'un des fils d'Angélique, Pierre-Paul, se fera appeler, à partir de la Révolution, Royer-Collard (1763-1845). En 1763, Hervieu de la Boissière, dans son *Traité des Miracles*, attaqua les convulsionnaires; conformément à l'attitude adoptée dans ses *Lettres*, Collard le soutint ouvertement et il publia ou laissa publier les *Lettres de M. d'Etemare et de M. Gourlin à M. de la Boissière, au sujet de son Traité des Miracles, suivies d'une lettre de M. Collard sur les convulsions à grands secours et de deux autres de M. Mésengui sur la même matière;* la lettre de Collard serait, d'après J. Dedieu (*Agonie du Jansénisme*, p. 211, note 95), du 15 novembre 1748.

Collard mourut le 10 septembre 1775, après avoir reçu les derniers sacrements du curé de Saint-Pierre de Montmartre; il fut enterré dans cette église.

2. Position dans les controverses jansénistes. — Il est difficile avec les seuls *Mémoires* d'apprécier le rôle de Collard dans les luttes du Jansénisme au XVIIIe siècle, tant à Troyes qu'à Paris. Il est même regrettable d'ignorer l'influence des controverses si chaudes de l'époque sur la spiritualité de Collard : controverses sur la pénitence, la crainte et la confiance (provoquées par Petitpied, 1734), l'autorité des décisions de l'Église, le figurisme, etc. On peut signaler cependant quelques traits qui permettront de préciser son état d'esprit, sa conduite, ses conseils et, partant, les allusions fort circonspectes de ses *Lettres*.

Collard laisse un *Acte d'appel* fort énergique. « Je n'aime pas qu'on soit dans le cas de répondre qu'on n'a pas appelé, parce qu'on n'a pas été dans l'occasion. Ceux à qui nous avons affaire distinguent entre appelants, réappelants, adhérents à M. de Senez et ceux qui pensent comme les appelants, mais qui n'ont pas élevé leur voix contre la Bulle. Il me semble qu'il est de *devoir* pour tout particulier qui aime la vérité et qui en sait le prix, de se mettre dans *la belle nécessité* de dire qu'on est appelant en forme : s'il n'a pas été du temps de l'Appel, il peut y revenir par un acte qui l'unisse aux appelants et cet acte est un titre pour déclarer qu'on a appelé. On passera toujours pour mitigé sur les affaires présentes, tant qu'on dira qu'on n'a pas appelé, quoiqu'on pense comme les appelants » (p. 59). Sans doute se souvenait-il d'avoir écrit, sous sa dictée, l'appel de Pâris à son lit de mort. En tout cas, on a retrouvé un certain nombre de ces appels retardataires dûment enregistrés, émanant notamment d'ecclésiastiques.

Après une profession de foi aussi vigoureuse, son *Testament* (p. 60-65) n'étonnera personne. Les *Nouvelles Ecclésiastiques* le reproduisent dans leur notice nécrologique en 1776; ce qui laisse entendre que ce *Testament* ou était public ou était déjà aux mains de l'auteur des *Mémoires* et de l'éditeur des *Lettres* (1784). Rédigé en 1741, Collard le ratifia, tel quel, en 1770. 1° Action de grâces pour cette « miséricorde toute gratuite », « qui m'a séparé de tant d'autres par un choix purement gratuit en me donnant un entier dévouement pour la vérité. » « J'ai aimé jusqu'aux franges de sa robe ». 2° Renouvellement d'un « tendre attachement... à l'œuvre de Port-Royal, aux saints défenseurs de la vérité... aux saintes religieuses... et à toute la suite de cette génération d'hommes si chéris de Dieu en commençant par M. de Saint-Cyran... et en finissant par le P. Quesnel ». 3° Union à l'appel des quatre évêques. 4° Les miracles dus au « saint diacre » sont « une portion des biens que Dieu fait aux appelants »; ils forment « un tout avec l'œuvre de l'appel ». Collard s'en rapporte ici aux *Requêtes des vingt-quatre curés de Paris* (13 août et 4 octobre 1731), à l'*Instruction pastorale* de Colbert (1er février 1733 et 21 avril 1734), à la *Vérité des miracles* de Montgeron (t. I, 1737, t. II, 1741; le t. III ne paraîtra qu'en 1748). Mais sa réprobation des convulsionnaires est évidente : « Je n'ai pas assez de lumières pour prendre sur cette matière un parti fixe. Je me suis borné jusqu'à présent à gémir de la division... ».

5° Avec Colbert, il regarde comme un « brigandage » le concile d'Embrun qui a déposé Soanen. Enfin, il déclare (n'est-ce pas une contradiction?) « demeurer attaché par les liens de l'unité sainte qui est un des caractères de l'Église... à ceux-là mêmes qui se séparent du corps des appelants ».

Certes, en parcourant les *Nouvelles ecclésiastiques*, on rencontrerait bien des *Testaments* qui ressembleraient à celui de Collard, mais cette simple analyse fait mieux saisir que, dès sa jeunesse, élevé à la janséniste, Collard ne pense, ne vive et n'écrive qu'en janséniste. Sa direction et sa doctrine spirituelles le prouveront encore.

3. Ouvrages spirituels. — En dehors des lettres de polémique signalées ci-dessus et des manuscrits sur les controverses, comme : les *Entretiens d'Irénée et de Philalète, sur la nécessité où sont les fidèles de s'instruire des contestations qui depuis longtemps agitent l'Eglise* qui traitent de l'autorité de l'Église et de la valeur de ses jugements, l'*Expositio brevis et compendiosa systematum de gratia et praedestinatione*, la *Dissertatio de efficacia gratiae Christi ad mentem D. Augustini* (serait-ce ce manuscrit que Prévost signale comme édité vers 1745?), le *Tractatus de praemotione physica*, analyse de l'ouvrage de Boursier; en dehors encore des résumés de ses *catéchismes* (1739-1740) qui seraient de prix pour connaître sa vraie pensée doctrinale et de « plusieurs *Lettres manuscrites sur l'administration du sacrement de pénitence* », où il eut « beaucoup de part » (1741; *Catalogue des ouvrages*, après les *Mémoires*); il reste de Collard deux ouvrages spirituels qui méritent d'être analysés.

1° *Instructions par demandes et par réponses sur l'humilité, sur le rapport des actions à Dieu et sur la prière*, in-12 sans indication ni de lieu ni d'éditeur, 1741, 1744, 1751, 1758; l'auteur des *Mémoires* indique deux éditions à Paris et une troisième en province.

a) Les *Instructions sur l'humilité* (p. 1-135), écrites par un homme « qui n'en parle que comme on parle des pays qu'on n'a vus que sur les cartes » (p. 135), développent la nécessité, les fondements, les caractères et la pratique de cette vertu; on pourrait en retenir une bonne description des faux dehors de l'humilité (p. 119-121) et les qualités nécessaires au directeur de conscience et au prédicateur (p. 57-80). Et si l'on ne voulait point faire de procès de tendance à Collard, il suffirait de qualifier exagérations de style, fréquentes sur ce sujet, les quelques passages suspects, dont le suivant est le plus caractéristique : « C'est être dans un état d'injustice et de damnation éternelle (les deux expressions s'équivalent chez Collard et les jansénistes) que de n'avoir pas l'humilité dominante dans le cœur » (p. 4).

b) *Instructions par demandes et par réponses sur l'obligation et les moyens de rapporter à Dieu toutes nos actions* (p. 137-249). L'homme a besoin d'être guéri; il a besoin d'un médecin; mais combien peu reconnaissent leur état foncier de malade, leur cupidité, leur concupiscence, leur délectation terrestre (p. 169-170), « la grandeur, la profondeur et l'opiniâtreté de leur maladie », de leur « corruption » (p. 210). Pour lever cet obstacle, rien ne coûtera jamais trop : ni une vie toute pénitente, ni les mortifications les plus pénibles, ni le sentiment humiliant et désespérant de notre indignité; et tout devra être accepté de la Providence : épreuves, souffrances, délais dans la réception des sacrements, de la grâce, etc. Tout cela qui constitue *nécessairement* la vie chrétienne du vrai fidèle forme l'ensemble des moyens que le divin Médecin, dans sa miséricorde toute gratuite et par sa grâce efficace, emploie pour nous guérir. — Le lecteur de ce traité et des *Lettres* n'oubliera pas ces principes autour desquels oscillent la direction et l'enseignement de Collard. Nécessité de toujours agir par l'unique motif de *charité*, sinon nos œuvres sont « mauvaises et désagréables à Dieu » (p. 138); mais, comme il reste difficile de discerner, — bien que ce soit une « obligation » de le faire (p. 179) — les mouvements de la charité et de la cupidité, « la frayeur du juste » demeure (p. 165). Nous avons à nous rendre compte, en effet, que « nous ne pouvons pas plus par nous-mêmes rompre le moindre filet de nos passions et sortir d'un état de mauvaise humeur et de tristesse où nous serons tombés, que nous ne pouvons rompre les plus fortes chaînes de la cupidité » (p. 182). C'est pourquoi il est bon de s'imposer « un quart d'heure le matin passé sous les yeux de Dieu, dans le sentiment de notre misère et dans *l'attente* désireuse de sa grâce qui en est le remède » (p. 190). — *Vie pénitente.* « Toute la vie chrétienne est une pénitence continuelle, *c'est pour cela que la vie nous est donnée* » (p. 234); il s'agit donc d'être « véritablement pénitent dans le travail, dans l'application, dans le boire, dans le manger, dans les visites, dans les discours et généralement dans tout l'usage que l'on fait des choses créées » (p. 194). Certes, on ne trouvera qu'à Port-Royal et chez ses fervents disciples ces déductions erronées de « la sévérité de l'Évangile » (p. 197). *La conduite du directeur* se ramènera de la sorte à étudier et à fortifier la charité, principe des actions des âmes qui s'ouvrent à lui, et tout autant à rappeler ces âmes à la pénitence nécessaire et à en intensifier sans cesse l'exercice, sinon le directeur « perd son temps » et le pénitent vit dans une « fausse paix » (p. 177). *L'usage des sacrements* est directement lié aux dispositions d'amour et de pénitence que l'âme manifeste. Confession et communion en viendront témoigner : satisfecit du directeur à l'âme qui s'entretient dans « une vie pénitente, un travail assidu et utile, une uniformité de conduite, une fidélité à la prière, les lectures, la pratique de la pénitence, le combat de la mauvaise humeur, l'attention à ôter les hauts et les bas de sa conduite, l'éloignement de la vanité mondaine et de ce qui y tient, un sentiment persévérant de ses propres misères, une faim de l'Eucharistie, le témoignage d'un cœur qui se trouve bien d'en approcher et qui en juge par les fruits plutôt que par une sensibilité de consolation qui s'y trouve, enfin un goût de la justice, une vigilance à pratiquer l'humilité et autres dispositions semblables » (p. 162).

c) Les *Instructions par demandes et par réponses sur la prière* (p. 250-320) insistent surtout sur les *lectures*, le *travail*, « notre travail humiliant... travailler comme des coupables » (p. 302), la *vigilance* et *pureté d'intention*.

Avant d'abandonner les *Instructions*, il est utile de noter, tout comme il sera loisible de le remarquer encore pour les *Lettres*, qu'on pourrait composer

facilement un magnifique florilège de pensées spirituelles très chrétiennes et très élevantes.

2° *Lettres spirituelles par* M***, 2 vol. in-12, Avignon, 1784; comme on l'a déjà dit, elles sont précédées des *Mémoires* pour servir à la vie de M. Collard (p. 1-65) et du *catalogue de ses ouvrages*. La correspondance qu'il échangea avec ses amis et ses dirigés de Troyes fut recueillie. Mais les cahiers qu'on en avait composés et qu'il eut l'occasion de retrouver, il les brûla; certains échappèrent et un disciple intime inconnu les publia en les accompagnant du récit de la vie de son maître. Ces 309 lettres ont été scrupuleusement expurgées de tous renseignements historiques : date, lieu d'origine, noms des destinataires (sauf les titres d'envoi : Monsieur, Mademoiselle, ma chère sœur, mon cher frère), et tous autres noms de lieux ou de personnes, etc. La discipline du secret jouait toujours. Le nombre des destinataires semble restreint; la fixation approximative de quelques dates possible (la lettre 67, t. I, à « M. Ploix, malade à Vitry »; la lettre 57, t. II, « notre amité a commencé il y a cinquante ans »; ou telle autre qui parle du Jubilé et autres allusions historiques qui ont échappé au correcteur, comme la mort de Fleury, etc.). Mais l'identification des destinataires est à peu près impossible sans autre document. Nous sommes devant un choix arbitraire de lettres et un découpage également arbitraire.

Il conviendrait d'insister maintenant sur les conseils du directeur et la manière dont il interprétait sa doctrine en pratique. Peut-être cependant sera-t-il plus utile de montrer comment Collard concevait son rôle de *directeur spirituel*.

La vraie direction janséniste, d'après lui, est faite d'exigence, de sévérité, d'inquiétude; l'âme, resserrée dans un corps dont elle doit redouter la moindre démarche et auquel il faut faire violence à chaque instant, vit, craintive, apeurée, isolée, repliée sur elle-même, désolée. Le dirigé qui se confie à Collard, après une sévère étude des plus secrets mobiles de ses actions, car « Dieu voit du mal où vous n'en apercevez pas » (t. II, p. 437), s'entend dire, par exemple : « jusqu'à l'âge de dix-huit ans..., toutes vos confessions et communions ont été de nouveaux péchés pour vous, parce que vous n'étiez ni convertie ni dans le désir réel de votre conversion » (t. I, p. 22). Décidée à cette conversion, il faut établir un plan de vie et un horaire qui canalisent l'activité vers Dieu : prière et sacrements, attitude avec le monde, lectures, etc. Collard, si l'on peut dire, inculque à son dirigé l'esprit de sécession : correspondance réduite, visites strictement indispensables, « point de jeu, point de danse, point de divertissement profane, mais une conduite de modestie, de silence, de prudence, de retenue : voilà ce que la loi de Dieu *exige* de vous » (t. II, p. 8).

Le chapitre des lectures est fort instructif; tout Port-Royal et rien que Port-Royal : Nicole, Hamon, Le Tourneux, Quesnel, Saint-Cyran, *La Religieuse parfaite* (de la mère Agnès), Duguet, l'*Instruction de M. de Tours*, les *Mémoires sur les deux alliances*, Singlin, Sainte-Marthe, *La Fréquente communion*, la *Tradition de l'Eglise sur la fréquente communion*, Fontaine, les *Nouvelles ecclésiastiques*, le *Mémoire des quatre évêques*, le *Verbe incarné*, le *Catéchisme* de M. de Fleury, de M. de Montpellier, de Nantes, Mésenguy, Sacy, le *Rapport des actions à Dieu*, le *Traité sur l'humilité* (deux de ses ouvrages), le grand Colbert, etc. Le principe directeur des lectures est ainsi formulé, et on le croirait inspiré du *Testament* de Collard : « Lire toujours quelques ouvrages solides qui vous entretiennent dans le *goût de la vérité combattue*, persécutée, outragée »; car, continue-t-il, nous devons « prier beaucoup pour l'Église, gémir avec ses plus fidèles membres de la vexation qu'on exerce contre les amis de la vérité, vous tenir intimement attachée à leur cause, remercier Dieu de la connaissance qu'il vous a donnée de la vérité, pratiquer cette vérité dans le silence et dans la paix d'un cœur qui ne trouve son bien qu'en elle » (t. I, p. 147). Certes, « les maux de l'Église », l' « humiliation de la vérité » (p. 134), sont permis par « la justice de Dieu qui veut nous éprouver, nous purifier, nous punir par l'injustice de ceux qui ne sont que ses instruments » (p. 230); instrument, par exemple, ce « sanglier », sans doute Poncet de la Rivière, évêque de Troyes, car « c'est le maître de la vigne qui l'a lâché » (t. II, p. 109).

Nous isoler, passer le temps en lectures et fréquenter les sacrements. Évidemment, la mesure de cette fréquentation dépendra des dispositions intérieures, d'après les principes énoncés dans les *Instructions*. Mais l'application en est rigide, brutale même; elle va à déformer les consciences. Qu'on en juge par les refus de communier : « à cause de ces manques d'humilité et de charité dans vos discours » (t. I, p. 78); ou « si vous parliez de mariages » (t. II, p. 66); ou « tant que vous paraîtrez approuver ce que l'on dit et fait, qui est contraire aux maximes de Jésus-Christ, ou que vous ne vous éleverez contre, que d'une voix timide, par exemple, mariage, accouchement, médisance, mondanité, parties de plaisirs, honneurs, ambitions, etc. » (p. 69); et parce qu' « il faut... une vraie conversion, un réel changement du cœur et de la conduite et une certaine assurance de stabilité » (t. I, p. 416); « en conséquence de l'examen que je fis de votre état et de vos dispositions, je pensai que si les choses se soutenaient pendant l'espace de cinq ou six mois, on pourrait vous faire approcher de la sainte Table » (p. 425); trop se hâter serait faire « un pas dangereux » (p. 427); il menace une pénitente de la « priver de la communion pendant six mois » s'il lui arrive de caresser ses petites nièces « une fois en trois semaines » (t. II, p. 129). S'abstenir de communier, de se confesser, d'assister à la messe « par respect » est fort louable; bien plus, « Jésus-Christ peut se trouver également et avec autant de plénitude de son esprit dans ceux qui se retirent par respect pour un temps, que dans ceux qui s'approchent avec beaucoup de préparation » (t. I, p. 341).

Ce rigorisme de la direction, bien loin d'aider et d'encourager l'âme — on n'encourage jamais à Port-Royal —, cet autoritarisme qui ne souffre ni réplique, ni plainte, ni lassitude, découlent des fausses conceptions de la vie chrétienne déjà signalées. L'âme ne se sent jamais en paix avec Dieu; cette obligation stricte de « payer à la justice divine » dans une mesure imprévisible la maintient dans une inquiétude préjudiciable à tout progrès spirituel ou la rejette dans une sorte de fatalisme tout aussi dangereux : « Ce n'est pas la lumière qui nous éclaire qui réforme la volonté; elle ne change qu'en *recevant un nouvel amour opposé à l'amour corrompu* qui

la captivait » (t. II, p. 419). Et pourtant, il est bien question aussi de rompre la volonté, l'orgueil, la hauteur, d'épurer sans cesse son intention, etc. L'âme dirigée par l'insensible Collard, enchaînée par ce « fond de corruption, incapable par lui-même de tout bien » (p. 20), liée à une vie de pénitence très austère, faussée par une morale excessive et inhumaine, ne connaît pas le vrai Jésus-Christ.

Sainte-Beuve voit en Collard un « Port-Royaliste attardé » (*Port-Royal*, t. III, p. 631). Nullement. Janséniste de bonne foi, exemplaire, très charitable; janséniste combatif; éducateur de talent; catéchiste convaincant, tel fut Collard. Il ne l'a pas été seul au XVIIIe siècle. Ce serait se tromper que de restreindre l'activité et l'horizon jansénistes du siècle aux controverses sur les miracles, les convulsions, les secours, etc. Si le champ des disputes doctrinales s'est considérablement agrandi et si des appelants ont concentré le meilleur de leur esprit dans ces luttes, pourtant des âmes ont vécu sincèrement de l'idéal spirituel de Port-Royal, idéal chrétien déformé. Avec les abbés Terrasson et Fleur de Rouvroy, par exemple, au diocèse d'Autun (cf. l'étude de J. Dedieu, dans le *Correspondant*, déjà citée), ces « derniers jansénistes », il faudra ranger Paul Collard.

J. Dedieu, *L'agonie du Jansénisme*, dans *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1928, p. 161-214; étude importante pour apprécier la doctrine et situer la vie de Collard. — L. Séché, *Les derniers jansénistes*, Paris, 1891, t. I, p. 38-55; t. II, p. 177-220, sur Royer-Collard. — E. Van Drival, *Histoire des évêques de Boulogne*, 1852, Boulogne, p. 171-174. — A Prévost, *Le diocèse de Troyes*, t. III, 1926, Domois par Dijon; étude très documentée sur Bossuet et Poncet de la Rivière. — E. Préclin, *Les Jansénistes du XVIIIe siècle et la Constitution civile du clergé*, Paris, 1929. — *Nouvelles ecclésiastiques*, 4-11 juin 1776, éloge nécrologique de Collard. — A. Gazier, *Histoire générale du mouvement janséniste*, 2 vol., Paris, 1922. — B. Doyen, *Vie de M. de Pâris*, en France, 1731, p. 126 ss., à l'Index, 22 août 1731; édition de 1788, p. 289 ss. — *Nécrologe des Amis de la vérité*, t. VII, 1778, p. 174-177.

André RAYEZ.

COLLECTIONS CANONIQUES. — 1. *Notions fondamentales.* — 2. *Importance pour l'histoire de la spiritualité.* — 3. *Collections de l'Eglise ancienne.* — 4. *Collections du haut moyen âge.* — 5. *Collections du bas moyen âge.* — 6. *Collections post-tridentines.* — 7. *Le Codex Juris Canonici.* — 8. *Conclusions.*

1. — NOTIONS FONDAMENTALES. — Les lois ecclésiastiques ont été, pour des raisons pratiques, rassemblées dans des livres qu'on nomme collections de droit ecclésiastique ou collections canoniques. Elles se distinguent des autres œuvres de la littérature canonique en ce qu'elles ne nous livrent pas seulement la doctrine et l'explication des lois, mais les lois elles-mêmes dans leur texte. Elles sont donc une source directe à partir de laquelle nous pouvons connaître l'obligation qui résulte de la volonté du législateur.

Les plus anciennes collections, semble-t-il, ont leur origine dans le fait que, dans les Archives de l'autorité ecclésiastique, les documents correspondants étaient conservés et mis en ordre, et que suivant les habitudes de la chancellerie civile romaine, dans les conciles (généraux ou particuliers) on commençait par relire les décisions précédentes et on en distribuait copie aux Pères assemblés. C'est pourquoi, dans les plus anciennes collections les lois sont rangées dans l'ordre d'origine (collections chronologiques), ce qui souvent en rend l'utilisation difficile. Plus tard, pour des raisons d'utilité pratique et scientifique, on donna aux lois un ordre systématique, d'après des principes logiques de classification (ordre systématique). Mais en les utilisant, il faut prendre garde que les principes anciens de classification ne correspondent pas toujours aux nôtres, et qu'en outre ils sont habituellement appliqués de façon très imparfaite; les grandes collections de décrétales ne font pas exception à cette règle.

Les collections peuvent contenir ou des *canons*, c'est-à-dire des lois ecclésiastiques proprement dites, ou des *lois* (νόμοι), c'est-à-dire des décisions du pouvoir civil, lorsqu'elles ont trait à des affaires ecclésiastiques, ou les deux ensemble. On peut avoir de la sorte des *collectiones canonum*, ou des *collectiones legum*, ou des *collectiones mixtae (nomocanones)*. Sous le nom de canons on peut, dans un sens plus strict, comprendre des lois qui ont été promulguées par un concile, en les opposant à celles promulguées par les papes (*epistolae decretales*), et l'on peut de la sorte distinguer entre *collectiones canonum*, *collectiones decretalium*, et *collectiones mixtae*. La plupart des collections les plus anciennes sont des collections de canons; depuis le VIe siècle les collections mixtes l'emportent généralement; les grandes collections officielles du XIIIe au XVe siècle renferment surtout des décrétales, mais non exclusivement. Sous le nom de capitulaires, on désigne les collections de décrets des conciles francs du moyen-âge, auxquels généralement collaborèrent le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil.

Pour apprécier les collections canoniques, on doit faire attention à leur valeur. On juge autrement une législation particulière, autrement une législation générale. La doctrine catholique de l'infaillibilité ecclésiastique nous apprend que le législateur ecclésiastique ne peut créer (ou tolérer longtemps) en lui donnant une existence juridique pour toute l'Église, une loi ou une institution qui heurterait positivement la foi ou les bonnes mœurs. Il n'est point exclu par là qu'un législateur, autre que le législateur suprême, puisse errer dans des domaines particuliers. Il est de plus toujours possible — et la chose est de grande importance pour l'appréciation de la vie juridique de l'Église — que des lois générales, bonnes en soi, ou du moins faites avec une bonne intention, se révèlent à la pratique comme n'étant point salutaires, ou portent peut-être déjà en elles les germes de conséquences fausses. Ainsi, par exemple, la législation du moyen âge sur les bénéfices.

Fréquemment, des collections qui originairement proviennent d'une église particulière, se sont étendues à l'Église universelle. La simple constatation qu'un canon déterminé appartient à une collection déterminée, et ne se trouve que là, ne suffit donc pas à nous renseigner d'une façon définitive sur son origine historique et son contenu juridique primitif. Les collections qui ont été publiées par l'autorité ecclésiastique, dans les formes requises pour leur donner un caractère obligatoire, se nomment collec-

tions officielles ou authentiques; toutes les autres sont des collections privées, bien qu'elles puissent contenir des lois authentiques et encore en vigueur et jouir d'une grande considération, tel le décret de Gratien, les Extravagantes, la plupart des bullaires et les éditions des décrets des différentes congrégations romaines.

Il est très important pour l'historien de distinguer entre collections authentiques et collections apocryphes. Ces dernières contiennent généralement des textes législatifs falsifiés, v. g. les décrétales pseudo-isidoriennes ou portent un nom d'auteur faux *(collections pseudo-épigraphes)*. Du point de vue juridique, les collections apocryphes sont naturellement sans valeur; du point de vue historique, elles peuvent avoir un grand intérêt, en tant qu'elles nous livrent l'état réel de la vie ecclésiastique (v. g. les collections pseudo-apostoliques), ou du moins permettent d'intéressantes conclusions sur les tendances qui ont provoqué la falsification.

2. — IMPORTANCE POUR L'ÉTUDE HISTORIQUE DE LA VIE SPIRITUELLE. — Les collections ont, de leur nature, assez peu d'importance pour la connaissance de la vie spirituelle. Car ce qu'elles règlent, ce n'est pas immédiatement l'effort vers la perfection chrétienne, mais l'organisme juridique extérieur de l'Église. Pourtant ce serait se tromper de penser que l'intervalle qui sépare le droit ecclésiastique et la vie spirituelle soit si grand qu'il n'y ait rien à tirer, pour la vie spirituelle, des collections canoniques. Suivant la conception catholique exacte, la législation et l'ordre juridique de l'Église ne sont pas intrinsèquement étrangers à la vie spirituelle (malheureusement, cette conception, à la suite de la distinction d'origine protestante entre l'Église juridique et l'Église d'amour s'est obscurcie pour beaucoup) mais sont intimement liées. Les lois et les institutions ecclésiastiques ne sont que des formes destinées à la protection, à l'organisation, au développement complet de la vie intérieure de l'Église et sont subordonnées par suite à l'influence vivifiante et dirigeante du principe vital ecclésiastique. Une étude complète de la vie spirituelle de l'Église est donc impossible si l'on ne donne pas l'attention qu'elle mérite à l'histoire du droit ecclésiastique. Dans les collections on trouve avant tout traitées les questions suivantes : la doctrine générale sur les lois, sur l'obligation, sur la responsabilité et la liberté, la distinction entre le for interne et le for externe, les prescriptions particulières sur la vie et la formation spirituelle des clercs, des religieux et des laïques, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur des associations, les lois sur toutes les parties du service divin, prière, culte des saints, administration des sacrements, enfin, le droit ecclésiastique pénitentiel et pénal.

Dans les collections anciennes, jusqu'au décret de Gratien inclusivement, surtout dans celles du haut moyen âge, se trouvent ordinairement pêle-mêle droit et morale, dogme et canons, avec des remarques qui intéressent la spiritualité. Si l'on ne peut dire avec R. Sohm (*Kirchenrecht*, München, 1923) que le droit ecclésiastique ancien jusqu'à Gratien ait été en vérité religieux et sacramentel, par opposition à l'œuvre législative postérieure qui est aspirituelle, purement juridique, on ne peut pourtant pas nier que les collections anciennes font apparaître de façon plus claire l'unité vivante de la vie intérieure et du droit extérieur que les œuvres canoniques du bas moyen âge et des temps modernes.

En tout cas, toutes les collections canoniques offrent à la spiritualité de grandes difficultés d'utilisation : elles sont presque toujours sans ordre systématique strict et les plus récentes éditions n'ont pas ordinairement de table des matières qui permettraient de se rendre compte du contenu souvent très riche. Il en résulte que les grandes collections de canons et de décrétales du haut moyen âge et le très important décret de Gratien sont plus ou moins des livres fermés, bien que souvent ils renferment des textes précieux qui, en général, ne nous sont pas accessibles autrement.

3. — LES COLLECTIONS DE L'ÉGLISE ANCIENNE. — *a*) Les plus anciennes collections sont les collections *pseudo-apostoliques*, ainsi nommées parce qu'elles sont faussement attribuées aux apôtres. Leur contenu est, en grande partie, formé de documents législatifs authentiques et nous transmet l'image de l'Église ancienne de la fin du premier siècle jusqu'au cinquième siècle. Toutes ont été formées dans l'Église d'orient, sauf la *Traditio apostolica* d'Hippolyte, qui, selon les plus récentes études, nous décrit la vie de l'Église romaine du troisième siècle. La *Didaché*, la *Didascalia*, les *Constitutiones Apostolorum*, etc., traitent en détail du droit, de la liturgie, et de la vie spirituelle du christianisme primitif, et particulièrement de la prière, du jeûne, du service divin, de la réception des sacrements, des devoirs des clercs et des femmes consacrées à Dieu, de la vie matrimoniale.

b) Moins riche est le contenu des *canons des Conciles*, qui s'occupent presque exclusivement des questions de droit administratif ou pénal.

c) Considérable, par contre, est l'importance des plus anciennes *Règles monastiques* égyptiennes ou syriennes, et des *Collections de droit civil* impériales, qui fréquemment, par suite du césaro-papisme régnant, règlent, jusqu'au détail, la vie des clercs et des moines (particulièrement le *Codex theodosianus*, lib. XVI, et le *Corpus juris civilis* de Justinien).

4. — COLLECTIONS DU HAUT MOYEN AGE. — Nous comprenons sous cette rubrique toutes les collections canoniques, depuis celle de Denys le Petit (début du VIe siècle), jusqu'au Décret de Gratien (milieu du XIIe siècle). Leur nombre est presque incalculable; les plus anciennes d'ordinaire sont uniquement chronologiques; les plus récentes sont, mais de façon très imparfaite, systématiques; c'est seulement à partir du milieu du XIe siècle qu'elles sont assez sommairement ordonnées. Il faut avant tout faire attention qu'elles sont, dans leur esprit et dans leur teneur, foncièrement différentes les unes des autres, et se diversifient suivant trois tendances :

a) Les collections qui se sont formées à Rome ou près de Rome, par exemple en Espagne, dans le nord de l'Afrique et le sud de la France actuelle, représentent le vieux fonds juridique venu de l'Église primitive. Les plus importantes sont les *Collectiones Dionysianae* (faites par Denys le Petit, à Rome, au début du VIe siècle), qui, rassemblées à la demande

des papes, et plus tard complétées, furent envoyées par Adrien Ier à Charlemagne (774) pour servir de base à la réforme juridique de l'empire franc. De même importance, et de contenu aussi difficile à expliquer est la *Collectio Quesnelliana* (1re moitié du VIe siècle, répandue surtout en Gaule), dans laquelle, à côté du matériel juridique prédominant, on trouve dispersées des indications sur la vie spirituelle des clercs et des moines. On peut en dire autant de l'*Hispana*, qui, d'Espagne, se répandit dans toutes les Gaules, l'Italie et la Germanie, et qui doit avoir été formée peu après le IVe concile de Tolède de 633. L'esprit apostolique et le zèle pour la réforme du clergé animent aussi les *Capitula* de Martin, évêque de Braga (2e moitié du VIe siècle).

b) C'est d'un tout autre esprit que procèdent les livres canoniques de l'Église Irlandaise. Formés dans les communautés éloignées et d'un caractère si particulier de l'Irlande, de l'Écosse et de la Bretagne celtique, ces livres furent, par les moines voyageurs irlandais, répandus dans toute la Gaule franque, en Germanie et dans le nord de l'Italie, et, à cause de leur utilité, acceptés partout par le clergé chargé du soin des âmes. Ce sont les *Libri poenitentiales*, qui, à cause de leur doctrine particulière sur la loi et la liberté, sur la responsabilité, le consentement ou intérieur ou manifesté par l'acte extérieur, sur la peine et le sens de la peine, sur la pénitence publique et privée, et à cause de leurs catalogues détaillés de péchés et de peines nous tracent le portrait attachant de la civilisation de l'Église d'alors. Moins unilatérale, mais non moins digne d'attention, est la *Collectio Hibernensis*, d'un contenu très riche, qui rassemble des passages de la Sainte Écriture, des saints Pères et des documents juridiques anciens, et qui semble être pour beaucoup la cause de l'irruption récente du rituel législatif de l'Ancien Testament dans les exercices de piété de l'Église du moyen âge : déjà pour cette raison, elle mériterait une étude.

c) Enfin il faut mentionner les collections qui formées sur le sol de l'empire franc réflètent l'esprit du droit franc germanique, particulièrement les *Capitula Episcoporum* et les *Capitularia regum francorum* auxquels il faut attribuer dans une certaine mesure les tentatives de réforme pour le rétablissement de la vie commune des clercs et de la vie religieuse (*Regula Chrodegangi, Benedicti Aniani*) et plus tard les règles d'inspiration franque des chanoines de Saint-Victor, des Cisterciens et des Prémontrés.

d) Les collections qui portent l'empreinte de la vieille Rome et les collections originaires des pays celles et de l'empire franc se heurtèrent les unes aux autres dans le pays alors le plus vivant au point de vue spirituel, l'empire franc. Au conflit s'ajoutaient alors les graves abus de l'Église (investiture des laïques, simonie, concubinage des clercs, décadence de la discipline monastique). D'où des tentatives de réforme dont la plus importante, mais aussi la plus malheureuse, est concrétisée dans les falsifications isidoriennes. On admet aujourd'hui que les trois collections, les *Decretales Isidori*, les *Capitularia Benedicti Levitae*, et les *Capitularia Angilramni*, proviennent toutes du même atelier de falsification qui travaillait vers le milieu du IXe siècle, dans la région du Mans. Malheureusement leur contenu est si étendu, et l'enchevêtrement des textes est si grand qu'on ne peut les comprendre que par un travail pénible et minutieux. Puis le résultat serait maigre pour l'étude de la vie spirituelle.

e) La vie ecclésiastique du Xe et du XIe siècle, que généralement on déclare sombre, se révèle à nous dans deux très intéressantes collections, dont l'étude un peu approfondie corrigerait bien des jugements reçus en montrant que la vie intérieure de l'Église était beaucoup plus intense qu'on ne l'a cru : les *Libri duo de synodalibus causis*, de Réginon de Prüm, et le *Decretum* de l'évêque Burchard de Worms. Réginon a écrit un manuel qui devait faciliter aux archidiacres la visite annuelle des diocèses; on y trouve sous une forme très concrète, tout ce qui a trait à la vie religieuse, morale, juridique du clergé, des laïques, de la paroisse. Burchard a rassemblé dans ses vingt livres, et de façon très dense, dogme, morale, droit et ascèse. Le dix-neuvième livre, à la façon d'un *Confessionale* détaillé, éclaire toute la vie morale.

f) Enfin, au XIe siècle, les papes, et particulièrement saint Léon IX et saint Grégoire VII, stimulés par le mouvement parti de Cluny, prennent vigoureusement en mains la réforme de l'Église. Alors, sur l'instigation des Papes, furent rassemblées des collections canoniques particulières *(Collectiones Gregorianae)*, tout entières orientées vers la réforme morale du clergé et des laïques. A cause de leur ordre systématique assez bon, elles sont plus facilement utilisables. Méritent une particulière mention les collections d'Anselme de Lucques, du cardinal Deusdedit, et le *Liber de Vita Christiana*, qui n'a été expliqué que récemment, de l'évêque Bonizon de Sutri. Ce dernier ouvrage précisément est un précieux traité de la vie chrétienne pour les clercs et les laïques de toutes les conditions (le premier traité pour les laïques du moyen âge). L'auteur y a mêlé ses propres idées à de vieux textes juridiques.

g) Un compromis entre les collections précédentes et les collections grégoriennes dont quelques-unes poussaient à la réforme avec une rigueur extrême, a été tenté entre autres par Yves de Chartres *(Collectio tripartita, Decretum, Panormia)* et Alger de Liège *(Liber de misericordia et justitia)* : tous deux ne sont certainement pas sans utilité pour comprendre la vie intérieure, ecclésiastique.

h) Un résumé complet de toutes les collections anciennes nous est fourni par le *Decretum* de Gratien (1140-1150) qui commence une nouvelle période du droit. Dans un ordre systématique, bien que peu rigide et très imparfait, Gratien nous offre parfois sa conception personnelle sur les diverses questions qu'il traite tout en nous livrant un très grand nombre de documents canoniques des collections anciennes. Ici donc, pour la première fois, nous avons sous les yeux un exposé critique, avec les textes, qui souvent sont divergents. Importante semble surtout la première partie, qui traite des devoirs des clercs; ensuite les *Causae* choisies, de la deuxième partie, particulièrement la Causa 33, q. 3 qui nous présente un traité particulier de la pénitence, et enfin, ce qui, dans la troisième partie, regarde l'administration des sacrements. Pour une rapide orientation, il sera utile de consulter un des commentateurs anciens les plus importants, ou encore F. X. Wernz, *Jus decretalium*, Rome, 1913, qui, sur toutes les questions, se réfère aux canons correspondants du Décret.

5. — COLLECTIONS DU BAS MOYEN AGE. — Tandis que toutes les collections précédentes, à peu près sans exception, étaient des collections privées, après Gratien commence le temps des grandes collections officielles, des *Collections de Décrétales*. Désormais l'activité législatrice de l'Église se montre généralement plus ferme dans la main du Pape, et pour cette raison la législation est dans son fond plus une, plus continue, et revêtue des formes de la plus haute autorité. Comme, par l'influence de la science du droit, la séparation s'est faite plus nette entre le droit canon, la théologie morale et les autres disciplines théologiques, le contenu de toutes les collections qui suivront se restreint davantage encore au seul terrain juridique et n'offre plus qu'indirectement à l'historien de la spiritualité un objet d'étude. L'ordre systématique est assez parfait, de sorte que l'utilisation des collections est très facile. Les collections de décrétales qui forment le *Corpus Juris Canonici*, c'est-à-dire les décrétales de Grégoire IX (1234), de Boniface VIII (1298), les Constitutions de Clément V (1317) aussi bien que les collections privées des *Extravagantes* de Jean XXI et des *Extravagantes Communes* (fin du xve siècle) sont toutes uniformément divisées en cinq livres, dont le premier, le troisième (clercs et religieux) et une partie du cinquième (droit pénal) peuvent avoir une importance particulière. En outre les commentateurs très nombreux du droit ancien des Décrétales offrent l'ensemble de la doctrine juridique exposée dans leurs traités.

Il faut aussi attirer l'attention sur les règles nombreuses des ordres religieux fondés à cette époque.

6. — COLLECTIONS POSTTRIDENTINES. — En première place, il faut naturellement nommer les *Capita de Reformatione* du Concile de Trente, surtout ceux de la session treizième qui traitent de la vie des clercs et des religieux, des séminaires et de l'immoralité dans le peuple.

L'ensemble de la législation plus récente qui a suivi le Concile et qui consiste principalement dans les décrets des papes et des Congrégations pontificales, on ne la cherchera pas dans une collection unique. Mais pour la rassembler, et non sans peine on consultera les divers bullaires et les collections de Decreta des différentes congrégations. Parmi ces collections viennent principalement à notre but celles de la S. Congrégation de la Propagande (collections dans lesquelles ont été publiées aussi beaucoup de décisions doctrinales du Saint-Office), de la S. Congrégation du Concile, de la S. Congrégation pour l'interprétation du Concile de Trente, de la S. Congrégation des Évêques et des Réguliers, mais aussi celles de la S. Congrégation des Indulgences et des Reliques, de la S. Congrégation des Rites. Celles de ces décisions qui ont été transformées en canons du *Codex Juris Canonici*, c'est-à-dire qui sont encore en vigueur, peuvent être consultées facilement dans la grande collection du cardinal Pierre Gasparri, *Juris Canonici Fontes*, Roma, à partir de 1923.

De grand intérêt, en particulier pour le progrès de la formation spirituelle du clergé, sont les ordonnances des nombreux conciles particuliers (dans Mansi et dans la *Collectio Lacensis)*, et les Schemata *de Reformatione*, qui ont été distribués aux Pères du Concile du Vatican, mais qui n'ont pas pu être discutés (*Collectio Lacensis*, t. 7). Il ne faut pas manquer d'y ajouter les Constitutions des Congrégations religieuses récentes ainsi que les décisions qui ont trait à la réforme des ordres anciens : on y aperçoit souvent, avec une surprenante clarté, le grand progrès qui s'est fait dans la vie intérieure de l'Église.

7. — LE CODEX JURIS CANONICI. — Le Codex à l'inverse des collections précédentes qui d'ordinaire reproduisent les textes in-extenso, est une œuvre brève, serrée, et conçue comme un recueil de lois. Puisque son contenu est suffisamment connu (voir art. CODE), j'indiquerai seulement les groupes de canons qui me paraissent les plus importants à notre but : les règles fondamentales sur la loi ecclésiastique, le droit des clercs, le droit des religieux, les décisions sur les associations de laïques, les lois particulières sur l'administration des sacrements, spécialement l'eucharistie et la pénitence, sur le service divin, la catéchèse, la prédication et la formation des Séminaires, enfin les bases du droit pénal ecclésiastique.

Après le *Codex*, ce sont les *Acta Apostolicae Sedis* qui forment aujourd'hui la collection officielle chronologique, et qui renferment non seulement de très importantes encycliques (par ex. sur les Exercices Spirituels, sur le mariage, sur l'éducation de la jeunesse, sur le sacerdoce) mais encore les décisions et les Instructions des différentes Congrégations, par exemple sur l'admission aux ordres.

8. — CONCLUSIONS. — Il faut brièvement esquisser ici une synthèse historique sur le contenu réel de toutes les collections canoniques, en tant qu'il touche à la vie spirituelle.

Parce que la séparation systématique des différentes disciplines théologiques ne s'est effectuée qu'à la fin du moyen âge, les collections canoniques anciennes, les décrétales des papes du bas moyen âge y compris, entremêlent régulièrement, avec le droit, la théologie morale, le dogme, et çà et là aussi l'ascèse. Il peut arriver qu'à un endroit tout à fait inattendu on trouve une formule plus recherchée qui seulement de nos jours a été laborieusement incorporée à l'enseignement moral. Ainsi, par exemple, lorsque le juriste au jugement froid qu'est Innocent III, dans une décrétale sur des questions de droit matrimonial, se met tout à coup à parler du sens chrétien du mariage, et nous décrit l'union de l'homme et de la femme comme une imitation de la triple union du Christ et de l'Église, de la nature divine et de la nature humaine dans l'unique personne du Christ, de l'unité d'amour qui joint le Dieu dispensateur de la grâce avec l'âme justifiée (c. 5, X, I, 21).

Ce serait pourtant se fourvoyer que de se laisser entraîner par des cas particuliers de ce genre à juger que le droit canon ancien de l'Église ait été généralement plus religieux, plus soucieux du développement de la vie spirituelle. C'est le contraire qui est vrai. Car bien qu'aujourd'hui les textes juridiques apparaissent, dans leur teneur et dans leur fonds, plus sobres, et dépouillés de tous motifs religieux, leurs prescriptions sont pourtant incomparablement plus profondes, religieusement plus riches et moralement plus sévères. Cela apparaît surtout

dans les prescriptions juridiques relatives à l'état ecclésiastique : clercs et religieux. Mais l'ensemble de notre droit actuel est mieux adapté que la législation de l'Église du moyen âge et de l'antiquité au développement d'une vie personnelle, et par suite vraiment intérieure.

Les lois sur la formation et la vie des clercs se bornent, jusqu'au Concile de Trente, à l'injonction de quelques règles de conduite extérieure, de quelques prescriptions pour la protection du célibat; elles condamnent la simonie, le concubinage, les affaires d'argent et la négligence grossière des devoirs professionnels liés au bénéfice. Même l'injonction du bréviaire est envisagée du seul point de vue de l'obligation qui résulte du bénéfice. Un progrès dans cette conception apparut seulement lorsque le concile de Trente prescrivit l'éducation des clercs dans les séminaires; de même lorsque, par le bouleversement politique de l'Europe en même temps que de l'état féodal, le régime bénéficiaire perdit son importance, et que sous l'influence des ordres nouveaux et des congrégations de prêtres, le vieil idéal monastique et l'idéal authentique primitif du prêtre se rapprochèrent de plus en plus l'un de l'autre. Aujourd'hui l'évolution en est arrivée à ce point que dans le Codex lui-même, les prières, les exercices de piété, les directions données au clergé séculier pour la vie intérieure sont si nombreuses qu'il ne se distingue plus que difficilement, à cet égard, du clergé régulier. Ici, par conséquent, le progrès spirituel du droit canonique est tout à fait manifeste.

De même, les conditions juridiques se sont singulièrement améliorées pour le développement d'une vie intérieure plus profonde parmi les fidèles. Un développement véritable de la vie intérieure ne peut se concevoir sans une mesure déterminée de liberté et d'indépendance personnelle. Ces deux éléments faisaient défaut à la masse des fidèles dans l'Église ancienne, et la raison en est dans l'ordre juridique particulier de cette époque. Dans l'Église d'avant le moyen âge, l'organisation juridique et le service divin étaient des points centraux, officiellement, juridiquement ordonnés, correspondant au caractère du droit romain de cette époque : qu'on se souvienne seulement de ces deux sacrements qui aujourd'hui sont au centre de la piété individuelle : l'eucharistie et la pénitence; tous les deux étaient alors complètement incorporés dans le domaine du service officiel, la célébration de la messe et la réception de l'eucharistie comme œuvre de la communauté, comme une action juridique importante pour manifester l'appartenance extérieure à l'Église. L'administration du sacrement de pénitence à son tour était surtout, bien que non exclusivement, liée indissolublement au for externe ecclésiastique, et ce n'est qu'après une laborieuse évolution durant le haut moyen âge que cette dépendance se relâchera en faveur d'une intériorisation du sacrement.

Le droit du moyen âge n'en était cependant pas moins accablé. La doctrine très répandue de l'importance donnée au résultat extérieur de l'acte, empruntée aux conceptions juridiques celtiques et germaniques, la seconde irruption de la loi rituelle des anciens juifs, avec sa raideur et son caractère purement extérieur, avec ses conceptions sexuelles presque intolérables, le formalisme du droit influencé par le droit germanique, ce qui est sensible même dans le droit des religieux, le caractère spécial à tout droit du moyen âge de matérialiser et de rendre sensibles les relations même de nature tout à fait spirituelles, enfin le fardeau de l'interdit qui devait disparaître seulement à la fin du moyen âge devant la liberté plus grande laissée à l'apostolat, tout cela nous permet de comprendre que l'homme de ce temps-là ne pouvait pas avoir cette liberté et cette autonomie individuelle qui restent les conditions préalables et irremplaçables du développement de la vie intérieure. Pourtant on ne peut pas dire qu'on était alors moins religieux, mais la vie ecclésiastique avait nécessairement — parce qu'elle était incorporée à un autre monde juridique — un autre visage; et il sera bon, dans l'étude historique, de tenir compte de cet ensemble de circonstances.

Sur la date approximative de ces collections, sur les éditions, sur les travaux dont elles ont été l'objet, il est facile de se référer aux plus récents manuels de patrologie, v. g. Altaner ou B. Steidle, *Patrologia*, Friburgi Brisgoviae, Herder, 1937, p. 117-119.

1. *Ouvrages scientifiques fondamentaux.* — F. Maassen, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, Graz, 1870 (des origines jusqu'à la collection pseudo-isidorienne). — P. Fournier et G. Le Bras, *Histoire des collections canoniques en occident*, Paris, 2 vol., 1931-1932 (de Gélase à Gratien). — S. Kuttner, *Repertorium der Kanonistik*, Città del Vaticano, 1937 (de Gratien à Grégoire IX). — J. F. von Schulte, *Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts*, Stuttgart, 1875-1880 (de Gratien à nos jours).

2. Les manuels les plus importants. — A. van Hove, *Prolegomena*, Mechliniae, 1945 (*Commentarium Lovaniense in Codicem Jur. Can.*, I, 1). — A. Tardif, *Histoire des Sources du Droit Canonique*, Paris, 1887. — F. Cimetier, *Les Sources du Droit Ecclésiastique*, Paris, 1930. — F. X. Wernz, *Jus Decretalium*, I, Roma, 1913. — J. B. Sägmüller, *Lehrbuch des Kathol. Kirchenrechts*, 4e éd., Freiburg, 1924. — I. Zeiger, *Historia Fontium Juris Canonici*, Roma, 1939.

Yves Zeiger.

COLLECTIONS SPIRITUELLES. — I. *Les collections avant la période moderne.* — II. *Collections modernes de genre mêlé, utiles pour la spiritualité.* — III. *Collections spirituelles proprement dites.* — IV. *Remarques générales et bibliographie sommaire.*

Les collections spirituelles auxquelles se restreint cet article sont avant tout les publications d'œuvres de spiritualité, ascétisme et mystique, faites sous la forme de séries ou de recueils, dont les fascicules paraissent périodiquement ou à des intervalles irréguliers; ce dernier cas est le plus fréquent.

I. — LES COLLECTIONS AVANT LA PÉRIODE MODERNE

L'invention de l'imprimerie a évidemment permis la multiplication de ce genre de recueils; on devrait même dire qu'elle lui a donné naissance. Car l'antiquité chrétienne et le moyen âge ne les avaient guère connus que sous la forme de manuscrits réunissant en un seul volume habituellement, parfois en deux ou en trois volumes, selon les goûts, les tendances ou les capacités du compilateur, des écrits émanés d'auteurs différents et d'époques parfois très distantes. Il va de soi que les conditions mêmes de la publicité au moyen âge excluaient pratiquement l'édition en séries par fascicules, qui donne sa carac-

téristique aux collections modernes. Sans entrer ici dans le détail des manuscrits, dont le contenu révèle chez le copiste un réel effort de collection et qu'on peut retrouver surtout à partir du XIVe siècle dans les centres spirituels, en parcourant les catalogues de toutes les grandes bibliothèques de manuscrits, qu'il nous suffise de signaler comme exemples anciens quelques compilations, dont les auteurs ont manifestement voulu servir à leurs lecteurs tout un groupe de traités spirituels. Parmi les premiers en date, on pourrait mentionner les *Apophtegmata Patrum* et les *Verba Seniorum*, qui ont réuni en des séries diverses, par ordre idéologique ou chronologique, les principales sentences des Pères du désert (voir APOPHTEGMES, par F. Cavallera, t. 1, c. 765-770), et les *Collationes Patrum* de Cassien, qui lègue à l'Occident leurs principaux enseignements, unifiés dans un remaniement plus ou moins personnel. Les recueils de méditations, de prières, de soliloques, de considérations pieuses, comme Jean de Fécamp (1028-1078) en donne déjà l'exemple, et plus tard les Cisterciens, avec une prédilection marquée pour les textes pseudépigraphiques, ne sont pas rares non plus depuis la fin du XIe siècle jusqu'à la fin du moyen âge.

Peu de temps après l'invention de la typographie, on s'est plu à réunir des œuvres du même genre, surtout les *Opuscula* spirituels de saint Augustin, de saint Anselme, de saint Bernard, de saint Bonaventure, etc., en faisant entrer dans ces recueils une forte proportion de pseudépigraphiques (voir *Apocryphes attribués à saint* AUGUSTIN, par F. Cavallera, t. 1, c. 1130-1135). Les *Meditationes* de saint Augustin surtout, souvent celles de saint Anselme, les *Soliloques* de saint Augustin, etc., se sont vus grossis alors de pas mal d'œuvres apocryphes. Le succès considérable de ces recueils est établi par leurs nombreuses éditions, agents de leur diffusion et de la fascination qu'ils suscitent : *Opuscula* de saint Augustin à partir de 1475 à Cracovie, puis à Venise, à Cologne et ailleurs, de saint Bonaventure à partir de 1484 à Cologne et à Anvers, etc. (voir *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, Leipzig, t. 3, 1928, nos 2862-2869, t. 4, 1930, nos 4644-4650, etc.).

II. — COLLECTIONS MODERNES DE GENRE MÊLÉ UTILES POUR LA SPIRITUALITÉ

Sans nous arrêter davantage à cette période primitive des recueils, il vaut mieux signaler tout de suite au lecteur un certain nombre de collections, modernes ou contemporaines, qui réalisent de plus près le type décrit plus haut.

1. — Cette nomenclature pourrait comprendre d'abord des ouvrages essentiellement composés d'extraits, comme l'*Enchiridion Asceticum* de Dutilleul-Rouët de Journel, S. J., Fribourg, Herder, 1929, réunissant en un volume un recueil des *Loci S. Patrum et scriptorum ecclesiasticorum ad ascesim spectantes*, ou les *Documenta ecclesiastica christianae perfectionis studium spectantia*, Rome, 1931, de J. de Guibert, S. J., qui a colligé en un recueil, non moins utile que le précédent, ou peut-être plus utile encore, tous les documents de l'autorité ecclésiastique concernant la matière, ou les *Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums*, Tübingue, 1933, de H. Koch, qui a réuni les principaux passages, même des païens, pouvant servir de documentation à l'histoire de l'ascétisme et du monachisme.

Vu leur utilité pour l'ascétisme, les collections des règles monastiques pourraient à la rigueur entrer aussi dans cette nomenclature, depuis le *Codex Regularum* et la *Concordia Regularum*, *P. L.*, 103, 393-663 et 713-1380, de Benoît d'Aniane, jusqu'à la réédition du *Codex Regularum monasticarum et canonicarum* de Luc Holsten, par Marien Brockie, Augsbourg, 1759, 6 vol. in-folio. Mais leur place vient strictement ailleurs.

On peut en dire autant des vies des saints, comme la collection *Les Saints*, Paris, Gabalda, qui a édité plus de 115 volumes depuis 1897, ou *Un Saint pour chaque jour du mois*, Paris, Bonne Presse, 1932, etc., qui jouent par l'exemple un si grand rôle dans la sanctification pratique de la vie; le lecteur trouvera d'autres collections exactement renseignées dans *Où en est l'enseignement religieux?* Paris, Tournai, 1937, page 172. Mais le Dictionnaire en parlera en un autre endroit.

Il va de soi que sous la rubrique de collections spirituelles, on ne peut comprendre les revues, comme la *Vie spirituelle*, la *Revue d'ascétique et de mystique*, la *Zeitschrift für Aszese und Mystik*, etc., auxquelles sera consacré un article spécial; nous n'y faisons pas entrer non plus des collections d'objet très mêlé, où entrent des récits édifiants, des monographies sur les Ordres et Congrégations religieuses, des traités de spiritualité, des pratiques pieuses, des lectures édifiantes, etc., et destinées soit au public chrétien en général, soit aux membres d'associations spéciales, tels que par exemple les manuels et guides des Tiers-Ordres, la *Bibliothèque dominicaine*, l'*Année dominicaine*, le *Seraphisches Leben*, les *Sodalenbücher*, la *Marianische Kongregationsbücherei*, la *Biblioteca del Apostolato de la Oracion*, etc., les manuels et guides de l'*Action catholique*. Les collections qui ont pour objet une des formes de la piété liturgique, trouveront leur place au mot LITURGIE.

2. — Beaucoup de collections anciennes, conçues sur un cadre beaucoup plus large, les unes ne présentant que de l'inédit, les autres se contentant de réunir pour les réimprimer en série bien ordonnée, des textes déjà publiés, contiennent souvent un grand nombre d'œuvres ascétiques ou pouvant servir à l'étude de l'ascétisme, surtout pour la période antique et médiévale. Il suffira de rappeler, d'une part, les anciennes *Bibliotheca Patrum*, dont la *Maxima* de Lyon, 1677, et celle de Gallandi, Venise, 1765-1788, sont les plus étendues et les plus célèbres, la *Bibliotheca Patrum concionatoria*, de Combefis, Paris, 1662, et Venise, 1749, au groupement par fêtes et par sujets, très utile, et la *Patrologiae cursus completus* de Migne, qui a un index très précieux pour l'ascétisme, *Series latina*, t. 220, c. 323-356, et 571-960, *Series graeca*, *Indices*, par F. Cavallera, Paris, 1912, c. 182-188 et 156-178; l'*Index locupletissimus* de Th. Hopfner, Paris, 1928, n'est pas achevé. D'autre part, l'on doit mentionner les séries d'inédits ou d'*Anecdota* ascétiques, dispersées au milieu d'œuvres théologiques, historiques, liturgiques, polémiques, etc., fournies par les travaux bien connus des XVIIe et XVIIIe siècles, depuis Fronton du Duc, Sirmond, d'Achery, Mabillon, Martène, Durand, H. Canisius-Basnage, Combefis, etc., jusqu'à B. Pez, Zaccaria, etc., et dont quelques-uns, comme les

Monumenta medii aevi ex Bibliotheca Hannoveriana (Wolfenbüttel) du protestant Chr. W. Fr. Walch, Gottingue, 1757-1764, 2 tomes en 6 volumes, méritent d'autant plus mention qu'ils sont rares et peu connus. Pour le contenu détaillé de chacune, on peut voir Th. Ittig, *De Bibliothecis et catenis Patrum variisque... collectionibus*, Leipzig, 1707, toujours utile malgré son âge, et le précieux relevé de J. Goulter Dowling, *Notitia Scriptorum SS. Patrum aliorumque... quae in collectionibus... continentur*, Oxford, 1839. Sur toutes ces séries et sur d'autres plus modernes ou éditées en vue de l'enseignement, par exemple celles du *Florilegium patristicum*, de Rauschen, Bonn, celles de Hurter, Innsbruck, Hemmer-Lejay, Paris, etc., on consultera les introductions générales des bons traités de patrologie (Bardenhewer, Steidle, Altaner) et d'histoire ecclésiastique, où elles se situent normalement.

De même, les séries d'éditions comprenant les principaux représentants de toute une littérature font parfois une large place aux auteurs ascétiques et mystiques au milieu de beaucoup d'autres : telle par exemple la *Biblioteca de Autores españoles*, Madrid, 1846-1880, 70 volumes, ou la *Nueva Biblioteca de Autores Españoles*, plus de 30 volumes in-8° depuis 1906 jusqu'à la guerre civile, où l'on trouve à peu près tous les auteurs d'ascétique et de mystique espagnols. La *Libreria de Renacimiento*, dirigée par Ric. Léon, Madrid, avant la guerre civile, comprend diverses sections dont une intitulée *Biblioteca mystica y ascetica*. Mais, de caractère beaucoup plus général, ces recueils, malgré leur utilité, ne peuvent être rangés strictement dans les collections spirituelles.

3. — D'autres séries, d'objet plus restreint, se rapprochent davantage de la spiritualité, comme les *Moralistes chrétiens, Textes et commentaires*, sous la direction de Baudin, Paris, Gabalda, 1924-1932, dont une quinzaine de volumes ont paru. Sans être non plus des séries strictement spirituelles, beaucoup de collections ont surgi depuis la guerre de 1914-18, d'un genre plus ou moins mêlé, comprenant des études de morale, de religion en général, de philosophie religieuse, etc., mais avec une part souvent considérable faite à la spiritualité. Plusieurs sont rattachées à une revue existante qui se charge de l'édition. Mentionnons parmi ces dernières, entre beaucoup d'autres, les volumes édités par la *Revue des Jeunes*, et intitulés *Editions de la Revue des Jeunes*, les *Editions de la Cité chrétienne*, Bruxelles; en néerlandais, *De Bode van het H. Hart* a commencé en 1920 une série de publications spirituelles et morales qui dépassent déjà la soixantaine. La Collection *La vie chrétienne, collection de doctrine et d'histoire religieuse*, publiée pour le grand public sous la direction de Maurice Brillant, Paris, Grasset, contient entre autres E.-B. Allo, *Le scandale de Jésus*, J. Lebreton, *La vie chrétienne aux premiers siècles*, M. Légaut, *Prières d'un croyant*. C'est une idée analogue à celle de la *Vie chrétienne* qui préside à un certain nombre de collections allemandes, italiennes, etc., de marque très catholique, qui se sont multipliées depuis vingt ans. Signalons encore *Les réponses catholiques*, *Les Manuels du catholique d'action*, Paris, Bloud et Gay, *Le livre catholique*, Paris, Crès, sous la direction de Grolleau. Mentionnons *Der katholische Gedanke, Veröffentlichungen der Verbandes der Vereine katholischer Akademiker zur Pflege der katholischen Weltanschauung*, Munich, Theatiner Verlag, puis Oratorium-Verlag, où ont pris place le *Gottgeheimnis der Welt*, du P.-E. Przywara, 1923, et *Das Seelenleben des hl. Thomas von Aquin*, de Mgr M. Grabmann, etc., la collection *Religiöse Geister, Texte und Studien zur Vertiefung und Verinnerlichung religiöser Kultur*, Mayence, Matthias-Grünewald-Verlag; *Bücher der Wiedergeburt*, Habelschwerst, Franckes Buchhandlung, *Religiöse Quellenschriften*, dirigée par Walterscheid, Dusseldorf, Schwann; *I libri necessari*, dirigée par G. Papini, contiennent entre autres *I mistici*, 2 vol. d'anthologie par A. Levasti, Florence, Bemporad, 1925; *I libri della Fede*, sous la direction de G. Papini, Florence, Libreria editrice Fiorentina, *I classici cristiani*, sous la direction de P. Misciatelli, Sienne, Cantagalli, 1928; *Pagine cristiane antiche e moderne*, sous la direction de P. Ubaldi et Sixte Colombo, directeurs du *Didaskaleion*, Turin, Soc. editr. intern., 1928, in-16, etc.

III. — COLLECTIONS SPIRITUELLES STRICTEMENT DITES

1. Contenu, programme, origine en général. — Parmi les collections, entendues au sens strict et qui se rencontrent dans tous les pays, il en est qui se donnent pour mission de ne publier que des œuvres nouvelles, originales; d'autres donnent, avec de l'inédit, des réimpressions d'ouvrages anciens fréquemment redemandés par le public chrétien, ou malaisément accessibles dans leurs éditions originales; d'autres ont pour but de donner les œuvres spirituelles des Pères de l'Église et des anciens écrivains ecclésiastiques, dans le texte original ou en traduction, ou celles des auteurs médiévaux, ou celles des contemporains d'autres pays. La publication en séries de fascicules, qui est devenue une des caractéristiques de la librairie moderne, s'est étendue à peu près à tous les domaines de la production littéraire et scientifique. Les revues périodiques et les collections non périodiques se sont considérablement multipliées depuis la guerre de 1914-18. Dans plusieurs de ces collections, la partie qui s'adresse spécialement soit aux clercs, soit aux religieux, a une place considérable; d'autres s'adressent indistinctement aux chrétiens laïcs, aux clercs et aux religieux. Il en est qui visent le public lettré, surtout depuis la guerre de 1914-18; les autres se maintiennent à un niveau plus populaire; les unes comprennent indistinctement des œuvres spirituelles d'auteurs très divers; les autres préfèrent se concentrer dans la spiritualité de l'ordre religieux qui édite la collection.

Il en est qui paraissent comme suppléments à une revue spirituelle, telles les *Editions de la Revue d'Ascétique et de Mystique*, telles les *Éditions de la Vie spirituelle*, tels les *Tekstuitgaven* et les *Bloemen* de la revue belgo-néerlandaise, *Ons geestelijk Erf;* d'autres fois, les suppléments d'une revue, comme ceux de *La Vie spirituelle*, outre lès *Editions de la Vie spirituelle*, contiennent sous une forme souvent très développée des études, des documents, des chroniques, des relevés et comptes rendus bibliographiques, qui rentrent davantage malgré leurs dimensions dans le genre ordinaire des périodiques. D'autre

part, il est difficile en pratique d'établir une classification constante, plusieurs de ces collections mêlant les écrits patristiques, les écrits du moyen âge, les travaux modernes ou contemporains, les œuvres originales et les traductions, les œuvres de vulgarisation ou même de propagande, et celles d'une conception plus profonde et de portée plus durable.

La diversité dans l'idée inspiratrice et dans la direction n'est pas moindre que celle du contenu. Depuis la guerre de 1914-18 il est facile de constater que, plus que jamais, la vogue est aux publications paraissant en séries. Il est des séries qui doivent leur existence à l'initiative d'un éditeur-libraire, ou à son esprit d'entreprise ou de zèle apostolique. Très souvent, la collection émane d'une famille religieuse qui veut perpétuer les œuvres de ses écrivains marquants, ou répandre sa doctrine spirituelle et la connaissance de ses gloires. D'autres fois, le recueil est une espèce de guide, un moyen de propagande et d'influence, pour les membres d'une association pieuse ou d'un centre d'action. Parfois, l'influence d'une forte idée inspiratrice ou l'ascendant d'une individualité puissante réussit à grouper des collaborateurs dans un champ de travaux suffisamment homogènes. L'on arrive ainsi, d'après le but et les circonstances qui président à l'origine des recueils, à sérier la nature de leur contenu et les degrés de leur valeur, depuis les belles œuvres d'édition critique ou de composition originale, jusqu'aux produits éphémères de la vulgarisation superficielle ou de l'action quotidienne. Il est difficile d'affirmer que toutes ces séries, celles surtout qui ont surgi durant ces dernières années en beaucoup de pays, auront une existence durable, surtout dans la période de crise actuelle, il en est plusieurs qui n'ont guère dépassé leur troisième ou quatrième fascicule depuis vingt ans.

Nous ne mentionnons ici que quelques collections à titre d'exemples. La bibliographie complète, très difficile à établir, surtout quand il s'agit d'entreprises éphémères et de séries de valeur très mêlée, prendrait des pages d'une utilité fort contestable. Quelques considérations d'ordre général suivront cette nomenclature sommaire. Dans la liste ci-dessous, on placera en tête quelques collections anciennes, exclusivement ou principalement patristiques, puis quelques collections d'auteurs principalement médiévaux; celles de contenu mêlé viendront ensuite, rangées par ordre de famille religieuse quand il y a lieu, ou de pays d'origine. Eventuellement, on accompagnera la nomenclature de quelques indications jugées utiles, et pour finir on ajoutera quelques remarques générales.

2. Collections de textes spirituels patristiques ou médiévaux.

1) En 1658 paraissait à Paris, chez Charles Savreux, sans nom d'auteur, *La solitude chrétienne où l'on apprend par les sentiments des saints Pères combien on doit désirer de se séparer du monde, autant qu'on le peut, lorsqu'on veut travailler sérieusement à son salut*, in 8°, 632 p., qui est une véritable collection spirituelle renfermant, en traduction française, la *Lettre de saint Basile à saint Grégoire de Nazianze sur la vie des solitaires*, avec, mises sous le nom de saint Basile (mais qui sont en réalité d'un chartreux qui fut ministre général de son ordre, Basile, † 1179), les *Louanges de la solitude*, 4 *Lettres d'un solitaire*, des extraits des *Moralia* de saint Grégoire, du *De officiis* de saint Ambroise, la *Lettre* 39e de saint Augustin, les *Homélies* 69 et 70 de saint Jean Chrysostome sur le 20e chapitre de saint Matthieu, 2 *Lettres* de saint Eucher. Les éditions suivantes (Paris, C. Savreux, 1659, 2 vol. et 1667, 3 vol., Lyon, Laurent Bachelier, 1699, 3 vol.) s'enrichissent de nouveaux documents : *Lettre* de saint Jérôme à Héliodore; *Traité de la vie solitaire* de saint Laurent Justinien; *Lettres* de Bernard, premier prieur de la chartreuse de Portes, et de Jean, religieux de la même chartreuse; *De la conservation des grâces de Dieu où il est parlé de l'importance des bonnes lectures et contre les romans; Elévation à Dieu pour faire utilement les lectures de piété;* la *Règle des solitaires; Lettre* de saint Bruno à Raoul; l'*Instruction à Frère Antoine, reclus du Mont Valérien*, de Gerson; le *Traité du mépris du monde*, de Denys le Chartreux.

La *Solitude chrétienne* est l'œuvre de Guillaume Le Roy, abbé de Hautefontaine, † 1684, aidé par Le Maître de Sacy, † 1684 (c'est à G. Le Roy qu'ont été adressées les *Provinciales* de Pascal). Les *Lettres d'un Solitaire* et l'*Instruction sur la solitude de J.-C.* intercalée entre la 3e et la 4e de ces lettres semblent être de Guillaume Le Roy.

2° Pierre Poussines, S. J., *Thesaurus asceticus sanctorum Patrum*, graece et latine per P. Possinum, Tolosae, 1684, in-4°, édition de 18 opuscules tous inédits, d'une authenticité parfois discutable : saint Macaire le Grand, Isaac le Syrien, l'abbé Zozime, Théodore le Studite, etc.; on peut consulter *Acta Eruditorum Lipsiensium*, 1685, p. 488-491.

3° Cl. Chantelou, O. S. B., *Bibliotheca Patrum ascetica sive selecta veterum Patrum de christiana et religiosa perfectione opuscula*, 5 tomes ordinairement reliés en 3 volumes, Paris, 1661 à 1664, réimpression de traités, sermons, etc., de saint Bernard, de saint Ephrem, *De officiis*, *De bono mortis* de saint Ambroise, lettres spirituelles et les *Vitae* de saint Jérôme, beaucoup d'opuscules de saint Augustin, dont quelques pseudépigraphes comme le *De cataclysmo*, le *De tempore barbarico* et le *De decem chordis*. Ce recueil de Chantelou est issu des travaux préparatoires à la grande édition des *Opera S. Bernardi* (1667) de Mabillon (cf. Tassin, *Hist. littér. de la Congrégation de Saint-Maur*, Paris-Bruxelles, 1770, p. 63-64).

4° Quelques ouvrages du protestant Pierre Poiret sont des collections spirituelles : v. g. *La théologie du cœur ou recueil de quelques traités qui contiennent les lumières les plus divines des âmes simples*, Cologne, 1699 (voir la liste des opuscules reproduits dans M. Wieser, *Peter Poiret der Vater der romanischen Mystik in Deutschland*, München, 1932, p. 336); *Recueil de divers traités de théologie mystique qui entrent dans la célèbre dispute du quiétisme qui s'agite présentement en France*, Cologne, 1699 (cf. M. Wieser, *l. c.*, p. 340).

5° Bernard Pez, O. S. B., *Bibliotheca ascetica antiquo-nova, hoc est collectio veterum quorumdam et recentiorum opusculorum asceticorum*, Ratisbonne, in-8°, 12 volumes, dont 10 publiés par Pez (1723-1733), et deux autres de continuation posthume (1735 et 1740). Nombreux inédits, du XIVe et du XVe siècle surtout, traités spirituels, biographies édifiantes de moines et de moniales, bénédictins, chartreux, cisterciens, chroniques et coutumiers surtout

au t. 8, etc.; les œuvres des chartreux y furent publiées par Léopold Wiedemann. Pour la facilité du lecteur, vu la rareté du recueil et son importance surtout pour la spiritualité allemande bénédictine et cartusienne de la fin du moyen âge, nous donnons ici le contenu, suivant l'ordre alphabétique, pour les auteurs antérieurs au XVIe siècle; plusieurs de ceux-ci ne sont guère connus en dehors de la publication de Pez, et parfois l'identification en est malaisée; les œuvres anonymes viennent à la fin de la nomenclature :

Adam de Cantorbéry, O. S. B., voir *Vita S. Hugonis Lincolniensis*. — Bernard de Clairvaux, S. († 1153), *Super hymnum Jesu nostra redemptio*, t. 7, p. 63-64. — Bernard de Waging, O. S. B., prieur de Tegernsee († 1472), *Remediarius contra pusillanimos et scrupulosos*, t. 7, p. 445-525; *Epistola de ejusdem abbatis obitu et electione Conradi V. ejusdem loci abbatis*, t. 8, p. 595-601. — Catherine de Gebweiler, O. P., d'Unterlinden, Colmar († vers 1340-45), *De vitis primarum Sororum monasterii sui Liber*, t. 8, p. 3-399. — Conrad de Tegernsee, O. S. B. († 1464), *Epistolae de unione monasteriorum ord. S. Bened. in Germania*, t. 8, p. 601-628. — Egbert de Schönau, O. S. B. († 1185), *Opusculum de laude crucis*, t. 7, p. 13-20; *Soliloquium seu meditationes*, t. 7, p. 21-36; *Stimulus amoris*, t. 7, p. 37-62. — Engelbert d'Admont, O. S. B. († 1331), *Speculum virtutum moralium, ad gloriosissimos juvenes Austriae Duces Albertum et Ottonem, tractatibus XII comprehensum*, t. 3, p. 1-498; *Tractatus bipertitus de Providentia Dei*, t. 6, p. XLIX-CL; *Tractatus de passione Domini secundum Matthaeum*, t. 7, p. 65-112; *Tractatus de statu defunctorum*, t. 9, p. 113-194. — Erimbert d'Admont, O. S. B. (XIIe s.), *De incendio monasterii sui, ac de vita et moribus virginum sanctimonialium Parthenonis Admontensis ord. S. Bened. narratio*, t. 8, p. 453-464. — Etienne de Lantzkrana, Can. Reg. S. Aug. (XVe s.), *Tractatus de quatuor novissimis*, t. 1, p. 27-156. — Etienne d'Olmutz, O. Carth., prieur de Döllach, puis du Val Saint-Josaphat (Olmutz) († 1421), *Apologia pro sacris religionibus monasticis adversus haereticos*, t. 4, p. 87-112. — François de Kastl, O. S. B. († vers 1405), *Opusculum de monacho ad exemplum Christi crucifixo*, t. 9, p. 195-216; *Libellus epistolaris quaestionum regularium de vita sanctimonialium virginum*, t. 9, p. 217-254. — Gaspar Ainsdorffer, O. S. B., abbé de Tegernsee († 1461), *Epistola de unione monasteriorum O. S. B. in Germania*, t. 8, p. 588-589. — Grégoire d'Esclavonie, chan. de Tours († 1411), *Liber de tuenda virginis Deo consecratae sanctimonia*, t. 9, p. 255-378. — Henri Arnold, O. Carth., prieur de Bâle († 1487), *Dialogus de modo perveniendi ad perfectam Dei et proximi dilectionem*, t. 6, p. 1-214. — Hilarion Danichius, O. Carth., prieur de Gaming († 1610), *Saul et David, seu Tractatus de malis et bonis pastoribus*, t. 1, p. 205-344; *Sermones Capitulares, etc.*, t. 1, p. 345-537. — Jacques de Jüterbock, O. Cist., abbé de l'abbaye du Paradis, puis O. Carth. à Erfurt († 1465), *Tractatus de causis multarum passionum, praecipue iracundiae, et remediis earumdem*, t. 7, p. 389-444. — Jean de Capistran, O. F. M. († 1456), *Epistolae duae : Prima de catholicae fidei progressu in Moravia, altera de publicis et promiscuis balneis Religiosorum cum animadversione Thomae de Paden, Prioris Mellicensis in eamdem*, t. 8, 1725, p. 562-573. — Jean III d'Eichstaedt ou de Eich († 1464), *Historia reformationis monasterii S. Walpurgae O. S. B.*, t. 8, p. 650-670. — Jean de Ellenbogen, O. Cist., abbé de Waldsachsen († 1325), *De vita venerabilium monachorum monasterii sui Liber*, t. 8, p. 465-490. — Jean Kraemer, dit Institor, O. Carth. de Buxheim († vers 1440), *Breviloquium, animi cujuslibet religiosi reformatioum*, t. 7, p. 113-350; *Tractatus de evitanda mala ira*, t. 7, p. 351-388. — Jean de Rode, O. S. B., abbé de Saint-Mathias, Trèves († 1439), *Liber de bono regimine abbatis*, t. 1, p. 157-204. — Jean de Weilheim, O. S. B., prieur, puis abbé de Melk († 1482), *Brevis narratio de tentata anno 1442 reformatione monasterii Ettacensis O. S. Bened.*, t. 8, p. 647-649; *Epistolae de negotio unionis et conformitatis in regulari observantia monasteriorum Benedictinorum in Germania*, t. 8, p. 603-604, 613-620, 621-23. — Jean de Welming, O. S. B., abbé de Melk († 1459), *Epistolae de restituenda universim in Ordine S. Benedicti monastica disciplina, et procuranda rituum ac observantiarum conformitate*, t. 8, p. 581-587. — Jean Wischler de Spire, O. S. B., prieur de Melk († 1456), *Libellus de lectione spirituali etc.*, t. 4, p. 113-258. — Jérôme de Werdea (Donauwörth), O. S. B., prieur de Mondsee († 1475), *Tractatus de Profectu religiosorum*, t. 2, p. 171-226. — Kempf Nicolas, voir Nicolas Kempf de Strasbourg. — Mabillon, Jean, O. S. B. († 1707), *Breve scriptum de monasticorum studiorum ratione ad juvenes studiososque Congregationis suae*, t. 9, p. 649-661. — Martin de Senging, O. S. B. († vers 1485), *Tuitiones pro observantia Regulae S. P. Benedicti in concilio Basileensi*, t. 8, p. 503-549; *Epistola de statu monasterii Bursfeldensis*, t. 8, p. 550-555. — Mathias Mittner, O. Carth., de Pruel, près de Ratisbonne († 1632), *Enchiridion Cartusianum, etc.*, t. 5, p. 401-454; *Paraphrasis formulae professionis cartusianae*, t. 5, p. 455-463; *Tractatus de indivisibili et unice uno puncto instituti cartusiani*, t. 9, p. 591-648. — Melchior de Stammham, O. S. B., abbé de Saint-Ulric et Afra, d'Augsbourg († 1474), *Epistolae de unione monasteriorum O. S. B. in Germania*, t. 8, p. 612-614, 624. — Michel du Val-Saint-Maurice, à Geirach (Gyro), O. Carth., puis prieur d'Aggsbach († 1419), *Dialogus de custodia virginitatis*, t. 2, p. 95-170; *Remediarium abjecti Prioris seu Prepositi*, t. 2, p. 227-468. — Nicolas Kempf ou de Strasbourg, prieur de Gaming et de Gyro (Geirach, Slovénie), O. Carth. († 1497), *Dialogus de recto studiorum fine, ac ordine, etc.*, t. 4, p. 259-492; *Tractatus de discretione*, t. 9, p. 379-532; *Expositionis mysticae in Cantica canticorum libri octo*, t. 11 (4 livres) et t. 12 (les quatre derniers livres). — Passionei Dominique, cardinal († 1761), *Sermones duo de Abbatis electione rite ac sancte instituenda*, t. 6, p. I-XXVII; *Sermo III de Regularis Praesidis electione, secundum Regulam S. Benedicti sancte instituenda*, t. 7, p. 1-12. — Pierre de Rosenheim, O. S. B., prieur de Melk († 1419), *Sermo de statu vitae monasticae sui temporis*, t. 2, p. 81-94. — Placide Vigell, O. S. B., abbé de Reichenau († 1651), *De vita et martyrio beati Fidelis a Simaringa, relatio historica*, t. 10, p. 403-444. — Rufin, évêque (?) ad Petrum abbatem Cassinensem († 1057?), *De bono pacis libri II*, t. 9, p. 3-112. — Tanner Mathias, O. Carth. († 1648), *De vitis aliquot aliarum pietate praestantium ejusdem Ordinis Virginum*, t. 8, p. 400-452. — Ulric de Weilheim, Can. Reg. S. Aug., de Diessen, Amundsee († 1458), *Epistola de tribulationibus et procellis monasterii sui*, t. 8, p. 574-577. — Volmar Antoine, O. Carth., prieur d'Astheim († 1633), *De spirituali perfectione*, t. 5, p. 1-400. — Wartenberger Laurent, O. Carth., prieur d'Erfurt, puis de Pruel († 1648), *Contemplationes in vitam Christi et praecipua fidei mysteria*, t. 6, p. 215-302. — Werner, O. F. M., gardien du couvent franciscain de Ratisbonne (XIIIe s.), *Liber soliloquiorum*, t. 4, p. 41-86.

Carmen rythmicum vetus de miseriis ordinis monastici, t. 8, p. 671-674. — *Coenobitarum Mellicensium epistola encyclica de obitu ven. Nicolai de Mazen Abbatis et Reformatoris sui defuncti a.* 1426, t. 8, p. 578-580. — *Cœnobitarum Tegernseensium epistola encyclica de obitu praedicti Abbatis sui Caspari Ainsdorffer*, t. 8, p. 589-595. — (XIIe s.), *Dialogus de conflictu amoris Dei et linguae dolosae*, t. 1, p. 1-26. — (XVe s.), *Dialogus anonymi Carthusiani de institutione et exercitiis cellae*, t. 9, p. 533-590. — (1400), *Epistola de consuetudine et modo vivendi coenobitarum Monasterii Sublacensis*, t. 8, p. 491-502. — (1693), *Epistola de recentiori statu monasteriorum Congregationis Bursfeldensis et Benedictino-Bavaricae sub titulo SS. Angelorum Custodum*, t. 8, p. 556-561. — (XIIe s.), *Insignis liber de paenitentia et tentationibus religiosorum*, t. 2, p. 1-80. — (XIIe s.), *Libellus de conscientia*, t. 6, p. XXIX-XLVIII. — (XIIe s.), *Libellus de stabilitate animae*, t. 4, p. 1-40; *Vita S. Hugonis Lincolniensis. Libri V conscripta et ab anonymo cartusiensi, seculo minimum XIV, fideliter ac retenta primigenia phrasi in compendium relata*, t. 10, p. 3-402. — *Vita ven. Patris Johannis de Weilheim prioris Mellicensis a duobus benedictinis Tegernseensibus coaevis conscripta*, t. 8, p. 629-646.

6° *Opuscula selecta sanctorum Patrum... ad usum cleri*, 10 volumes, in-8°, Gand, 1833-35 : simple réimpression de nombreux opuscules, la plupart ascétiques et moraux, traités, lettres, récits de

martyrs, panégyriques de saints, etc., choisis chez les Pères, surtout Ignace, Cyprien, Augustin, Ambroise, Jérôme, Grégoire de Nazianze, Ephrem, Chrysostome, Grégoire le Grand, puis Pierre Damien, Pierre de Blois, Julien Pomère et saint Bernard.

7° *Bibliotheca ascetica*, curante J. Bapt. Malou, Louvain, 1846-1850 : 19 fascicules habituellement d'une centaine de pages environ, quelques-uns du double, un de 500 pages; le 20e fascicule, qui devait contenir la fin des sermons de saint Léon n'a pas paru, l'auteur ayant été promu au siège épiscopal de Bruges en 1848 : réimpression soignée et louable pour l'époque, d'éditions antérieures des écrits des Pères, en latin seulement, même s'il s'agit d'œuvres grecques. Sur certains sujets, les œuvres ont été groupées : Incarnation (t. 13), piété mariale (t. 4 et 12), pédagogie chrétienne (t. 7), etc.

8° La *Bibliothèque Augustinienne*, sous la direction du P. Fulbert Cayré, A. A., se limite à l'étude de la doctrine spirituelle de saint Augustin; elle comprend des *Etudes* et des *Textes*. Ont déjà paru depuis 1933 ou vont paraître :

F. Cayré, *Les sources de l'amour divin.* — R. Jolivet, *Dieu, soleil des esprits ou la doctrine augustinienne de l'illumination.* — M. Mellet, *L'itinéraire et l'idéal monastiques de S. Augustin.* — G. Bardy, *Le docteur de la charité.* — G. Combes, *La charité d'après saint Augustin.* — S. Salaville, *La prière d'après saint Augustin.*

9° *Bibliothèque patristique de spiritualité*, in-8°, Paris, Gabalda, 1932, 7 volumes parus jusqu'en 1934; rien qui ait paru depuis la guerre : traduction française soignée, avec bonne introduction, d'œuvres spirituelles de saint Augustin (P. de Labriolle), Origène (Bardy), saint Jérôme, 2 volumes (D. Gorce), Méthode d'Olympe (J. Farges), saint Jean Chrysostome, 2 vol. (Ph. E. Legrand).

10° Comme recueil récent en un volume, consacré au moyen âge, on doit mentionner l'excellent volume de dom Wilmart, *Auteurs spirituels et Textes dévots du moyen âge latin, Etudes d'histoire littéraire*, Paris, 1932, contenant un ensemble précieux d'études et de textes inédits.

11° *Bibliothèque médiévale, Spirituels préscolastiques*, série Études, Textes, collection dirigée par dom J.-M. Déchanet, OSB, a pour but de faire connaître et mettre en valeur les auteurs spirituels des XIe et XIIe siècles, textes des œuvres, traductions; ont paru : Déchanet, *Guillaume de Saint-Thierry, l'homme et son œuvre*, 1942; *Le Miroir de la foi*, etc., Bruges, Beyaert.

3. Collections spirituelles de matière variée.

1° La *Petite bibliothèque chrétienne* est une de celles qui a duré le plus longtemps, commencée en 1875 par le P. H. Vanderspeeten, S. J., sous le titre de *Petite bibliothèque des âmes pieuses*, puis en 1878 sous celui de *Petite bibliothèque chrétienne des âmes pieuses*, elle prend en 1879 son titre définitif; paraissant par livraisons mensuelles à raison d'un volume par an, de 800 pages environ, elle est continuée à partir de 1896 par le P. Kieckens, puis par le P. G. Dutremez; en août 1914, elle se termine avec le 40e volume. Table générale, sous forme de catalogue méthodique à la fin du volume de 1905. Contenu : traduction ou réimpression des meilleurs opuscules des Pères de l'Église ou des maîtres universellement reconnus de la vie spirituelle. Voici les principaux groupes de matières : Dévotion à la Très Sainte Trinité — à Notre-Seigneur Jésus-Christ (connaissance, amour, imitation, mystères, passion, croix — le Très Saint Sacrement, la messe, la communion) — au Sacré-Cœur de Jésus — au Saint-Esprit — à la Sainte Vierge Marie — à saint Joseph — aux saint Anges — aux âmes du Purgatoire. — Le sacrement de Pénitence. — L'esprit de Pénitence. — Exercices de la présence de Dieu. — La prière. — L'union avec Dieu. — Instruction chrétienne (La Foi, l'esprit de foi. — L'Espérance, la joie spirituelle. — La Charité. — Défauts contraires). — Vertus. — Défauts. — Scrupules, découragement, afflictions, tentations, paix intérieure. — Salut. — Fins dernières. — Vie chrétienne. — Vie intérieure. — Perfection. — Mélanges ascétiques. — Examen particulier. — Vocation. — Histoire chrétienne.

2° *La Vie intérieure pour notre temps, Collection de spiritualité à l'usage des hommes d'aujourd'hui*, Paris, Bloud et Gay; but de vulgarisation, par des monographies alertes et substantielles :

J. Folliet, *La spiritualité de la route.* — G. Livragne, *Marie notre sœur.* — M. Nédoncelle, *Les leçons spirituelles du XIXe siècle.* — D. Gorce, *A l'école de saint Benoît.* — V. Poucel, *Mon Baptême.* — J. Legendre, *Réflexions sur l'esprit du catholicisme.* — M. Lepin, *La Messe et nous.* — A.-M. Panheleux, *L'art de souffrir et de mourir.* — E. Le Couturier, *A l'école de saint François de Sales.* — Mgr Lavarenne, *La prière des chefs.* — Dom Chauvin, *Si Jésus-Christ revenait.* — Abbé Joly, *Le beau risque de la foi.* — J. Gautier, *L'esprit de l'Ecole française de spiritualité.* — M. Brillant, *Le plus bel amour.* — Abbé Gasque, *Corps mystique, vie chrétienne.* — R. Plus, *Vers Dieu par S. Ignace*, etc., etc.

3° La section *Ascétique et Mystique* du *Museum Lessianum*, sous la direction de professeurs du scolasticat S. J. de Louvain, a été fondée en 1922, Bruges, Beyaert, puis Bruxelles, Paris, Desclée-de Brouwer, pour faire suite, sur un autre plan, à la *Petite Bibliothèque chrétienne* interrompue depuis la guerre; comprend des œuvres originales de spiritualité, des traductions d'ouvrages médiévaux ou modernes, des biographies édifiantes, etc. Parmi les premières :

P. Charles, S. J., *La prière de toutes les heures*, trois séries de trente-trois méditations, 132e mille (t. 1, 8, 11). *La prière de toutes les choses.* — A. Vermeersch, S. J., *Pratique et doctrine de la dévotion au Sacré-Cœur*, 7e édit., 2 vol. (t. 6, 7). — P. Canisius de la T. S. Trinité, *Dieu est en nous, vivons avec lui*, 2e édit. (t. 10). — R. Daeschler, S. J., *La spiritualité de Bourdaloue, grâce et vie unitive* (t. 23). — P. Cotel et E. Jombart, S. J., *Les principes de la vie religieuse ou l'explication du catéchisme des vœux*, 6e édit. revue et mise en harmonie avec le Code de droit canonique (t. 28). — P. Gaëtan du S. Nom de Marie, Passioniste, *Oraison et ascension mystique de S. Paul de la Croix* (t. 29). — P. de Jaegher, S. J., *Confiance*, 2 vol. in-12°, 4e édit. (t. 30, 31). — T. Séverin, S. J., *Saint Jean Berchmans. Ses écrits* (t. 32). — G. Hoornaert, S. J., *A propos de l'Evangile*, 6e édit. (t. 33). — D. Considine, *Paroles d'encouragement.* Trois séries (t. 34). — P. Gaëtan du S. Nom de Marie, Passio., *Doctrine de saint Paul de la Croix, sur l'oraison et la mystique* (t. 35). — G. Lebacqz, S. J. *La grande amitié*, 3e édit (t. 38). — J.-B. Gossellin, S. J., *La prière du Christ dans le cœur du chrétien. Elévation sur le Pater, l'Ave et le Gloria*, 1934 (t. 40). — P. Dohet, S. J., *L'irréprochable Providence*, 5e édit. (t. 42); *Lumières sur la prière*, 2e édit. — L. Peeters, S. J., *Futurs apôtres. Tradition et Progrès* (t. 43).

Sur saint Ignace et les Exercices spirituels : L. Peeters S. J., *Vers l'union divine par les Exercices de saint Ignace*, 2e édit. (t. 13). — E. Thibaut, S. J., *Autobiographie de saint*

Ignace de Loyola. « Le récit du Pèlerin », traduit et annoté, 2e édit. (t. 15). — J. Nonell, S. J., *Analyse des exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, traduit de l'espagnol par E. Thibaut, 2e édit. (t. 17). — H. Bernard, S. J., *Essai historique sur les Exercices spirituels de saint Ignace* (t. 21).

Traductions d'ouvrages médiévaux ou modernes : E. Thibaut, S. J., *Lettres de saint François-Xavier* (t. 2, 3, 4, 5). — E. Mistiaen, S. J., *Le miroir de l'âme ou le Soliloque de Henri de Hembuche de Langenstein, dit de Hesse* (1340-1397), traduit et annoté (t. 9). — M. Ledrus, S. J., *Le gage des divines fiançailles (De arrha animae)*, par Hugues de Saint-Victor (1096-1141), traduit et annoté (t. 12). — J. Nothomb, S. J., *La légende de Nostre Dame. Miracles du moyen âge*, traduits et annotés (t. 14). — J.-B. Herman, S. J., *La montée de l'âme vers Dieu*, par le bienheureux cardinal Bellarmin, S. J., traduit et annoté (t. 16). — E. Vansteenberghe, *La vision de Dieu*, par le cardinal Nicolas De Cuse (1401-1464), traduit (t. 18). — J.-M. De Buck, S. J., *Lettres de direction du bienheureux Juan de Avila*, Traduction, introduction et notes (t. 25).

Biographies édifiantes : V. Couty, S. J., *Vie et lettres de sœur Emilie, des Filles de la Croix de Liége. Une âme mystique au temps présent*, d'après C. Richstaetter. I. *Vie*. — *II. Lettres* (t. 19, 20). — A. Lambrette, S. J., *Saint Louis de Gonzague. — Sa mission. Son âme. A l'occasion du deuxième centenaire de sa canonisation* (t. 22). — E. Laveille, S. J., *Le Père Adolphe Petit, S. J.*, 2e édit. (t. 24). — Mgr Laveille, *Une sœur missionnaire, Sœur Théodorine de la Passion* (1832-1911) (t. 26). — A. Dragon, S. J., *Pour le Christ-Roi : Le Père Pro de la Compagnie de Jésus, exécuté au Mexique le 23 novembre 1927*, 4e édit., (t. 27). — J. Salsmans, S. J., *De la Mort à la Vie. Résurrection d'une âme d'anarchiste*, 2e édit. (t. 36). — G. Hoornaert, S. J., *Semeuse de roses. Etude sur l'esprit de sainte Thérèse de Lisieux* (t. 37). — A. Forget, S. J., *Le Père Eudore Devroye, S. J.* (1869-1929) (t. 39). — E. Laveille, S. J., *Un semeur de Joie. La vie du P. Adolphe Petit* (t. 41). — J. Creusen, S. J., *Le P. Arthur Vermeersch*, S. J., *l'homme et l'œuvre*.

4° *Mystiek en Ascese*, collection d'opuscules sous forme d'anthologie pour chaque auteur, en traduction, avec introduction sur vie et œuvres, Venlo, Mosmans Senior, 1918.

5° En Allemagne, on peut mentionner les *Leitfaden für das ascetische Unterricht in Schwestergenossenschaften*, Würzbourg, S. Rita-Verlag, 1924; *Bücher für Seelenkultur*, directeur F. Keller, Fribourg, Herder; *Das katholische Leben*, Innsbruck, Tyrolia; *Bücher der Geisteserneuerung*, Salzbourg, A. Pustet.

En Italie, signalons la *Biblioteca dei Santi*, sous la direction de Mgr G. Galbiati, qui publie les écrits les plus caractéristiques des saints de tous pays et de toutes époques, depuis saint Paul et saint Irénée jusqu'à Contardo Ferrini, Milan, La Sante, Istituto editoriale italiano, in-12, 1926 et suiv.; *I Fiori di letteratura ascetica e mistica* sous la direction de G. Batelli, Florence, Giannini, in-16 ou in-24, depuis 1919, qui nous donne entre autres des écrits de Hugues de Saint-Victor, de sainte Hildegarde, etc.; les *Libri della Fede*, sous la direction de Jean Papini, Florence, Libreria editrice Fiorentina, in-8°, ont pour but de donner en bonne traduction, les meilleurs ouvrages de la littérature ascétique, mystique et apologétique, anciens et modernes, de religieux et de laïcs, d'italiens et d'étrangers; la collection *Maestri della vita spirituale*, Bologne, Zanichelli, depuis 1922, in-8°, donne un mélange de spiritualité catholique, protestante, calviniste, anglicane, russo-orthodoxe, etc., on y trouve Soloview, G. Th. Fechner, R. Otto, A. Vinet, etc.

Les *Mistici*, collections de jolis volumes in-16, Lanciano, Carabba, 1924, comprennent les mystiques acatholiques, même les *Aforismi e presagi de Joachim* de Flore, mais recourt à des collaborateurs de toute nuance religieuse.

En Espagne, la *Biblioteca del Apostolado de la Oracion* et les *Ediciones Fax* dirigées par des Pères de la Compagnie de Jésus, à Madrid, avaient grande diffusion avant la guerre civile.

La *Biblioteca ascetica y mistica*, Barcelone, a publié des auteurs espagnols et des traductions du français de diverses écoles.

En Angleterre, *The Orchard Books*, Londres, Burns Oates et Washbourne, 1923, dirigée par R. Huddleston, O. S. B., série choisie de traités spirituels d'auteurs anglais ou d'auteurs étrangers, anciens et modernes, en traduction, avec une *Extra Series*, depuis 1925, destinée à des œuvres moins étendues.

4. Collections des auteurs spirituels d'une famille religieuse ou d'un même pays.

1° *Pour l'Ordre bénédictin*, il faut mentionner avant tout la *Collection « Pax ». Ascèse, Mystique et Histoire monastiques et bénédictines*, Maredsous et Paris, 1921; marquée d'une grande unité d'inspiration bénédictine, elle contient des traités de spiritualité :

Mgr Ullathorne, *Humilité et Patience* (t. 9). — D. Columba Marmion, *Sponsa Verbi. La Vierge consacrée au Christ*. Conférences spirituelles (t. 13). — *L'Amour du Cœur de Jésus, contemplé avec les saints et les mystiques de l'Ordre de saint Benoît* (t. 26). — Mère Marguerite d'Arbouze, *Traité de l'oraison mentale* (t. 38). — Dom Cuthbert Butler, *Chemins de vie chrétienne*. Spiritualité d'autrefois pour âmes d'aujourd'hui (t. 40).

des biographies (t. 4, 5, 6, 8, 12, 15, 17, 19, 22, 23, 28, 31, 32, 33, 34, 35, 37);

de l'histoire monastique et bénédictine (t. 1, 3, 10, 16, 21, 36, 39 et série in-8° Berlière);

des traductions et adaptations (t. 2, saint Bernard; 7 et 29, saint Grégoire le Grand; 11, 18 et 24, S. Anselme; 14, Eadmer; 20 et 27, saintes Mechtilde et Gertrude; 25, Louis de Blois).

La collection *Mystiques anglais*, Tours, Mame, par les bénédictins de Solesmes et principalement D. Noetinger, a publié en traduction française les principaux auteurs spirituels du moyen âge anglais.

Un choix moderne des auteurs ascétiques bénédictins est fourni par dom B. Rohner, O. S. B. — *Bibliotheca ascetica ex Ordinis S. Benedicti Scriptoribus collecta et usui omnium quidem clericorum accommodata*, 4 vols, Einsiedeln, 1875-79. Mentionnons encore les *Scritti monastici, Badia di Praglia*, in-8°, Praglia, 1922.

2° *Pour l'Ordre des Frères Prêcheurs* sont à signaler :

La vida sobrenatural fondée par le P. Arintero, O. P.

Chefs-d'œuvres ascétiques et mystiques, Monteils, Couvent des Dominicaines, 1918, in-16°, puis Dominicains de Saint-Maximin, Var, traductions soignées, avec introductions et notes.

La *Bibliothèque ascétique dominicaine*, Paris, Lethielleux, a publié le *Traité de la vie spirituelle* de saint Vincent Ferrier, traduit et annoté par le P. Rousset; le *Traité de la véritable oraison* du P. Massoulié (1699), nouvelle édition par le P. Rousset (1901); les *Etats d'oraison* du P. J.-B. Rousseau (1710), nouvelle édition par le même, et d'autres anciens ouvrages de spiritualité dominicaine, de saint Vincent Ferrier, de saint

Albert le Grand, de la vénérable Mère Julienne Morell, etc.

« *La Vie Spirituelle* ». *Collection dominicaine*, Paris, Desclée de Brouwer :

F.-D. Joret, O.-P., *La contemplation mystique, d'après saint Thomas d'Aquin.* — A. Lemonnyer, O.-P., *Notre Christ. Pages d'Evangile.* 2e édit. — A. Lemonnyer, O.-P., *A l'exemple de notre Père.* Traduction et commentaire du *De divinis moribus*, attribué à saint Thomas d'Aquin. — F.-D. Joret, O.-P., *Par Jésus-Christ Notre-Seigneur.* — Menne, O.-P., *Les grâces de la mort chrétienne.* — A. Lemonnyer, O.-P., *Notre-Dame*, contemplation. Lectures pour le mois de Marie. — F.-D. Joret, O.-P., *Aux sources de l'eau vive.* Les sacrements d'Eucharistie et de pénitence. — Noble, O.-P., *L'amitié avec Dieu.* Essai sur la vie spirituelle d'après saint Thomas d'Aquin. Nouv. édit. — R. Bernard, O. P., *Le mystère de Marie.* Les origines et les grands actes de la maternité de grâce de la sainte Vierge. 1933. — M. Aron, *Le bienheureux Jourdain de Saxe.* Lettres à la bienheureuse Diane d'Andalo (1222-1236). Nouv. trad. — Claude Just, *Le Père des Prêcheurs ou la pitié des hommes.* Pièce en quatre actes d'après la vie de saint Dominique, 1934. — F.-D. Joret, O. P., *Recueillements*, 1934. — Vallée, O. P., *La volonté de Dieu nourriture de l'âme.* Lettre-Préface de S. E. Mgr Richaud, évêque auxiliaire de Versailles. 1936. — R. Bernard, O. P., *Entretiens sur l'essence du christianisme.* 1937.

Une autre collection dominicaine allemande paraît à Vechta, à savoir : *Dominikanisches Geistesleben zur Einführung in die religiöse Ideenwelt des Dominikanerordens*, éditée par les Pères de S. Josefskollegs Vechta i. O. (Vechta en Oldenbourg, Albertus-Magnus Verlag).

En Yougoslavie, la collection *Izdanja naklade « Istina »*. Zagreb-Maksimir, Uprava Dominikanske naklade « Istina ».

3° L'*Ordre franciscain* publie de nombreuses collections. Remarquons d'abord que la *Biblioteca universal Franciscana*, présentée parfois comme une collection d'écrits franciscains, n'est qu'un travail bibliographique sur les auteurs franciscains, dû à Jean de saint Antoine, O. F. M., et publié en 2 volumes en 1732. Signalons, entre autres, comme collections :

La *Bibliotheca franciscana ascetica medii aevi*, Quaracchi, in-32, 1904 et suiv., éditions critiques de textes, déjà publiés ou inédits, d'auteurs franciscains :

1) les *Opuscula* de saint François d'Assise, 1904. — 2) le *Speculum B. Mariae V.* de Conrad de Saxe, 1904. — 3) les *Dicta* du Bienheureux Egide d'Assise, 1905. — 4) le *Stimulus amoris* de Jacques de Milan et le *Canticum Pauperis* de Jean Peckam, 1905. — 5) le *Dialogus de gestis sanctorum Fratrum Minorum* de Thomas de Pavie, par F.-M. Delorme, 1923. — 6) le *Tractatus de Pace* de Gilbert de Tournai par Ephrem Longpré, 1925.

Collezione dei Testi antichi francescani dirigée par G. Batelli, Sancasciano, Soc. editr. Toscana, 1926.

Les *Textes franciscains*, aux Editions franciscaines.

La *Bibliothèque franciscaine*, libr. Saint-François, 4, rue Cassette, Paris, publie dans ses diverses séries des œuvres de spiritualité franciscaine et des études historiques sur ses principaux représentants.

Collection Caritas. Bibliothèque franciscaine de Vie spirituelle. Le premier volume a été publié par le directeur de la collection, le R. P. Martial Lekeux, en 1926, Paris, Bloud et Gay. Divers fascicules ont été publiés jusqu'à présent.

Biblioteca ascetica franciscana, dirigée par les PP. Capucins de Catalogne, et éditée par le *Foment de pietat catalana*, avant la guerre civile.

Biblioteca Seraphico-Capuccina, réédition d'ouvrages anciens et travaux modernes, dont une section *Ascetico-mystica*, rattachée aux *Collectanea Franciscana* et commencée en 1930 par le Collège Saint-Laurent de Brindisi à Assise.

La collection Il *Poverello*, librairie Saint-François d'Assise, 1, rue Cassette, Paris, par les PP. Capucins.

La collection *Amor*, Paris, éditions Saint-Michel, a publié à partir de 1930 des textes anciens et des ouvrages modernes : Matthias Croonenberghe, *L'oraison simplifiée, les propos de F. Egide* (trad. Englebert).

4° Pour l'*Ordre du Carmel*, les *Carmelitana*, Rome avant la guerre civile, devaient publier une collection critique des meilleurs auteurs mystiques de l'Ordre par fascicules trimestriels de 80 pages, en un volume de 300 pages environ par année.

Biblioteca mistica carmelitana, Burgos, Monte Carmelo, in-8°; parmi les nombreux volumes déjà publiés avant la guerre, figurent l'édition des œuvres de sainte Thérèse par le P. Silverio de Santa Teresa.

La *Bibliothèque mystique carmélitaine*, dirigée par le P. Pascal du Très Saint Sacrement, Louvain, imprimerie Nova et Vetera, 1921, in-16°.

La *Bibliothèque du Carmel Thérésien*, sous la direction du R.-P. Gabriel de Sainte Marie-Madeleine, Paris, Desclée de Brouwer, commencée en 1938; elle a pour but de faire connaître la spiritualité du Carmel Réformé et comprend une section d'*Etudes* et une section de *Textes anciens*, en traductions, rééditions modernisées, adaptations. Mentionnons dans la section *Etudes : Sainte Thérèse de Jésus, Maîtresse de vie spirituelle, Saint Jean de la Croix docteur de l'amour divin, La contemplation acquise*, par le P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine, et parmi les *Textes anciens : Traité de l'oraison*, du P. Jean de Jésus-Marie (Aravalles), traduit de l'espagnol par une Carmélite, *Traité de la Contemplation divine*, par le P. Thomas de Jésus, traduit en 1675 (Liége) par le P. Maurice de Saint-Matthieu, et réédité en français moderne par M. M. Am. du Cœur de Jésus, etc.

La *Bibliothèque mystique du Carmel*, publiée par le Carmel de Soignies, contient une édition nouvelle de l'*Entrée à la divine Sagesse*, de Maur de l'Enfant Jésus, commencée en 1923.

5° La *Compagnie de Jésus* publie diverses collections, outre le *Museum Lessianum* déjà décrit :

La Collection *Maîtres spirituels*, dirigée par le P. Monier-Vinard, S. J., et commencée par la *Revue d'ascétique et de mystique*, comprend déjà une douzaine de volumes in-12, avec des œuvres du *Bx Claude de la Colombière, Notes spirituelles et pages choisies*, par les PP. Monier-Vinard et Condamin, du *P. Crasset, Considérations sur les principales actions de la vie, méthode d'oraison, etc.*, par le P. Roupain, du *P. Jean Rigoleuc, Œuvres spirituelles*, par le P. Hamon, du *P. Surin, Les fondements de la vie spirituelle tirés de l' « Imitation »*, par F. Cavallera, de *Saint Ignace, Lettres spirituelles*, traduites par le P. Dudon, de *Bourdaloue, Doctrine spirituelle*, par le P. Daeschler, du *Bx Pierre Favre*, de *Saint François Xavier, Lettres spirituelles*, par le P. Brou, etc., Paris, Spes, 1931, etc. La collection s'est élargie

et admet les écrits des saints personnages ayant vécu de l'esprit des Exercices. Une série in-16°, comprenant les ouvrages concernant principalement l'oraison, est rattachée aux éditions de l'*Apostolat de la Prière*, Toulouse.

Bibliothèque de la Revue d'ascétique et de mystique, Toulouse, administration de la Revue; y figurent, pour commencer, les *Lettres du P. Surin*, par le P. Cavallera.

La *Biblioteca Manual sobre la Compañia de Jesus*, dirigée par le P. J. M. March, Barcelone, R. Casulleras, 1920, in-16, a publié avant la guerre civile des œuvres du B^x^ Favre, de Thomas a Kempis, de saint Ignace, etc.

Sur les *Exercices de saint Ignace*, mentionnons :

Manresa, Bilbao, 1, 1926. — La *Collection de la Bibliothèque des Exercices de saint Ignace*, éditée par le P. Watrigant, Enghien, à partir de 1906; sous le même titre une série d'ouvrages a paru, Paris, Lethielleux.

La collection des Exercices qui a paru à Innsbruck chez Rauch.

Exerzitien-Bibliothek, Fribourg en Brisgau, Herder.

Biblioteca d'Exercicis, Barcelone, édit. « Foment de Pietat », dirigée par le P. Ignacio Casanovas, publie le texte des Exercices, avec commentaire complet et extrait des lettres de saint Ignace.

En divers endroits, se publient aussi des séries propres aux auteurs d'un même pays. Signalons en Espagne la *Biblioteca mistica y ascetica*, section de la collection de textes *Libreria de Renacimiento*, commencée par Ric. Léon, Madrid, Apartado 45.

La *Biblioteca del apostolado della Prensa*, Madrid, fondée par le P. Fr. Garzon, S. J., a publié les principaux ascètes espagnols, avant la guerre, en éditions de vulgarisation. Plus haut, il a déjà été question de la *Biblioteca de Autores españoles* et de la *Nueva Biblioteca*. La collection *Joyas de la mistica española*, in-16. La Espana editorial, Cruzada, 4, Madrid, a publié des extraits de la plupart des grands spirituels espagnols.

Parmi les séries consacrées à la spiritualité néerlandaise, les *Bloemen van Ons Geestelijk Erf*, Anvers, « Neerlandia », ont déjà publié :

1. Jan van Ruusbroec, *Die Chierheit der Gheestelicker Brulocht (Samenvatting)*. Bewerkt door T. Brandsma, O. C., vertaald door D. Stracke, S. J., 1929. — 2. Beatrijs van Nazareth, *Die Seven manieren van minnen*, in modern Nederlandsch van P. J. van der Kun, S. J., 1929. — 3. D. Stracke, S. J., *Een leder van VIII trappen voor de Passie ons liefs Heeren*, 1929. — 4. D. Stracke, S. J., *Die dorne Croene ons Heeren*, 1929. — 5-6. P. Gabriel-Maria, O. F. M., *Dë thien Mariën*. Vorwoord en vertaling van P. Gilbert Remans, O. F. M., 1930. — 7-8. D. Stracke, S. J., *Korte handleiding tot de theologia mystica of het Beschouwende Leven naar een handschrift uit het jaar* 1492. Vorwoord en vertaling, 1932.

et les *Tekstuitgaven van Ons Geestelijk Erf*. Nimègue et Anvers :

1-2. Hendrik Herp, O. F. M., *Spieghel der Volcomenheit*, uitg. door Lucidius Verschueren, O. F. M., I. *Inleiding*, 1931 ; II. *Tekst*. Nederlandsch-Latijn, 1931. — 3. *Gerardi Magni Epistolae* uitg. door Dr W. Mulder, S. J. — 4-7. Dirc van Delf, O. P., *Tafel van den Kersten Gelove*, uitg. door L. M. Fr. Daniëls, O. P., I. *Inleiding en Registers*, 1939. II. *Winterstuc*, 1937. III. *Somerstuc*, 1938.

Het geestelijk Leven, sous la direction du chanoine Mahieu, comprend, outre des productions originales, la reproduction d'anciens ouvrages mystiques et ascétiques flamands, Bruges et Amsterdam, R. K. Boek-Centrale, 1914, 1916, 1918, etc.

Sur les collections propres à l'Europe centrale, et nombreuses en Pologne et en Yougoslavie, on pourra se renseigner dans les revues de théologie et de spiritualité publiées dans ces pays.

5. Collections plus récentes. — Nous assistons depuis la guerre 1939-1945 à une floraison de collections spirituelles analogue à celle qui a marqué les lendemains de la guerre 1914-1918. Plusieurs ont d'ailleurs commencé à paraître avant 1945.

Les maîtres de la spiritualité, Paris, Aubier. Textes complets ou choisis, avec introductions substantielles, parmi lesquels on peut relever : *Saint Thomas d'Aquin*, par le P. Mennessier, O. P.; *Le Bx Henri Suso*, trad. par Mme J. Ancelet-Eustache; *Marie de l'Incarnation* par P. Renaudin; *Le cardinal de Bérulle* par le P. G. Rotureau, *Saint Bernard*, par M.M. Davy.

Les Sources chrétiennes, Paris, Aubier (directeurs les P. P. H. de Lubac et J. Daniélou, S. J.), sont une collection de textes patristiques complets. Les volumes parus jusqu'ici sont presque tous de bonne tenue scientifique. L'intention des directeurs est de rendre accessibles au public lettré des ouvrages importants ou inédits ou peu facilement abordables; si les textes originaux n'ont pas été édités en même temps que les traductions, c'est en raison des circonstances. Il faut espérer que la collection pourra bientôt réaliser son dessein complet. Une vingtaine de volumes ont paru : Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse;* Clément d'Alexandrie, *Le protreptique;* Nicolas Cabasilas, *Explication de la divine liturgie;* Diadoque de Photicé, *Centuries sur la perfection;* Grégoire de Nysse, *La Création de l'homme;* Origène, *Homélies sur la Genèse;* Nicétas Stetathos, *Le paradis spirituel;* Maxime le Confesseur, *Centuries sur la charite;* Hippolyte, *La tradition apostolique:* Origène, *Homélies sur l'Exode;* Jean Chrysostome, *Lettres à Olympias;* Hilaire de Poitiers, *Traité des mystères*, etc.

Parmi les volumes de la collection *Théologie* (Aubier) se rapportent davantage à la spiritualité : J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique;* H. de Lubac, *Surnaturel;* J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme.*

Chez Aubier encore, *la Bibliothèque philosophique* a édité : Guillaume de Saint-Thierry, *Œuvres choisies*, trad. et introd. de J.-M. Déchanet, O. S. B.; Nicolas de Cues, *Œuvres choisies*, trad. et préface de M. de Gandillac; Pseudo-Denys, *Œuvres complètes*, trad. et préf. de M. de Gandillac.

Parmi les nombreuses collections publiées par les Editions du Cerf à Paris, 1° *Les cahiers de la Vie spirituelle* groupent sous un titre unique de brèves études se rapportant à une même vérité de foi ou à une même partie de la morale chrétienne : *Force chrétienne, L'Eglise et les pécheurs, Le Saint-Esprit auteur de la vie spirituelle, Communion des saints, Le Christ et les Malades.* 2° *Rencontres* étudie les principaux problèmes posés aux chrétiens de France; elle a publié entre autres : *Contemplation, Spiritualité de la Famille, La France pays de mission*, de l'abbé Godin, *Problèmes missionnaires de la France rurale* de l'abbé Boulard, *La Paroisse communauté mission-*

naire de l'abbé Michonneau. 3° Dans la collection *L'Eau vive*, nous relevons les titres suivants : H. Clérissac, O. P., *La Mission de sainte Jehanne;* P. T. Dehau, O. P., *Des Fleuves d'eau vive;* Un chartreux, *Introduction à la vie intérieure;* Dom A. Vonier, O. S. B., *La clef de la doctrine eucharistique;* *Le peuple de Dieu;* P. Régamey, O. P., *La croix du Christ et la Croix du chrétien;* A.-M. Falaize, O. P. *Lettres spirituelles;* Bernadot, O. P., *Lettres de direction.* 4° Dans *Le Cœur et la Croix*, *Virgines Christi* du P. Camelot, O. P.; *Les Cahiers* de Mireille Dupouey. 5° Enfin le Centre de Pastorale Liturgique a sa collection *Lex Orandi* dans laquelle nous relevons *Le mystère pascal* du P. Bouyer.

Chez Gallimard la collection *Les Arcades* (dir. P. Bruckberger O. P.) a commencé en 1943 par une édition de l'*Initiation à la vie mystique* de J. Gerson par P. Pascal.

Chez Vrin, les *Etudes de philosophie médiévale* avaient accueilli des ouvrages portant sur la spiritualité du moyen âge. Une nouvelle collection vient d'être créée réservée à la théologie et à la spiritualité : Les *Etudes de théologie et d'histoire de la spiritualité*, dont le premier fascicule est une conférence d'E. Gilson, *Théologie et histoire de la spiritualité;* viennent ensuite, H. du Manoir, *Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie;* P. Th. Camelot, *Foi et Gnose chez Clément d'Alexandrie;* A. Combes, *Essai sur la critique du Ruysbroeck par Gerson*, I. Introduction critique et dossier documentaire.

Aux Editions du Seuil, dans une collection *La Vigne du Carmel* dirigée par le P. François de Sainte-Marie, ont déjà paru : *Les plus vieux textes du Carmel.* Documents originaux et commentaires; *Instruction des novices*, par le P. Jean de Jésus-Marie (Aravailes); *Présence à Dieu et à soi-même*, par le P. François de Sainte-Marie; *Extases et Lettres* de sainte Marie Madeleine de Pazzi, trad M. M. Vaussard.

Aux Editions Fontenelle, abbaye de Saint-Wandrille, la collection *Figures Monastiques* a publié entre autres un *Saint Antonin le Grand*, par le P. Louis Bouyer, de l'Oratoire, et un *Jean Cassien* par le ch. L. Cristiani.

Les *Cahiers spirituels « Amor »*, que vient de commencer à publier la société augustinienne d'études spirituelles (1946), se proposent d'étudier le christianisme considéré comme religion d'amour; 1er cahier de la 1re série. *De mon âme à Dieu*, par F. Cayré; 4e cahier de la 2e série. E. Masure, *Vers une spiritualité de l'action.*

La collection de Culture humaine publiée chez Aubanel à Avignon par le chanoine R. de Saint-Laurent se place au point de vue d'une formation purement naturelle. Mais on y trouvera bien des indications utiles pour la direction spirituelle.

Enfin parmi les excellents petits volumes de la collection *Le Témoignage chrétien* (Mappus, Le Puy) plusieurs ont trait directement à la spiritualité.

IV. — REMARQUES GÉNÉRALES

De cet aperçu sommaire sur le développement des publications spirituelles en séries, et dont quelques-unes seulement ont été mentionnées ci-dessus comme exemples, se dégagent des conclusions diverses qu'il serait facile d'exposer en détails; n'en détachons que deux principales.

1° On voudrait pouvoir dire, en terminant cette revue, que la multiplicité est dans l'occurrence synonyme de qualité. La vérité oblige à reconnaître qu'il y a de tout dans cet ensemble : le médiocre y côtoie l'excellent, parfois même le submerge ou l'écrase. Cela n'a rien d'étonnant si l'on veut se rappeler ce qui a été dit plus haut de l'origine de ces collections en général. C'est donc une responsabilité pour les directeurs et éditeurs de collections de discerner le bon et d'éliminer le reste : cela exige une compétence éclairée, jointe à la sûreté d'un jugement sain et à la fermeté d'exécution dans le fonctionnement. Les instructions pontificales pour la formation des clercs, si elles sont fidèlement suivies, et le renforcement des études de spiritualité, commencé par l'inauguration de chaires nouvelles dès 1919 à Rome, et exigé par la nouvelle législation de 1931 pour les Facultés de théologie, contribueront à ce résultat.

2° Mais une autre constatation s'impose aussi. Malgré leur inégalité de valeur, cette multiplication des productions spirituelles et le succès qui accueille beaucoup d'entre elles révèlent un état d'âme dans le peuple chrétien, prêtres, religieux et laïcs, qui mérite attention et suscite la sympathie. Principalement depuis la grande guerre, les études sur le passé chrétien ont été accompagnées, en beaucoup de milieux, du désir d'une connaissance plus approfondie de ses aspirations intimes, de sa prière, de sa doctrine spirituelle, de son souci de sanctification. En même temps, les angoissants problèmes de l'heure présente et la prise de contact avec des courants et des groupements religieux étrangers, l'opposition ou le conflit aigu entre la haute culture moderne et l'esprit religieux, ont sans nul doute contribué à renforcer fortement ce mouvement. Mais surtout, le nombre des chrétiens grandit toujours qui veulent vivre leur religion et puiser aux sources spirituelles qu'elle leur apporte. L'on ne peut qu'encourager ce mouvement, le retremper aux sources vives de la tradition chrétienne séculaire, le diriger et le nourrir par des collections d'ouvrages d'une doctrine ferme et sûre, et d'une clairvoyante adaptation aux besoins et aux aspirations de l'âme contemporaine.

Le lecteur pourra se renseigner sur le contenu de ces séries et se tenir au courant des collections nouvelles par la consultation régulière des revues, soit de théologie en général, soit de spiritualité. Il en est qui ont une bibliographie très soigneusement établie. Signalons entre autres les chroniques de la *Revue d'Ascétique et de Mystique*, qui consacrent souvent une section spéciale aux collections et aux éditions de textes, par exemple dès la première année, t. 1, 1920, p. 96, 193, 300; t. 3, 1922, p. 91, 334; t. 4, 1923, p. 390; t. 5, 1924, p. 203; t. 6, 1925, p. 326; t. 7, 1926, p. 100 et 326; t. 8, 1927, p. 199 et 325; t. 9, 1928, p. 212; t. 10, 1929, p. 431; t. 11, 1930, p. 207; t. 13, 1932, p. 101; t. 15, 1934, p. 105; t. 16, 1935, p. 98 et 214; t. 18, 1937, p. 205 et 315; t. 19, 1938, p. 427. Les *Ephemerides Theologicae Lovanienses* donnent dans leur Elenchus bibliographicus, III, Theologia moralis, 6, Theologia ascetica et mystica une place spéciale à la spiritualité (par exemple t. 15, 1938, p. 195, 417, 575 et 765). Pendant plusieurs années à partir de 1920, la *Scuola Cattolica*, de Milan, a donné un *Bolletino di ascetica e di mistica* (voir série 5, t. 18, p. 4, et comme exemple, série 6, t. 11, p. 459), malheureusement interrompu en 1929, signé de O. Marchetti, A. Portaluppi, ou A. Bernareggi, avec une section consacrée aux textes et collections. La *Zeitschrift fur Aszese und Mystik* (t. 1, 1925-26) a fourni pendant plusieurs années un *Literaturnachweis*, à la fin de chaque fascicule, systématiquement et historiquement classé, repris à partir de 1936 sous le titre de *Bücher und Aufsätze*. La *Revue*

des sciences philosophiques et théologiques donne périodiquement des bulletins de théologie *mystique* d'abord (P. Noble), puis *spirituelle* (P. Périnelle), par exemple t. 11, 1922, p. 711; t. 10, 1921, p. 651, t. 9, 1920, p. 688, par P. Périnelle; t. 27, 1938, p. 661; t. 26, 1937, p. 773. Les bibliographies périodiquement publiées par les ordres religieux, comme l'*Index bibliographicus*, Rome, 1939, par le P. Juambelz, l'*Archivum historicum Fratrum Praedicatorum*, Rome, Sainte-Sabine, les *Collectanea Franciscana*, Assise, rendront évidemment bon service. — L'excellente bibliographie de la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, de Louvain, publie dans chacune de ses livraisons trimestrielles un relevé très complet de ce qui paraît sur l'ascétisme et la mystique du point de vue surtout historique; voir, outre la section II C et D « Sources littéraires », la section des Travaux historiques, 3, Histoire spéciale, Vies des saints, Ascétisme et mystique.

Joseph de Ghellinck.

COLLET (Pierre), lazariste (1693-1770). — 1. *Vie.* — 2. *Œuvres.*

1. Vie. — Né le 31 août 1693 à Ternay (Loir-et-Cher), jadis du diocèse du Mans, et élève des Lazaristes du Mans, il fut admis au séminaire interne de Paris, le 6 septembre 1717. Le 7 septembre 1719, étant encore diacre, il émit ses vœux, professa quelque temps à Saint-Lazare. Il est supérieur du grand Séminaire de Boulogne-sur-Mer (1730), et peu après, il est rappelé à Paris en 1731, sur la demande de l'archevêque de Paris, Charles de Vintimille. Supérieur jusqu'en 1736 du Séminaire Saint-Firmin, l'ancien Collège des Bons-Enfants, il est chargé d'y continuer la rédaction du Cours de théologie de Tournély, mort le 26 décembre 1729. Pour ce travail il reçoit, le 27 août 1740, de l'assemblée générale du Clergé, une pension annuelle de trois cents livres. Quinze tomes, en dix-sept volumes, paraissent de 1733 à 1760. Député de la Province de France à l'Assemblée générale de la Congrégation de la Mission, il en fut élu secrétaire (22 février-5 mars 1762). Après un voyage en Italie et la rencontre, à Padoue, du pape Clément XIII (1758-1769), il rentre en France, revoit et publie encore des ouvrages, et meurt à Paris, au séminaire Saint-Firmin, le 6 octobre 1770.

2. Œuvres. — Dans la bonne quarantaine de livres qui composent son œuvre éditée, retenons ici seulement ceux qui intéressent l'ascétisme.

1° 1757 — *Traité des devoirs d'un Pasteur qui veut se sauver en sauvant son peuple...* Avignon, 1757; viii-532 + 32 pages (9,5 × 16,5 cm.). C'est un *traité des obligations des Pasteurs de second ordre :* vocation, science, résidence, zèle pastoral, et surtout instruction, administration des sacrements, décence du culte, vie exemplaire. En 1769, à Paris, chez Charles-Pierre Berton, sixième édition : 580 pages.

2° 1757 — *Les quatre fins de l'homme avec des réflexions capables de toucher les pécheurs les plus endurcis et les ramener dans la voie du salut par L. M. Rouault curé de Saint-Pair-sur-la-Mer...* Paris, xiv-342 pages; 9 × 16 cm. Revus et complétés par Collet, ces quatre chapitres, en 12, 13, 7 et 4 articles, fournissent de salutaires et classiques considérations sur la mort, le jugement, le paradis et l'enfer.

3° 1758 — *Instructions et prières à l'usage (des officiers de maison) des domestiques et des personnes qui travaillent en ville...* Paris, lxxii-336 pages : 7,5 × 13.

Journée chrétienne, devoirs d'un domestique chrétien, et *moyens* de remplir tous ses devoirs. A noter des règles suggestives et détaillées pour les domestiques des grands Seigneurs : intendant, secrétaire, maîtres d'hôtel, officiers de cuisine, demoiselles et femmes de chambre, valets de chambre, gens de livrée, suisse ou portier, valets de pied et laquais, gens d'écurie. A signaler également dans la quatrième édition, Paris, 1763, lxxiv-326 pages, l'adjonction au titre du livre : *officiers de maison.*

4° 1764 — *Traité des devoirs des gens du monde et surtout des chefs de famille...*, Paris, xxxvi-385 pages, 9,5 × 17 cm. Devoirs généraux : Dieu, soi-même, prochain, société, enfants, domestiques, vassaux, pauvres, ennemis. Obstacles : peu de foi, oubli de Dieu, perte du temps, orgueil. Moyens : bon directeur, exercices de piété, défiance de soi; travail, dévotion à Jésus-Christ, retraite annuelle.

5° 1765 — *Traité des devoirs de la vie religieuse dans lequel on résout les principaux cas de conscience qui regardent cette matière...* Lyon, Bruysset, 2 vol., tome premier : xvi-459 pages; tome second : 448 pages; 9,5 × 17 cm. Vocation, noviciat, profession, observance des règles, office divin, vœux, clôture, élections, pensionnaires, fautes, moyens de ferveur, maximes, abus, bibliothèque. *Cas de conscience :* cas généraux, noviciat, dot, profession, clôture, obéissance, chasteté, pauvreté.

6° 1769 — *L'écolier chrétien ou traité des devoirs d'un jeune homme qui veut sanctifier ses études.* Lyon, Bruysset, *nouvelle édition*, 521 pages : 9 × 13. Après l'esquisse d'une journée chrétienne, dix chapitres résument les principales obligations d'un écolier chrétien. A signaler un *appendice* sur les idées extravagantes du P. Hardouin : les livres de l'antiquité, œuvre des moines du xiiie siècle.

7° 1771 — *Instructions en forme d'entretiens sur les devoirs des gens de la campagne qui veulent revenir à Dieu et se sanctifier dans leur état...* Paris, Berton : viii-359 pages; 8 × 13,5 cm. Sous forme de dialogues, les interlocuteurs exposent l'ensemble des devoirs et besoins spirituels des bonnes gens de la campagne.

Dans un certain ordre de spiritualité, signalons parmi les œuvres de Collet des *biographies* de saints personnages : *leçons pratiques d'ascétisme.*

1° 1748 — *La vie de Saint Vincent de Paul...* Nancy, 2 vol. xxviii-588 et x-615 pages : 18 × 25.

N. B. — *Vie abrégée de saint Vincent de Paul*, Avignon, 1762, Paris, 1764, etc.

2° 1753 — *La vie de M. Henri-Marie Boudon, grand archidiacre d'Evreux...* Paris, 2 vol. xxviii-408 et xviii-456 pages : 10 × 16,5 cm.

N. B. — *Vie abrégée de M. Henri-Marie Boudon*, Paris, 1762.

3° 1769 — *La vie de la Vénérable Louise de Marillac...* Paris, 1769; xxiv-384 + 34; 10 × 17 cm.

4° 1769 — *La vie de saint Jean de la Croix, premier carme déchaussé...* Turin et Paris, xxviii-448 pages : 10 × 17 cm.

5° 1771 — *La vie de la Vénérable Mère Françoise Fornari... annonciade céleste...* Paris, VII-520 pages; 10 × 17 cm.

6° 1771 — *Histoire abrégée de la Bienheureuse Colette Boellet, avec l'histoire de la vertueuse Philippe de Gueldres duchesse de Lorraine...* Paris, xxiv-424 pages; 10 × 17 cm.

7° 1771 — *La vie de M. de Quériolet prestre et*

conseiller au Parlement de Rennes, ami du Père Bernard... et *Histoire abrégée de M. Pierre Ragot, disciple du Père Claude Bernard et curé de la paroisse du Crucifix au Mans.* Saint-Malo et Paris, XVI-192 pages + VI-72 pages; 8,5 × 15 cm.

En manuscrit : Vie de Claude Bernard, dit le pauvre prêtre.

Édouard Rosset, *Notices bibliographiques sur les écrivains de la Congrégation de la Mission*, Angoulême, 1878, pp. 33-81. — P. Féret, *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, t. VII, Paris, 1910, p. 474-489. — Pierre Coste, *Monsieur Vincent*, t. III, pages 557-562. — Hauréau, *Histoire littéraire du Maine*, 2e éd. — Bibl. du Mans, ms. 466, f. 295 verso-303 verso : biographie et bibliographie de Collet.

Fernand COMBALUZIER.

COLLIN (NICOLAS), né vers le début du XVIIIe siècle, chanoine régulier de l'étroite observance de Prémontré, docteur en théologie et prieur de Rengéval. Il mourut à Nancy en 1788. Voici la liste de ses écrits : 1. *Observations critiques* sur le *Traité des dispenses* de Pierre Collet, in-12, pp. 522, Nancy, 1765. — 2. *Nouvelles observations critiques* sur le même *Traité*, in-12, pp. IV-284, Paris, 1770. — 3. *Observations critiques* sur le *Traité des saints Mystères* de Pierre Collet, ajoutées comme troisième volume à ce *Traité*, in-12, pp. VIII-364, Paris, 1771. — 4. *Traité du signe de la croix, fait de la main,... Ouvrage historique et moral*, in-12, pp. VIII-370, Paris, 1775. — 5. *Traité de l'eau bénite*, in-12, pp. XII-367, Paris, 1776. L'auteur, critiqué à cause de sa trop grande crédulité, répond par une *Réfutation*. — 6. *Traité du pain-bénit..., Ouvrage polémique, historique et moral*, in-12, pp. VIII-352, Paris, 1777. — 7. *Traité des processions de l'Eglise catholique*, in-12, pp. XII-404, Paris, 1779. — 8. *Traité du respect dû aux églises*, in-12, pp. XII-406, Paris, 1781. Cet ouvrage a été complété par les *Histoires choisies touchant la vérité de la très sainte Eucharistie*, in-12, Paris, 1781. — 9. *Traité de la sanctification des dimanches et des fêtes*, in-12, pp. XII-406, Paris, 1783. — 10. *Traité des confrairies*, in-12, Paris, 1784. — 11. *Traité de la calomnie, des calomniateurs et des calomniés*, in-12, pp. X-429, Paris, 1787. Ouvrage anonyme. — Le Privilège du roi de ce *Traité* apprend que l'auteur composa encore un autre ouvrage : *Le triomphe de la chasteté*. Nous ignorons s'il fut édité. — 12. *Lettre sur la fête de Pâque*, dans le *Journal ecclés.* de Dinouart, Paris, 72, 82.

J. M. Quérard, *La France littéraire*, t. II, p. 251, Paris, 1828. — Goovaerts, *Écrivains, artistes et savants de l'ordre de Prémontré*, vol. I, Bruxelles, 1911, pp. 133-135 et vol. VI, Bruxelles, 1911, pp. 31-32. — H. Hurter, *Nomenclator literarius*, t. V, Inspruck, 1911 3, pp. 567 et 62.

Jean VAN LEE.

COLLOQUE. — 1. *Notion.* — 2. *Le colloque avant la création des Méthodes d'oraison.* — 3. *Sa place dans les différentes Méthodes d'oraison.*

1. — **NOTION.** — Colloque *(colloquium, colloquor, cum loquor)* signifie une conversation, un entretien avec quelqu'un. Le colloque se distingue du soliloque *(solus loquor)* qui est un monologue, une conversation de l'âme avec elle-même. Il n'est pas non plus absolument identique au dialogue qui est un entretien avec une autre personne sur n'importe quel sujet. Le colloque est plus spécialement religieux; il est une prière.

Saint Ignace de Loyola, qui a fixé le sens religieux de ce mot dans ses *Exercices spirituels*, le définit ainsi : « Le colloque est, à proprement parler, l'entretien d'un ami avec son ami, ou d'un esclave avec son seigneur. Tantôt il lui demande quelque grâce, tantôt il s'accuse d'une mauvaise action; il lui communique ses propres affaires, il lui demande conseil » (*Exercices spirituels*, n° 54, édition Roothaan, trad. Jennesseaux, 16e éd., p. 67). Le colloque ainsi compris est la prière fervente qui termine la méditation et qui revêt la forme de conversation brûlante de l'âme avec Dieu.

D'une manière générale le colloque est toute prière adressée à Dieu et dans laquelle on lui parle pour implorer le pardon ou demander des bienfaits. Avant d'indiquer la place qu'occupe le colloque dans les diverses Méthodes d'oraison, il y a lieu de dire ce qu'il était dans la période patristique, avant la création de ces Méthodes.

2. — **LE COLLOQUE DANS LES PREMIERS SIÈCLES DE L'ÉGLISE.** — Nous trouvons dans les psaumes d'admirables exemples de colloques. Sans cesse le psalmiste s'adresse à Dieu pour célébrer les grandeurs divines et les beautés de la création, pour demander le pardon de ses fautes ou implorer l'assistance du ciel. Les chrétiens de tous les âges se sont servis de ces colloques inspirés pour s'entretenir avec Dieu.

On lit de beaux colloques dans les prières des premiers siècles chrétiens, qui nous ont été conservées. Voici la prière des fidèles de Jérusalem, adressée à Dieu au moment où le sanhédrin enjoignit aux apôtres de ne plus parler ni enseigner au nom de Jésus : « Maître souverain, c'est vous qui avez fait le ciel et la terre, la mer et tout ce qu'ils renferment. C'est vous qui avez dit par l'Esprit-Saint, par la bouche de notre père David : « Pourquoi les nations ont-elles frémi, et les peuples ont-ils formé de vains complots? Voici qu'en vérité, dans cette ville, se sont ligués contre votre saint serviteur, Jésus, consacré par votre onction, Hérode et Ponce-Pilate avec les gentils et les peuples d'Israël, pour faire ce que votre main et votre conseil avaient arrêté d'avance. Et maintenant, Seigneur, considérez leurs menaces, et donnez à vos serviteurs d'annoncer votre parole avec une pleine assurance, en étendant votre main, pour qu'il se fasse des guérisons, des miracles et des prodiges par le nom de votre saint serviteur Jésus » (*Act. apost.*, 3, 23-30).

Citons encore ce colloque du martyr saint Polycarpe, évêque de Smyrne († 155-156). Le saint évêque, lié sur le bûcher où il allait mourir, leva les yeux au ciel et dit : « Seigneur, Dieu tout-puissant, père de Jésus-Christ, ton fils bien-aimé et béni, qui nous a appris à te connaître, Dieu des anges, des Puissances et de toute la création... Je te bénis pour m'avoir jugé digne de ce jour et de cette heure, digne d'être compté au nombre de tes martyrs, et d'avoir part avec eux au calice de ton Christ, pour ressusciter à la vie éternelle de l'âme et du corps dans l'incorruptibilité de l'Esprit-Saint! Puissé-je aujourd'hui être admis avec eux en ta présence, comme une victime grasse et agréable, de même

que le sort que tu m'avais préparé, que tu m'avais fait voir d'avance, tu le réalises maintenant, Dieu de vérité, Dieu exempt de mensonge! » (*Martyre de Polyc.*, 14, Funk, *Opera Patrum apostolicorum*, tome I, p. 298, Tubingae, 1887).

Chez les Pères du Désert la prière est parfois envisagée comme un colloque de l'âme avec Dieu : ὁμιλία (colloquium) ἐστι νοῦ πρὸς θεόν, dit Evagre le Pontique, (*De oratione*, 3, P. G., 79, 1168, parmi les Œuvres de S. Nil). Cassien dit de même que l'âme du chrétien récitant avec ferveur l'oraison dominicale « s'entretient très familièrement avec Dieu son Père : mens... familiarissime Deo, velut patri proprio, peculiari pietate colloquitur » (*Coll.*, 9, cap. 18, P. L., 49, 788). Selon saint Jean Climaque, la prière est aussi une sainte conversation et une union de l'homme avec Dieu (*L'Echelle du Paradis*, 28e degré, P. G., 88, 1129).

On voit d'où dérive le mot *colloque* qui deviendra une partie de l'oraison dans les Méthodes futures de méditation.

Parmi les écrits des Pères de l'Église on en trouve qui sont d'un bout à l'autre un colloque avec Dieu. Pour nous borner à saint Augustin, citons ses *Soliloques*, véritable conversation avec Dieu sous la forme d'une prière :

« O Dieu créateur de l'univers, accordez-moi tout d'abord de vous bien prier, et ensuite de me rendre digne d'être exaucé et enfin d'être délivré...

« O Dieu, se détourner de vous c'est tomber, retourner à vous c'est se relever, rester en vous c'est être solide. O Dieu s'éloigner de vous c'est mourir, revenir à vous c'est revivre, habiter en vous c'est vivre... Chassez loin de moi la vanité afin que je puisse vous reconnaître. Dites-moi de quel côté il faut regarder pour vous voir et j'espère accomplir tout ce que vous ordonnerez... » (*Solil.*, I, cap. 1, 2-6; P. L., 32, 869 ss.).

Les *Confessions* de saint Augustin sont un long et très effectif entretien avec Dieu, où l'âme aimante du saint évêque se manifeste pleinement : « Vous êtes grand, Seigneur, et au-dessus de toute louange, lisons-nous au début de l'immortel écrit, grande est votre puissance et insondable votre sagesse. Et cependant un homme veut vous louer, lui chétive partie de la création, homme portant en lui les preuves de sa mortalité, les preuves de son péché et aussi les preuves que vous résistez aux superbes » (*Conf.*, lib. 1, cap. 1, P. L., 32, 659 ss.). Augustin adresse à Dieu un cantique de louanges et d'action de grâces, en même temps qu'il exprime sa plus vive contrition de ses péchés.

3. — LE COLLOQUE DANS LES DIVERSES MÉTHODES D'ORAISON. — Distinguons les méthodes que l'on trouve au moyen âge, encore imparfaites, et les méthodes proprement dites des temps modernes.

A. — *Au moyen âge*, la méthode d'oraison, si on peut se servir de cette formule, comprend trois exercices : la lecture, la méditation et la prière ou contemplation. On hésite à se servir du mot méthode, car ces trois exercices n'étaient pas nécessairement unis suivant une règle déterminée, comme le sont les diverses parties de nos méthodes modernes d'oraison. Les religieux les faisaient séparément, selon le temps laissé libre par la psalmodie et les autres prescriptions monastiques.

Ces exercices sont mentionnés dans un bon nombre d'écrits du moyen âge. Voici les principaux. Le traité *De Consideratione* de saint Bernard; la *Lettre aux frères (chartreux) du Mont-Dieu* de Guillaume de Saint-Thierry (P. L., 184, 300 ss.); la *Scala Paradisi* ou *Scala claustralium* du Chartreux Guigues II (P. L., 40, 997-1004 et 184, 475-484); le *De quadripartito exercitio cellae*, d'Adam de Witham, Chartreux († 1400) (P. L., 153, 799-884); le *De triplici via* de saint Bonaventure, etc.

Bien que séparés et faits à intervalles plus ou moins longs, ces exercices, c'est-à-dire la lecture, la méditation et la prière, sont reliés les uns aux autres. La lecture présente la vérité à l'esprit, la méditation la scrute profondément, elle nous fait aussi connaître l'extrême besoin que nous avons de la vérité et notre impuissance à la suivre sans la grâce divine. Ainsi est enflammé notre désir de prier afin d'obtenir le secours céleste. Cette prière est le colloque des méthodes d'orai on du moyen âge.

L'auteur de la *Scala Paradisi* applique cette méthode à ce sujet : la pureté du cœur. « J'ai lu, dit-il, cette parole du Sauveur : Bienheureux ceux qui ont le cœur pur, car ils verront Dieu (*Matth.*, 5, 8) ». Cette parole séduisante est proposée à la méditation « qui en scrute tous les mots et en pénètre le sens profond ». L'âme se convainc sans peine de l'excellence de la pureté du cœur, de ses admirables effets et aussi de l'impossibilité où elle est de l'obtenir sans le secours de Dieu. C'est pourquoi elle se réfugie dans la prière qui est ce beau colloque :

« Seigneur, qui ne pouvez être vu que des cœurs purs, j'ai soupçonné par la lecture et j'ai cherché par la méditation comment peut s'obtenir la vraie pureté du cœur afin que par son entremise je puisse même un peu vous connaître. Je cherchais votre visage, Seigneur, je le cherchais. J'ai médité longtemps dans mon cœur et dans ma méditation s'est enflammé le feu de mon désir de vous connaître davantage. Vous avez rompu pour moi le pain de la Sainte Écriture et dans cette fraction du pain j'ai trouvé la connaissance de vous-même (Luc, 24, 30-31). Plus je vous connais, plus je désire vous connaître mais non plus dans l'écorce de la lettre mais par une connaissance expérimentale. Je ne vous demande pas cette grâce en vertu de mes mérites mais au nom de votre miséricorde. J'avoue que j'en suis indigne, étant pécheur, mais les petits chiens ne mangent-ils pas les miettes qui tombent de la table de leurs maîtres? (Matth., 15, 27). Donnez-moi, Seigneur, des arrhes de mon héritage futur, au moins une goutte de la céleste rosée pour apaiser ma soif, car je brûle d'amour » (*Scala Paradisi*, cap. 4; P. L., 40, 1000).

Cette belle prière rappelle tout à fait le colloque des méthodes d'oraison modernes. Elle est le fruit de la méditation qu'elle termine et qu'elle résume en quelque sorte. Il ne manque que les résolutions, mais elles sont ici supposées. Le lien entre la méditation et le colloque est ici évident.

B. — *Le colloque dans les méthodes modernes d'oraison.* On se bornera aux principales méthodes.

a) La méthode de Jean Wessel Gansfort († 1489), composée pour les religieux Windéshémiens des Pays-Bas, parmi les nombreux actes prescrits au méditatif, signale la prière (oratio), la supplication

(obsecratio) et la confiance (confidentia) en la bonté divine. Le Windéshémien Jean Mombaer de Bruxelles suit la méthode de Gansfort, en l'expliquant, dans son célèbre *Rosetum exercitatorium spiritualium et sacrarum meditationum* (Cf. P. Debongnie, C. SS. R., *Jean Mombaer de Bruxelles, abbé de Livry, ses écrits et ses réformes*, Louvain-Toulouse, p. 203 ss.). Oratio, obsecratio, confidentia sont assurément l'équivalent du colloque. Il faut en dire autant de la troisième partie de la Méthode de méditation proposée par l'abbé bénédictin de Montserrat, en Espagne, Garcia Ximenez de Cisneros (*Ejercitatorio de la Vida espiritual*, Ire Partie, chap. 12). Après avoir médité sur une vérité chrétienne et s'être rendu compte, par un examen de conscience, combien on en est éloigné, la prière confiante ou colloque avec Dieu se produit spontanément.

b) Mais ce sont les *Exercices spirituels* de saint Ignace de Loyola qui ont rendu le colloque classique. Il est une partie essentielle de la méthode d'oraison ignatienne, et même une sorte de résumé effectif du sujet qui a été médité. Dans le colloque nous devons « consulter le sujet de la méditation et nos dispositions présentes » (Jennesseaux, p. 223). Ainsi le colloque, qui termine la méditation sur le péché, nous fait considérer premièrement Jésus crucifié pour nos péchés, secondement il nous invite à nous demander ce que nous avons fait, ce que nous faisons et ce que nous devons faire pour Jésus crucifié, et troisièmement il nous suggère les réflexions que la vue du crucifix doit faire naître en nous. Dans le colloque qui termine la méditation sur l'enfer l'exercitant s'entretient avec Notre-Seigneur du grand nombre d'âmes qui se sont damnées; il le remercie de n'avoir pas permis qu'il fût l'une d'elles. Il a été, au contraire, toujours « l'objet de la grande compassion et de la grande miséricorde » de Dieu.

Lorsque la grâce que l'on désire obtenir est particulièrement nécessaire pour se déterminer à suivre Jésus-Christ, saint Ignace multiplie les colloques. A la fin des trois méditations — sur les deux étendards, sur les « trois classes d'hommes » et sur « les trois degrés d'humilité » — qui précèdent immédiatement l'élection, trois colloques sont proposés : l'un avec Notre-Dame pour qu'elle obtienne de son Fils la grâce désirée, un autre avec Notre-Seigneur pour qu'il « obtienne de Dieu le Père la même grâce », le troisième avec Dieu le Père « le suppliant de l'accorder lui-même ».

Dans la contemplation ou méditation sur les mystères de la vie de Notre-Seigneur, l'exercitant est invité à considérer les personnes qui figurent dans chaque mystère, à écouter leurs paroles et à examiner leurs actions. Le colloque est alors une conversation avec les personnes qui ont été mêlées à la scène évangélique méditée (Jennesseaux, p. 167). On consultera les commentateurs des *Exercices* de saint Ignace, v. g. le P. Pinard de la Boullaye, *Exercices spirituels selon la méthode de saint Ignace*, t. I, Paris, 1944, qui donne une bibliographie, p. 298. Sur les Carmes, v. *R. A. M.*, 1934, p. 178.

c) Dans la méthode d'oraison de Louis de Grenade, la dernière partie est « la demande par laquelle on s'entretient avec Dieu ». C'est l'élément le plus important de l'oraison et qui correspond au colloque ignatien. Car pour Louis de Grenade la prière qui termine l'oraison n'est pas seulement la demande. Elle est un « entretien avec Dieu » dans lequel « nous parlons à Dieu ». C'est alors « que nous nous sentons animés de plus de ferveur, que nous devenons plus attentifs et que nous concevons une plus grande crainte et un plus grand respect pour la Majesté divine avec laquelle nous entrons en communication, en même temps que nous éprouvons un humble et vif désir de la grâce que nous sollicitons. Ce mouvement et cette élévation de l'esprit, qui n'ont jamais lieu sans être accompagnés de plusieurs actes de vertu, ennoblissent l'âme... et l'édifient beaucoup plus que tout autre exercice » (*Traité de l'oraison et de la méditation*, Trad. fr. Couissinier, t. 1, p. 411-412, Paris, 1868). L'exercice qui termine la méthode d'oraison de saint Pierre d'Alcantara est tout d'abord la demande seule, mais il s'achève dans une belle élévation à Dieu pour obtenir l'amour : « Par dessus toutes ces vertus (demandées), donnez-moi, Seigneur, votre grâce pour que je vous aime de tout mon cœur, de toute mon âme, de toutes mes forces et de toutes mes entrailles comme vous me le commandez... » (*Traité de l'oraison et de la méditation*, Trad. Ubald d'Alençon, Paris, 1923, p. 121, 125).

d) C'est dans la conclusion ou quatrième partie de la méthode d'oraison de saint François de Sales que nous trouvons l'équivalent du colloque. Cette conclusion comprend l'action de grâce, l'offrande et la demande semblablement à la méthode de Louis de Grenade. « La troisième action (de la conclusion), dit l'évêque de Genève, est celle de la supplication, par laquelle nous demandons à Dieu et le conjurons de nous communiquer les grâces et vertus de son Fils, et de donner la bénédiction à nos affections et résolutions, afin que nous les puissions fidèlement exécuter; puis nous prions de même pour l'Église, pour nos pasteurs, parents, amis et autres, employant à cela l'intercession de Notre-Dame, des anges, des saints » (*Vie dévote*, 2e Partie, chap. 7).

e) Dans la Méthode d'oraison de M. Olier, le colloque n'est pas seulement la partie finale de l'oraison, il en est l'essence même. Les trois points de l'oraison sulpicienne, on le sait, sont : l'adoration (avoir Jésus devant les yeux), la communion (avoir Jésus dans le cœur), et la coopération (avoir Jésus dans les mains). L'oraison est essentiellement une communion spirituelle aux dispositions intérieures de Jésus, considérées au premier point qui est l'adoration. Or cette communion s'opère en nous par l'Esprit-Saint; elle a pour condition la prière ardente que nous faisons au deuxième point : « Après avoir ainsi respecté Jésus-Christ et son Saint-Esprit de pénitence, dit M. Olier proposant un sujet d'oraison sur la vertu de pénitence, nous passerons (au deuxième point) un temps à soupirer après ce divin Esprit. Nous prierons cet Esprit, à qui seul appartient de faire un cœur nouveau et de former une âme de pénitence, de vouloir bien descendre en nous. Nous le conjurerons par toutes les inventions de l'amour, de vouloir venir en notre âme pour nous rendre conformes à Jésus-Christ pénitent ayant à continuer en nous la pénitence qu'il a commencée en lui...

« Nous nous donnerons à lui pour en être possédés et pour être animés de sa vertu; ensuite de quoi, nous demeurerons encore un temps en silence auprès

de lui, pour nous laisser détremper intérieurement de son onction divine, afin qu'il nous porte dans les occasions à un tel exercice de mortification qu'il lui plaira » (*Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes*, chap. 4).

La méthode de M. Olier convient surtout aux âmes avancées dans la vie spirituelle. Elle ne prévoit aucune considération; elle fait passer tout de suite à la prière ou communion.

f) Les disciples du Fondateur de Saint-Sulpice ont ajouté à la méthode olérienne les considérations afin de la rendre accessible aux commençants. La méthode traditionnelle de Saint-Sulpice, dite de M. Tronson, après avoir rappelé la communion du second point de M. Olier, ajoute que pour nous exciter à demander avec plus de ferveur la vertu sur laquelle on médite, il faut : « 1° nous bien convaincre de son importance et de sa nécessité; 2° faire réflexion sur nous-mêmes, afin de connaître clairement qu'elle nous manque; 3° la demander à Dieu avec instance ». M. de Lantages et M. de la Chétardye curé de Saint-Sulpice († 1714), dans leurs méthodes d'oraison, ne parlent pas de communion, au deuxième point du corps de l'oraison, mais seulement des considérations, de la réflexion sur soi-même et de la demande. Cette transformation de la méthode olérienne a pour conséquence de déplacer le colloque qui ne constitue plus totalement la deuxième partie du corps de l'oraison, mais se trouve à la fin de cette deuxième partie, où est la demande. Voici le texte de la méthode de M. Tronson :

« Quelles sont les principales... raisons et les motifs qu'on peut (alléguer à Dieu pour qu'il nous accorde nos requêtes)?

« On peut entre les autres lui représenter humblement : 1° que c'est sa volonté; 2° que ce sera sa gloire; 3° qu'il ne souffre pas dans son Église, qu'il chérit tant, une personne si imparfaite; 4° qu'il ait égard que nous communions si souvent, et que son Fils, l'aimable objet de toutes ses complaisances... sera si peu glorifié en nous et si mal reçu dans notre cœur, surtout les plus efficaces sont de lui représenter sa bonté, sa libéralité infinie, les mérites de son Fils, ses promesses et sa parole dans l'Écriture. »

Il est recommandé aussi « d'employer la faveur de la Très Sainte Vierge, de notre Ange gardien, de nos Patrons et des autres saints ». Voir les textes de ces Méthodes dans G. Letourneau, *La Méthode d'oraison mentale du Séminaire de Saint-Sulpice. Rédactions et explications primitives*, Paris, 1903.

g) La Méthode d'oraison de saint Jean-Baptiste de La Salle a trois parties : « La première est la disposition de l'âme pour l'oraison, appelée proprement recueillement; la seconde est l'application au sujet d'oraison; la troisième est l'action de grâces à la fin de l'oraison » (*Explication de la Méthode d'oraison par le B. J.-B. de La Salle*, édition conforme à celle de 1739, Paris, 1898, p. 153).

On peut voir le colloque dans la demande qui termine la deuxième partie. Voici le texte; on y reconnaît l'influence du bérullisme

« On fait un acte de demande, en demandant humblement à Dieu l'esprit de ce mystère ou la pratique de cette vertu ou de cette maxime (selon le sujet de la méditation), et priant Dieu de nous l'accorder, en union à Notre-Seigneur et par Notre-Seigneur, en qui seul et par l'esprit duquel nous prétendons le demander et nous espérons de l'obtenir.

« On fait un acte d'invocation des Saints, en priant les Saints auxquels on a une dévotion particulière, principalement ceux qui ont été présents au mystère, ou qui y ont contribué, ou qui ont beaucoup et parfaitement pratiqué cette vertu ou cette maxime, de s'intéresser auprès de Dieu pour lui demander pour nous l'esprit de ce mystère, ou la pratique de cette vertu ou de cette maxime, et leur témoignant la grande confiance que nous avons en leur intercession » (*Explication de la Méthode d'oraison par le B. Jean-Baptiste de La Salle*, édition conforme à celle de 1739, Paris, 1898, p. 159).

h) Dans la Méthode d'oraison de saint Alphonse de Liguori le colloque a son équivalent dans les affections et les demandes qui suivent la lecture du sujet et précèdent les résolutions. Ces demandes ont pour objet la lumière divine, les vertus chrétiennes et surtout le salut éternel et le don de l'amour divin. Les affections sont d'ordinaire des actes de foi, de remerciement, d'adoration de louange, d'humilité, de contrition (Cf. Alphonse de Liguori, I, 383 ss :).

Cette revue rapide des Méthodes d'oraison nous suggère deux remarques.

La première est que dans toutes les Méthodes d'oraison nous trouvons le colloque ou son équivalent. Car l'oraison est essentiellement une prière, prière qui se fait normalement vers la fin de l'exercice. Les considérations et les réflexions sur soi-même ont pour but de faire prier avec plus de ferveur. Aussi toutes les Méthodes placent-elles la demande ou colloque après elles, en précisant que la prière est l'acte le plus important de la méditation.

L'autre remarque a trait au degré d'oraison auquel il faut rattacher le colloque, c'est l'oraison discursive, l'oraison des commençants. Dans cette oraison de méditation ou oraison discursive, les considérations occupent une place prépondérante. La Méthode, propre à cette oraison, doit donc amener l'âme à prier après l'avoir fait méditer, autrement les considérations, plus ou moins abstraites et spéculatives, absorberaient tout le temps de l'oraison et tous les efforts du méditatif. Et il n'y aurait point de prière. Le colloque, étant une partie de la Méthode, avertit qu'après avoir médité, il faut prier.

Lorsque l'oraison est affective, il n'y a pas lieu de parler de colloque ni de la nécessité de quitter les considérations pour prier. A vrai dire, l'oraison affective est un colloque presque continuel de l'âme avec Dieu. Ce qui est vrai *a fortiori* de l'oraison contemplative.

Outre les ouvrages cités, voir R. de Maumigny, *Pratique de l'Oraison mentale*, Premier traité, oraison ordinaire, p. 359, Paris, 1916; *Semaine des exercices de saint Ignace, Les grandes directives de la retraite fermée*, Paris, 1930. — Courbon, *Instructions familières sur l'oraison mentale*, Paris, 1874, Première Partie.

Pierre Pourrat.

COLLOT (Pierre), † 1741, docteur de Sorbonne et prêtre du diocèse de Paris. — Né vers 1672, Pierre Collot fut, après ses études théologiques, chargé de la direction des catéchismes dans deux églises de Paris, à Saint-Paul et à Saint-Nicolas des Champs. Puis il devint curé de Chevreuse où il mourut en 1741.

Vulgarisateur et écrivain populaire de mérite, il a publié : 1° *L'Esprit de saint François de Sales recueilli de divers écrits de M. Jean-Pierre Camus, évêque de Belley*, Paris, 1727, dédié aux Visitandines; souvent réédité, Paris, 1737, 1747; Lyon-Paris, 1816, 1822... C'est l'abrégé en un volume de l'ouvrage de même titre publié par Camus, avec quelques additions tirées des autres écrits de l'évêque de Belley. 2° *La vraie et solide piété, expliquée par saint François de Sales*, Paris, 1728, dédié à la reine, lui aussi fréquemment réimprimé, Paris, 1736; Lyon et Paris, 1786, 1822. 3° *Conversations sur plusieurs sujets de morale, propres à former les jeunes demoiselles à la piété*, Paris, 1728, dédié aux demoiselles de Saint-Cyr. Ce sont des dialogues, sur les vertus et les défauts de jeunes filles, les devoirs et les usages, sur la pratique des sacrements, sur la mort, le ciel. Il ne craint pas d'y parler d'oraison, de perfection, de dévotion, de recommander la communion des huit jours. La première conversation porte « sur le mensonge »; la dernière « sur la joie d'être pensionnaire ». Réédité à Paris, 1756, 1768; Lyon, 1814, 1822; Amiens, 1827... C'est l'ouvrage le plus original de Collot. On le trouverait aujourd'hui un peu mièvre.

Les deux derniers ouvrages sont plus directement en rapport avec les fonctions que Collot a exercées : 4° *Explication des premières vérités de la religion chrétienne, pour en faciliter l'intelligence aux jeunes gens*, Paris, 1739. 5° *Instructions sur les dimanches et fêtes en général et sur toutes les fêtes qui se célèbrent dans le cours de l'année*, Paris, 1734. Plusieurs rééditions. Une *Suite des Instructions* a été aussi imprimée.

P. Féret, *La faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, t. VII, XVIIIe siècle, Paris, 1910, p. 154-159.

Marcel VILLER.

COLOMBAN (Saint). — 1. *Vie et influence.* — 2. *Les écrits spirituels.*

1. — Vie et influence. — C'est à Jonas de Bobbio, qui écrivit une Vie de saint Colomban environ vingt-cinq ans seulement après sa mort, que nous sommes redevables d'à peu près tout ce que nous savons de cette grande figure monastique (éd. Br. Krusch, M. G. H., *Scr. rer. Merov.*, t. IV, p. 1-152). Il fournit des renseignements particulièrement abondants sur la carrière continentale du moine irlandais.

Après avoir traversé la Grande-Bretagne (non la Bretagne armoricaine) et franchi la Manche, Colomban, religieux de Bangor, se dirigea avec ses douze compagnons vers le royaume de Bourgogne, qu'il atteignit en 590 ou 591. Il y fonda successivement trois monastères, Annegray, Luxeuil et Fontaine; mais la fureur de Brunehaut le contraignit à quitter Luxeuil en l'année 610. Il reprit alors ses courses, descendant sous escorte la Loire jusqu'à Nantes, où, à la faveur de circonstances providentielles, il échappa à ses gardiens. Rebroussant alors chemin, il traversa la Neustrie et l'Austrasie, gagna les bords du Rhin, remonta le fleuve pour atteindre, par un de ses affluents puis à travers les montagnes, le lac de Zurich puis le lac de Constance. Fixé à Bregenz, à l'extrémité du lac, il put reprendre, avec ses compagnons, la pratique de la vie monastique régulière pendant plusieurs mois; mais là ne devait pas s'achever sa carrière. Remontant encore le Rhin, il s'engagea dans les vallées des Alpes pour redescendre ensuite en Italie et gagner la Ligurie, où il fonda le monastère, bientôt célèbre, de Bobbio. Il y mourut le 23 novembre 615.

Par la nouveauté de sa règle, par le zèle ardent et l'ascendant de son fondateur, Luxeuil exerça une puissante influence en Gaule. La règle de saint Colomban devint l'objet d'une telle vénération qu'elle fut adoptée dans beaucoup de cloîtres, — à partir du milieu du VIIe siècle conjointement avec celle de saint Benoît ou d'autres règles (Cf. L. G., *Christianity in Celtic Lands*, p. 141, 145). Au dire de Paul Diacre, dont le Commentaire sur la règle de saint Benoît fut composé avant 776 ou vers 786, la règle colombanienne était encore observée à cette époque dans quelques monastères lombards (*Commentarius in regulam*, éd. du Mont-Cassin, 1880, p. 187-188. Cf. Dom Ph. Schmitz, D. H. G., t. 7, col. 1070; t. 8, col. 236).

Les idées du grand abbé irlandais sur l'exemption des monastères, sur la pénitence et la confession, continuèrent aussi de se propager après sa mort, grâce au zèle de ses nombreux disciples immédiats, personnages très influents dans la société mérovingienne, ou par les efforts des disciples de ceux-ci (Cf. L. G., *op. cit.*, p. 144, 220-226, 286-287).

Le culte de saint Colomban a été particulièrement florissant, et subsiste encore de nos jours, dans le Nord de l'Italie et dans quelques paroisses bretonnes (L. G., *Le culte de saint Colomban*, dans *Revue Mabillon*, t. 25, 1935).

L'abbé de Luxeuil et de Bobbio a laissé divers écrits, lettres, poèmes, etc., mais nous n'avons à nous occuper ici que de ses ouvrages spirituels.

2. — Les écrits spirituels. — 1. *Règles pour les moines.* — Elles comprennent : la *Regula monachorum* et la *Regula coenobialis.*

a) *La Regula monachorum* se divise en dix courts chapitres : 1° *De oboedientia;* 2° *De silentio;* 3° *De cibo et potu;* 4° *De paupertate ac cupiditate calcanda;* 5° *De vanitate calcanda;* 6° *De castitate;* 7° *De cursu psalmorum;* 8° *De discretione;* 9° *De mortificatione;* 10° *De perfectione monachi* (P. L., 80, 209-216; Otto Seebass, dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. 15, 1895, p. 366-386. Sur les études critiques de ce dernier sur la *Reg. mon.*, voir J. F. Kenney, *The Sources for the early History of Ireland*, t. I, New York, 1929, p. 197). Le dernier chapitre est extrait de la lettre 125 de saint Jérôme *ad Rusticum monachum.* Destinée, dans le principe, à des communautés composites formées de moines continentaux qui renfermaient aussi dans leur sein quelques *Scotti*, cette règle porte l'empreinte de la vigoureuse personnalité de l'abbé irlandais et se distingue par sa sévérité. Il veut pourtant que la discrétion tempère l'ardeur ascétique : *Si enim modum abstinentiae excesserit, vitium, non virtus erit* (ch. 3); *Iuxta vires considerandа vigilia est* (ch. 7); et il y a un chapitre entier consacré à la discrétion. On peut croire que bon nombre des enseignements de la règle du monastère d'origine de Colomban (*Benchuir bona regula*), célébrée dans l'Antiphonaire de Bangor (éd. F. E.

Warren, t. 2, London, 1895, p. 28) furent incorporés à celle-ci.

b) *Regula coenobialis.* Sous ce titre ou un autre, on rencontre dans les manuscrits un supplément à la *Reg. monach.*, qui est le code pénal des moines colombaniens. Dans Migne (P. L., t. 80, col. 216-224), la *Reg. coenob.* forme le chapitre final de la règle précédente. On en possède deux recensions (éd. O. Seebass, dans *Zeit. f. Kirchengeschichte*, t. 17, 1897, p. 215-234). Pour les études critiques, voir Kenney, *op. cit.*, p. 199.

2. Pénitentiel. — Édit. Wasserschleben, *Die Bussordnungen der abendländische Kirche* (Halle, 1851), p. 353-360; O. Seebass, dans *Zeit. f. Kirchengeschichte*, t. 14, 1894, p. 430-438. On a de bonnes raisons de croire le Pénitentiel authentique dans la plupart de ses dispositions. Pour les études critiques, voir Kenney, *op. cit.*, p. 199-200.

3. *Instructiones variae.* — Migne a imprimé 17 instructions (col. 229-260). Quatre de ces textes seulement, qui se présentent dans une ancienne collection de Fleury-sur-Loire sous le titre *Ordo sancti Columbani de vita et actione monachorum*, ont paru authentiques à Seebass et à A. Hauck (éd. Seebass, dans *Zeit. f. Kirchengeschichte*, t. 14, 1894, p. 76-97). Ce sont les numéros III de Migne, *Qualiter monachus Deo placere debet*; XI, *De dilectione spirituali;* XVI, *De homine misero;* XVII, *De octo vitiis principalibus.* Sur les études critiques voir Kenney, *op. cit.*, p. 196-197.

4. *Oratio sancti Columbani.* — Une prière attribuée à saint Colomban (Inc. : *Domine deus destrue*) se rencontre dans les *Officia per ferias* (P. L., t. 101, col. 604) et dans un manuscrit de Turin du XIe siècle (éd. O. Seebass, dans RE^3^, t. 4, p. 245).

Mrs. Thomas Concannon, *The Life of Saint Columban*, Dublin, 1915. — L. Gougaud, *Inventaire des règles monastiques irlandaises*, dans *Revue bénédictine*, t. 25, 1908, p. 183-184. — T. Mac Laughlin, *Le très ancien droit monastique de l'Occident*, Ligugé et Paris, 1935, p. 13-15, 153-171. — A. Malnory, *Quid Luxovienses monachi discipuli S. Columbani ad regulam monasteriorum atque ad communem Ecclesiae profectum contulerint*, Paris, 1894. — Max Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, München, 1911, t. Ier, p. 181-187. — E. Martin, *Saint Colomban*, Paris, 1905, 3e édit. 1921. — John Ryan, *Irish Monasticism. Origins and early Development*, Dublin et Cork, 1931. — J. Roussel, *Saint Colomban et l'époque colombanienne*, Baume-les-Dames, 1941-1942, 2 vol. — O. Seebass, art. *Columba der Jüngere* (RE^3^).

† Louis GOUGAUD.

COLOME (SEBASTIEN), barnabite, 1712-1788. — Sébastien Colome, né à Pau le 12 avril 1712, entre au noviciat des barnabites de Lescar le 25 mars 1731 et y fait profession le 2 avril 1732. Il est en 1751 recteur du collège de Montargis, en 1764 recteur du collège Saint-Paul de Lescar, en 1770 provincial des barnabites de France, en 1775 et 1779 visiteur général. Il mourut à Paris, au collège Saint-Eloi, en février 1788. Bon prédicateur, éducateur réputé et grand directeur d'âmes, il laisse avec une traduction des *Opuscules* de Thomas a Kempis, Paris, 1785 et de l'*Eternité malheureuse* du P. Drexel, jésuite, Paris, 1788, un ouvrage spirituel fort apprécié, *Vie chrétienne, principe de la sagesse*, Paris, 1774 (plusieurs éditions et traductions) et un *Manuel des religieux*, Paris, 1779.

Une notice du P. Colome par le P. Verccelone a paru dans les *Analecta juris pontificii*, 1868, t. 3, p. 528-529. — G. Boetto, *Bibliotheca Barnabitica illustrata*, t. 1, p. 487-490. Firenze, 1932.

Marcel VILLER.

COLUMBI (JEAN). — Religieux franciscain à la fin du XVe siècle et au début du XVIe, Jean Columbi doit être distingué de son homonyme, qui apparaît dans l'histoire comme maître en théologie au studium franciscain de Paris lors des controverses soulevées au sujet de l'Immaculée Conception par Jean de Montson, O. P. (Denifle, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, 1894, t. III, 467-8, 517, 523, 528). Les documents officiels et les historiens locaux l'appellent parfois : Jean de Pressuris ou Jean de Beulenc. Dès avant 1499 il était maître ès arts et docteur en théologie; il exerçait à cette date les fonctions de « pénitencier de Nostre Sainct Père le Pape en Avignon ». En 1503 il se trouve à Moulins près de l'archevêque de Toulouse, Hector de Bourbon. Il était attaché étroitement aux princes de la maison de Bourbon, notamment à Pierre II, « qui de la maison de France est le principal pillier et miroir d'elle descendu et issu » (D'après C. Belmon, *Le B. François d Estaing, évêque de Rodez*, Rodez-Albi, 1924, p. 375). Il se lia d'amitié avec le B. François d'Estaing quand ce dernier était abbé de Saint-Chaffre en Velay (1492-1504). Lorsque François d'Estaing devint vice-légat papal à Avignon et gouverneur du Comtat Venaissin (1506-1510), J. Columbi rédigea à sa demande l'Office de l'Ange Gardien que le prélat introduisit plus tard dans la liturgie de l'église de Rodez. Cet office serait « la première louange officiellement adressée par l'Église aux Anges Gardiens »; il fut approuvé par Léon X le 18 avril 1518 (Belmon, *l. c.*, p. 375-9). Nommé évêque titulaire de Troie (Asie Mineure), il devint auxiliaire de l'évêque du Puy, Geoffroy de Pompadour (1486-1514). La date de sa mort est inconnue. D'après Eubel, (*Hier. Cath. med. Aevi*, t. III, p. 340), le 15 juillet 1517, il était déjà remplacé au siège de Troie par Etienne de Pressuris, O. F. M., mais cette date est incertaine (F. Delorme, O. F. M., dans l'*Archivum Franciscanum Historicum*, Quaracchi, 1915, t. 8, p. 366-9).

Outre l'Office de l'Ange Gardien, Jean Columbi a composé les opuscules suivants : 1. *Confession générale avec certaynes reigles au commencement très utile tant à confesseurs que à pénitens*, Avignon, 1499, 1517; Lyon, éd. C. Mornay, s. d., éd. Chaussard, 1548. 2. *Directoire de ceulx qui sont en l'article de la mort, extrait de la doctrine de maistre Jehan Gerson jadis chancelier de Paris avec aucunes petites oraisons en rime*, Avignon, 1499. Ces opuscules rarissimes sont à la Bibliothèque Municipale de Carpentras; les éditions lyonnaises de la *Confession générale* se trouvent à la Bibliothèque Nationale de Paris. 3. *Traicté du Sacrement de l'autel.* Paris, Bibliothèque Nationale, ms. français 946 (anc. 7285), XVI s., fol. 140. Cet ouvrage dédié à Pierre II de Bourbon fut achevé le 2 février 1503 à Moulins. A la fois dogmatique et moral, il est un joyau de la littérature eucharistique d'alors. Il n'est pas inopportun de rappeler que « c'est sans doute ce fr. Jean Columbi qui a dessiné les miniatures du joli missel franciscain qui se trouve à la Bibliothèque de Lyon, ms.

514 » (P. Ubald d'Alençon, O. M. C., dans *Etudes Franciscaines*, Paris, 1927, t. 39, p. 293, note 13).

Sbaralea, *Supplem. ad Scriptores*, Romae, 1806, p. 405. — Fr. de Sessevalle dans *Revue d'histoire Franciscaine*, Paris, 1926, t. 3, p. 156-7. — Paulin Paris, *Les manuscrits français de la Bibliothèque du Roi*, Paris, 1848, t. 7, p. 304-6. — Brunet, *Manuel du libraire*, Paris, 1861, t. 2, col. 162. — *Catalogue général des livres imprimés de la Bibl. Nationale*, Paris, 1907, t. 31, p. 78-9. — *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, Leipzig, 1934, Bd. VI, p. 755-6.

Ephrem Longpré.

COMBAT SPIRITUEL. — 1. *L'Écriture.* — 2. *La Tradition spirituelle.*

L'article Ascese a déjà établi la nécessité d'un effort intérieur allant à supprimer les obstacles au domaine de la charité en nous. Cet effort s'exerce, à proprement parler, non pas contre le péché lui-même, mais contre nos tendances mauvaises ou dangereuses, sources de nos péchés.

La tradition spirituelle, s'engageant, comme nous le verrons, dans la voie ouverte par l'Écriture, et rejoignant par surcroît l'idéal stoïcien (cf. Sénèque, lettre 51 : nobis quoque militandum est...), a souvent comparé cet aspect répressif de l'ascèse à une lutte, à un combat contre les ennemis de l'âme. Le présent article étudiera uniquement cette comparaison. Il n'y a pas lieu de revenir en effet sur ce qui a été dit aux mots Agere contra, Ascèse, Abnégation, ni d'anticiper sur les articles Force, Mortification, Tentation.

1° L'ÉCRITURE

I. *Ancien Testament.* — Le texte de *Job*, 7, 1, assimilant la vie de l'homme sur terre à celle d'un soldat, évoque plutôt, dans le texte hébreu, la corvée perpétuelle qu'est pour les mercenaires, la vie des camps. Mais la traduction de la Vulgate : militia est vita hominis super terram, a orienté les commentateurs et la littérature spirituelle vers l'idée de combat proprement dit.

II. *Nouveau Testament.* — La vie du Christ fut une longue lutte contre l'ensemble des forces hostiles au Royaume de Dieu. Au premier rang des adversaires de Jésus, l'Évangile place le démon. La scène de la tentation au désert, nous montre dès le début du ministère public, une lutte personnelle entre Notre-Seigneur et Satan (*Mt.*, 4, 2-11). Si le Christ a tenu à la raconter à ses Apôtres, c'est qu'il y voyait pour nous un enseignement. La grande lutte du chrétien, a lieu en effet, comme dira saint Paul, contre les princes de ce monde de ténèbres, et c'est pourquoi le Christ a voulu s'attaquer en premier lieu à Satan, l'homme fort et bien armé qui se croyait en sûreté dans la maison qu'il avait envahie (*Luc*, 11, 21). Cette lutte menée par Jésus sans une défaillance lui coûtera la vie, mais par sa mort rédemptrice, le prince de ce monde sera jeté dehors (*Jo.*, 12, 31), cf. J. Lebreton, *La Vie et l'Enseignement de Jésus-Christ*, Paris, 1931, p. 78-79).

Satan trouve un allié dans le monde, c'est-à-dire dans l'ensemble de ceux qui, se passionnant pour les biens de la terre, se ferment volontairement à la bonne nouvelle et font échec à l'œuvre rédemptrice. A cet ennemi visible, le Christ aussi livrera bataille, et il pourra dire aux siens avant de mourir : « ayez confiance, j'ai vaincu le monde » (*Jo.*, 16, 33). Enfin, il n'est pas jusqu'aux complices que Satan et le monde trouvent en nous, contre lesquels le Christ nous ait appris à combattre, en prenant, dans toute sa vie dure et mortifiée, l'offensive contre l'orgueil et la sensualité, et en nous donnant, à l'agonie, l'exemple de la lutte contre la tristesse, la peur de l'effort et le découragement.

Saint Paul a décrit bien souvent la lutte entre l'esprit et la chair (v. art. Chair). « L'homme est l'enjeu de cette lutte qui doit aboutir à la victoire en lui de l'iniquité ou de la sainteté ». Mais il y prend part aussi comme acteur, et l'apôtre exhorte les Romains à ne pas mettre leurs membres au service du péché comme des « armes d'injustice », mais de les mettre au service de Dieu, comme des armes qui s'emploieront à des actions saintes. (cf. J. Huby, *Saint Paul, Epître aux Romains*, Paris, 1940, p. 216-217).

On connaît aussi les conseils qu'il donne à Timothée (1 *Tim.*, 1, 18 et 2 *Tim.*, 2, 2-3), et le célèbre passage où saint Paul décrit, en une métaphore plus sportive que militaire, la lutte implacable qu'il mène contre son corps (1 *Cor.*, 9, 24-27) cf. F. Prat, *Un aspect de l'ascèse dans saint Paul*, dans R. A. M., 1921, p. 3-22).

C'est dans l'épître aux Ephésiens surtout (6, 10-18) que l'apôtre s'étend sur les ennemis de l'âme et sur les armes dont le chrétien doit se servir dans le combat spirituel. Nous avons à lutter, dit-il, *non contre la chair et le sang*, c'est-à-dire contre des hommes faibles et méprisables, mais contre des pouvoirs plus qu'humains, les Anges mauvais. Pour tenir contre ces adversaires, il faut revêtir l'armure complète, dont saint Paul, par analogie avec l'équipement du légionnaire romain, énumère les différentes parties. Le chrétien est *sanglé dans la vérité*, « cet accord de la pensée et de l'action qui donne fermeté au regard et allure décidée ». Il a *pour cuirasse la justice*, « cette rectitude envers Dieu, qui garde le cœur, centre de la vie morale ». Il est *chaussé de la promptitude*, qui convient aux messagers de *l'Evangile de la paix*. La *foi*, c'est-à-dire l'adhésion totale au Christ, lui fait un *bouclier* contre lequel s'éteignent toutes les flèches enflammées du Malin. Enfin le *casque du salut*, ou l'espérance du salut (1 *Thess.*, 5, 8) garantit le chrétien contre tout découragement, et *la parole de Dieu*, dont Jésus s'était servi au désert pour repousser Satan, est le *glaive* fourni par *l'Esprit* pour écarter les puissances de péché et d'erreur. A ces « armes de lumière », il faut encore, et de toute nécessité, joindre *la prière* qui obtient le secours divin et donne aux armes leur efficacité. (cf. J. Huby, *Saint Paul, les Epîtres de la captivité*, Paris, 1935, p. 244-247).

2° LES AUTEURS SPIRITUELS

A partir de ces textes de l'Écriture l'idée de combat est devenue un lieu commun de la littérature spirituelle. « Jusqu'au jour du jugement nous sommes en temps de guerre », écrit saint Thomas (*In Ephes.* 2,2). Cette lutte est présentée par les auteurs de deux façons légèrement différentes. Tantôt l'âme apparaît comme une sorte de champ clos où vices et vertus, chair et esprit se livrent un combat continuel (voir par exemple le *Liber de conflictu vitiorum*

et virtutum, du Bx. Ambroise Autpert, P. L., 40, 1091-1106, traduit (et attribué à saint Isidore de Séville) sous le titre *Le Combat des chrestiens ou le duel du vice contre la vertu*, avec une préface *Du combat des chrestiens contre les démons*, sans nom de traducteur, Paris, 1676, cf. *DS.*, I, col. 429; ou encore Thomas a Kempis, *Hospitale Pauperum*, cp. 3, De duplici pugna carnis et spiritus). Tantôt c'est le chrétien lui-même qui entre en lutte, et, les armes à la main, cherche à terrasser les forces adverses. Mais quel que soit l'aspect sous lequel est décrit le combat, c'est toujours l'idée profonde de saint Paul, il s'agit de faire vivre l'homme nouveau par la mort du vieil homme. Le Christ a toujours à vaincre, en nous et hors de nous, ses ennemis.

I. Les ennemis. — Ces ennemis sont ceux que l'Écriture a déjà démasqués. Satan d'abord. On a peut-être trop tendance aujourd'hui à minimiser l'action du démon. Il est certain que dans les premiers temps du christianisme la persuasion de l'action satanique sur les âmes était des plus vives. Cassien en parle à plusieurs reprises (cf. *Col.* 7 et 8). Il remarque cependant que d'après ce que les anciens lui ont raconté, les démons n'ont plus la même force de son temps qu'à l'époque déjà lointaine des anachorètes (*Col.* 7, 23). Et, dit le P. Poullier, le decrescendo a suivi son cours. Aujourd'hui, « ne figure plus dans le cahier de charges des monastères, l'office pour tel ou tel de veiller la nuit pour empêcher *mente sanctificata*, sinon *manu militari*, l'accès du malin ». L. Poullier, *Le discernement des Esprits*, dans *Les grandes directives de la Retraite fermée*, Paris, 1930, p. 207. Mais si de nos jours on fait de plus en plus grande la part du subconscient qui agit autant dans l'ordre du mal que dans l'ordre du bien, il reste que l'existence de la tentation diabolique est doctrine catholique, et qu'elle est enseignée dans toute la tradition et surtout dans la liturgie. « Aux chrétiens formés par elle » (la liturgie), la vie chrétienne « apparaîtra nécessairement comme un perpétuel conflit avec Satan, en même temps qu'une perpétuelle attente de l'avènement du Christ tout-puissant qui mettra l'ennemi sous nos pieds et nous donnera la victoire » (R. P. Gaston Morin, *Pour un mouvement liturgique paroissial*, dans *Études de Pastorale liturgique*, Paris, 1944, p. 31).

Comment ne pas rapprocher de ces lignes la célèbre méditation des Deux Étendards, où saint Ignace dans le but de démasquer les ruses de l'ennemi, dresse dans une vive lumière les deux chefs qui s'affrontent pour la possession des âmes? C'est toute la tradition qui se trouve résumée dans cette page des Exercices. (Cf. F. Tournier, *Les deux Cités dans la Littérature chrétienne*, dans *Études*, 1910, t. 123, p. 644-665).

Si à l'armée de Satan on joint l'armée du monde — armée double dit saint Augustin, « Duplex acies mundi contra milites Christi, blanditiae et terrores », (*sermo* 276, P. L., 39, 1256) — on aura l'ensemble des ennemis de l'extérieur. Mais le diable ni le monde ne pourraient rien contre nous s'ils ne trouvaient en nous des complices : les forces les plus redoutables sont en nous. « Nullus hostis metuatur extrinsecus : te vince et mundus est victus » (Saint Augustin, *Serm.* 57, P. L., 35, 391). « Ne cherche pas à tuer l'iniquité comme si elle était en dehors de toi. Regarde en toi-même, vois quelle est la puissance qui combat... Ton iniquité est née de toi; c'est toi et nul autre qui se révolte contre toi (*In psalm. 63*, 9, P. L., 36, 764). « Les armes du démon sont nos vices, écrit François d'Ossuna dans son *Troisième abécédaire*,... notre chair est son bouclier... il trouve des alliés dans nos sens, notre mémoire, nos quatre passions et notre santé misérable ».

Satan, le monde, la chair : voilà « la trilogie malfaisante » dont on a dit qu'elle avait eu tant de succès au moyen âge (v. A. Combes, *Un témoin du socratisme chrétien au XVe siècle, Robert Ciboule*, dans *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*, t. 8, 1933, p. 222. Faut-il chercher à cette trilogie une origine cistercienne comme le suggère M. Combes qui cite saint Bernard, *In Cantic. Cant.* serm. 1, n. 9, P. L., 183, 788 D, et les *Meditationes Piissimae*, cp. 12. n. 33, 34, P. L., 184, 503 B? On la trouverait peut-être déjà dans saint Augustin, v. g. *De Agone Christiano*, cp. 6, P. L., 40, 294). Contre ces ennemis du Christ et des âmes, un seul mot d'ordre : la lutte sans merci. La vertu véritable ne s'acquiert que « l'épée au poing » (S. François de Sales, *Entretiens*, 16, Des Aversions, éd. d'Annecy, t. 6, p. 294)]. Saint Ignace dans la Contemplation du Règne nous montre le Roi éternel conviant tous les hommes à lutter avec lui contre ses ennemis. Cet appel est de tous les temps : tous les vrais chrétiens l'ont entendu.

II. La lutte. — Les textes abondent de toutes parts. Nous nous contenterons d'en isoler, presque au hasard, quelques-uns plus expressifs. « Nous donc, mes frères, combattons, de façon à être tous couronnés » (2*a Clementis ad Cor.*, 7, 2-3). La lutte s'impose, qu'on soit parfait ou non (Origène, *Hom. in lib. Jesu Nave*, P. G., 12, 885 A). Nuit et jour, il faut combattre, ouvertement ou en secret, au dedans comme au dehors de soi (S. Greg. de Naz., *Oratio* 2*a*, 91, P. G., 35, 493 B). Dieu exige qu'on lutte contre le péché, mais c'est lui seul qui le déracine. « Lutter, résister, frapper durement, être maltraité, cela, oui, dépend de toi; mais déraciner est l'œuvre de Dieu seul » (Pseudo-Mac., *Hom.* 3, 4, P. G., 34, 469 C). Le combat ne cesse que pour ceux qui sont parvenus à la charité parfaite et sont enchaînés par la grâce (Pseudo-Mac., *Hom.* 26, 14, P. G., 34, 684).

Saint Augustin a ici, comme souvent, les formules les plus denses. Le but du combat, expose-t-il dans l'*Enarratio in Ps. 143*, c'est la paix intérieure, et la paix, c'est chaque chose à sa place, l'inférieur soumis au supérieur, comme la femme à son mari, c'est-à-dire l'homme soumis à Dieu, et la chair soumise à l'homme : « Tu Deo, tibi caro » (*In Psalm. 143*, 5, 6, P. L., 37, 1860). Combat d'ailleurs inéluctable et sans merci : « ou bien tu mets à mort l'iniquité, ou c'est l'iniquité qui te tue (*In Psalm. 63*, 9, P. L., 36, 764). Toute la vie des saints est dans cette guerre (*Serm.* 151, 7, P. L., 39, 820). Et donc : Pugna, pugna, « Combats, combats », et cela avec confiance, les yeux fixés sur la récompense « celui qui t'a régénéré, c'est ton juge; il t'a proposé le combat, il te prépare la couronne » (*Serm.* 57, P. L., 35, 391).

On peut voir dans ce Dictionnaire à l'article Cassien la place que le Combat spirituel tient dans la spiritualité de cet authentique représentant de la tradition.

Saint Jean Climaque, au quinzième degré de son *Echelle du Paradis*, dégage le domaine ou l'essence du Combat spirituel en le distinguant des premiers mouvements de la nature, de la captivité du péché et de la passion toute formée. Le vrai combat spirituel serait l'affrontement en forces égales de celui qui tente et de celui qui est tenté, l'âme demeurant victorieuse si elle veut vaincre, et vaincue si elle ne veut pas vaincre (P. G., 88, 896-897. La lutte et le combat consistent dans l'égalité des forces, avait déjà dit le Pseudo Macaire, 3, 6, P. G., 34, 472 B).

La lutte spirituelle est deux fois obligatoire pour un pontife et un chef, écrit saint Bernard à Raoul, patriarche d'Antioche : « Confortare et esto robustus : accingere, sta in proelio, pugna fortiter pro gregibus tibi commissis, quos te necesse est Commissori ex integro reconsignare : pugna et pro te ipso, quia et pro te habes exigere rationem (*Ep.* 392, P. L., 182, 599). Rien de plus nécessaire à l'âme que d'apprendre à lutter, dit l'auteur du sermon sur l'*Armure du Chrétien* attribué à Tauler. « La science de combattre est la seule chose peut-être qui ait manqué à ces ermites d'une vie d'ailleurs sublime, et qui, dans la solitude, sont tombés » (J. Tauler, *Œuvres*, trad. E. P. Noël, t. IV, Paris, 1911, p. 225 à 237).

Les deux livres de Gérard de Zutphen, *De reformatione virium animae*, et *De spiritualibus ascensionibus*, se développent en partie autour de l'idée du combat contre les vices, et le chartreux Dom Innocent Le Masson avoue, dans son *Introduction à la vie intérieure et parfaite*, avoir appris dans l'*Imitation* « la discipline militaire du combat spirituel » (*Intr.*, t. I, p. 612).

Bataille et longue bataille que la vie, parmi le tourbillon de nos agitations, dit Jean de Bonilla, l'auteur du *Traité de la paix de l'âme*, où le P. Ubald d'Alençon voit une des sources franciscaines du *Combat spirituel*. Dès que ce dernier livre a paru, on ne s'étonne plus de rencontrer des volumes plus ou moins similaires qui renferment des parties entières consacrées à la lutte spirituelle : le *Tyrocinium militiae sacrae*, du chartreux René Hensaeus, 1609; l'*Enchiridion militiae christianae* (dont le titre fait songer au livre d'Erasme : *Enchiridion militis christiani*) du jésuite Henri Marcellin, 1632; le *Certamen Bonum* de l'Ermite de saint Augustin, le Bx. Alphonse de Orosco, 1692. Ce qu'on y trouve nous est déjà substantiellement connu. A mentionner pourtant que vers l'époque de ces derniers auteurs, sainte Thérèse (*Chemin de la Perfection*, ch. 18) et saint François de Sales (*Entretiens*, éd. d'Annecy, t. 6, p. 298), tout comme Tauler, s'unissent à Origène pour ne dispenser personne même les parfaits du combat spirituel.

Il serait fastidieux de multiplier les textes, l'idée se retrouvant dans toutes les spiritualités. Notons seulement deux traits tirés de la vie de deux âmes appartenant à deux écoles spirituelles bien différentes. Quand parurent les ouvrages du Maréchal Foch, alors professeur à l'École de guerre, son frère, le P. Germain Foch en lut avec le plus vif intérêt tout ce qu'il pouvait utiliser dans les parties générales au point de vue de la conduite des hommes, et quelqu'un disait de lui : « Il semblait mener le combat spirituel comme son aîné mena la grande Guerre » (cf. R. de Sinéty, *Le Père Foch*, Toulouse, 1931, p. 157-158 et p. 124). Et le P. Philippon a souligné le rôle important que joua, dans la vie de Sœur Elisabeth de la Trinité le combat spirituel comme préparation aux grâces mystiques. A dater du jour de sa première confession « elle entra en lutte contre ses défauts dominants, colère et sensibilité. Cette rude phase du combat spirituel durera jusqu'à dix-huit ans » (M. M. Philippon, *La Doctrine spirituelle de Sœur Elisabeth de la Trinité*, Paris, 1938, p. 28), et chaque jour elle marque sur un carnet victoires et défaites (*ibid.*, p. 34-35). Les *Souvenirs* édités par le Carmel de Dijon montrent qu'elle conserva jusqu'à ses derniers jours cette âme vaillante et amie de l'effort (*Sœur Elisabeth de la Trinité, Souvenirs*, Dijon, 1915, p. 224). On sait que sœur Elisabeth de la Trinité bénéficia un moment de la direction du P. Foch.

« Une bonne guerre », voilà donc, en résumé, suivant l'expression de Dom Innocent Le Masson, l'occupation des hommes sur la terre, et il faut savoir que cette guerre sera sans trêve, car nous aurons « l'ennemi sur les bras tant que nous vivrons ». (Dom Innocent Le Masson, *o. c.*, t. 2, p. 8).

Il reste à dire quelques mots sur les armes et la tactique du combat.

Les armes seront celles de la panoplie du ch. 6 de l'épître aux Ephésiens. Tantôt les auteurs s'attachent à la détailler tout en notant la signification symbolique des armes qu'ils recommandent (ainsi S. Nil, *Epître à Cléobule*, P. G., 79, 241; S. Jean Climaque, *Echelle du Paradis*, 4e degré, P. G., 88, 678; Sermon sur *L'Armure du chrétien*, dans les œuvres de Tauler, *o. c.*, p. 235). Tantôt ils ajoutent telle ou telle vertu qui, suivant l'angle sous lequel on la considère, se présente soit comme un moyen soit comme un fruit du combat spirituel : la défiance de soi, la confiance en Dieu, le bon usage des puissances du corps et de l'âme, et l'exercice de la prière. (L. Scupoli, *le Combat Spirituel*); strenuitas, severitas, benignitas (Gérard de Zutphen, *De Spir. Ascen.*, ch. 50); une volonté bien décidée et bien dressée (D. Innocent Le Masson, *o. c.*, t. 1, p. 8); la mortification contre le démon de l'incontinence (Cassien); et enfin, l'arme la plus efficace dans les combats qu'ont à soutenir les parfaits, l'humilité (Tauler, *o. c.*, p. 229, Ste Thérèse d'Avila, *Chemin de la Perfection*, ch. 18, S. François de Sales, *Entretiens*, 16).

Mais toutes ces armes ne serviraient à rien sans la prière, grâce à laquelle le Seigneur combat avec nous.

Pour Diadoque, la grande arme contre les illusions du démon, c'est l'invocation du Seigneur Jésus et la méditation de son saint et glorieux nom (Diadoque, *Cent chapitres sur la perfection spirituelle*, ch. 59 et 61). Et parmi les armes nombreuses que Thomas a Kempis énumère dans l'*Hospitale Pauperum*, ch. 16, armes d'or, armes d'argent, d'airain brillant, de fer, les armes d'or sont les noms de Jésus et de Marie.

La tactique enfin du combat spirituel sera en tout analogue à celle des guerres terrestres où l'on sait se tenir en état d'alerte, résister, se replier au besoin, ou passer à l'offensive. Avant tout, être sur ses gardes « non cesses te praeparare ad certamen, quia a dextris et a sinistris hostes sunt, qui numquam quiescunt » (*Imitation*, liv. 2, ch. 9, n. 8). Puis quand l'ennemi se présente, la bonne tactique

consistera parfois à prendre la fuite : en cela réside souvent le courage quand il s'agit de chasteté (cf. Gérard de Zutphen, *De refor. vir. animae*, ch. 38; L. Scupoli, *Le combat spirituel*, ch. 19); parfois à se retrancher pour résister (François d'Ossuna, *Troisième Abécédaire*).

Mais les vrais combattants passeront à l'offensive. Même quand l'ennemi nous laisse en repos, il ne faut pas avoir peur de l'attaquer « si les occasions ne se présentent pas, aller au devant d'elles pour les rencontrer » (S. François de Sales, *Introduction à la vie dévote*, ch. 10). Cette tactique ne peut cependant pas s'employer contre les tentations de la chair. Mais en dehors de ce domaine bien délimité, il ne faut pas craindre de laisser renaître les mouvements de l'appétit sensitif « afin d'avoir occasion de les combattre encore une fois avec plus de force qu'auparavant », et même de « les faire venir à un troisième combat pour s'accoutumer à les repousser avec un généreux mépris » (L. Scupoli, *Le Combat spirituel*, ch. 8). Notons enfin le conseil donné par beaucoup de maîtres de la vie spirituelle (v. g. Gérard de Zutphen, *De spiritualibus ascensionibus*, ch. 53) d'abattre les ennemis l'un après l'autre, en commençant par le défaut dominant, tactique à laquelle saint Ignace donnera ses règles définitives quand il expliquera, dans ses Exercices Spirituels, l'examen particulier.

A propos de ces tactiques de combat, on peut voir, dans le *Tractatus de Pace et Tranquillitate animae*, de Gilbert de Tournai, une description d'un combat en règle entre l'âme et les armées du démon, du monde et de la chair, avec ruses, embûches, reconnaissances, attaques et contre-attaques... On préférera peut-être relire en terminant la belle page de l'*Action* où M. Blondel se fait l'écho de toute la tradition chrétienne :

> ... Il est prudent de s'exercer d'avance à la lutte, de provoquer au combat des adversaires secrets tandis qu'ils semblent amortis et démasqués, et de s'habituer à les voir tels qu'ils sont, avant l'heure des surprises et des illusions. Il est bon de prévoir, d'analyser et de jouer toutes les passions et les vices, sauf un, celui-là même dont on fait le principal et l'unique aliment de la curiosité, des romans ou des spectacles... Si nous ne prenons pas l'offensive contre les ennemis de la volonté, ce sont eux qui se coalisent contre elle. Il faut se battre : celui-là perdra nécessairement la liberté avec la vie, qui fuira le combat. Même chez les meilleurs, il y a des trésors de malice, d'impureté et de mesquines passions.
>
> Qu'on ne laisse pas ces puissances hostiles se grouper en habitudes et en systèmes; qu'on les divise par l'attaque; qu'on s'impose d'unir les forces fidèles contre l'anarchie, avant le temps des coalitions, des complicités et des trahisons. D'avance, tout semble si aisé! on se croit armé contre les dangereux entraînements. Mais jamais rencontre-t-on juste ce qu'on avait prévu? et c'est l'inattendu qui décide presque toujours de tout. Aussi, pour se garder du vertige de la dernière seconde et des sophismes de la conscience travestie qui prouvent que tel acte est permis ou tel plaisir légitime, il faut s'habituer à prendre l'offensive et à faire plus qu'éviter ce qu'on ne doit pas; il faut pouvoir répondre avec la force de l'expérience antérieure : « Même si c'est légitime, je veux m'en priver ». Contre les mouvements involontaires, ce n'est donc pas assez de vouloir, on serait surpris et la volonté même ferait défection; ce n'est pas assez de résister, on serait vaincu. Sans l'attendre, il faut agir directement contre l'adversaire, le provoquer, disions-nous, éveiller, par la lutte, des états de conscience nouveaux, afin de le mater et de capter jusqu'en son origine la source des entraînements révolutionnaires. *Agere contra*. L'action voulue est le principe de l'action de plus en plus volontaire et libre (M. Blondel, *L'Action*, Paris, 1936, t. II, p. 222-224).

Il serait superflu de chercher à donner une bibliographie complète. Outre les auteurs cités, on peut consulter : Dominique de Monteleone, *Battaglia spirituale*, Roma, 1615. — Melchior Cano, *La victoire sur soi-même*, trad. Legendre, Paris, 1923. — *Le Combat chrestien*, s. l. n. d., 1re moitié du XVIe siècle (Manuel du Libraire). — *Le Combat spirituel*, [Desmarets de Saint-Sorlin], Paris, 1652. — *Le Combat spirituel réduit en exercices pour la retraite annuelle...* [Timothée de Rainier, Minime], Avignon, 1634. — J. B. Bossuet, *Traité de la concupiscence*. — J. Ribet, *L'ascétique chrétienne*, chap. X, 16, Obstacles à la perfection. — Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, chap. II, art. 2, § 1. De la lutte contre les ennemis spirituels. — B. Roland-Gosselin, *Le Combat chrétien selon S. Augustin*, dans *V. S.*, 1930, t. XXIV, p. 71 et ss.

Pierre Bourguignon et Francis Wenner.

« COMBAT SPIRITUEL ». Voir Scupoli.

COMBES (Mme de), 1728-1771. — Les *Œuvres spirituelles* de Mme de Combes ont été publiées à Paris, chez P. M. Delaguette en 1778, 2 volumes. Elles renferment : 1° ses Sentiments (effusions autobiographiques); 2° ses Entretiens; 3° des Lettres; 4° des Poésies. Mme de Combes de Morelles, née et morte à Riom en Auvergne est le type de la femme chrétienne du XVIIIe siècle. De ses œuvres qui portent trop la marque de leur temps, on ne retiendra guère que quelques pensées, celle-ci par exemple sur la communion fréquente : « Quand une âme est assez heureuse pour avoir formé une sainte habitude de la divine présence, il n'y a pas un jour où elle ne doive être prête à mourir ou à communier » (t. 1, p. 353).

Marcel Viller.

COMITIN ou COMITINO (César, Jean-Baptiste), jésuite français, 1606-1686. — César (les catalogues ne l'appellent que Jean-Baptiste, César est son nom de baptême) Comitin, né à Eclaron (Haute-Marne), le 3 mars 1606, entre dans la Compagnie de Jésus le 21 octobre 1623. Il étudie la philosophie à Pont-à-Mousson, la théologie à Rome où il reçut les ordres sacrés; il aimait à s'appeler « presbyter romanus ». Certains, sur la foi de cette appellation, ont cru qu'il était originaire de Rome. Il a exercé des fonctions variées en divers collèges de la province de Champagne, fut préfet des études et père spirituel. Il se distingua surtout comme orateur sacré, à la fois abondant et disert, très dévot envers la Sainte Vierge et Notre-Seigneur. Il a été recteur à Langres (1648-1650) et à Châlons (1679-1680), et il dirigea dans cette ville la Congrégation des Nobles de 1661 jusqu'à sa mort qui arriva le 14 avril 1686.

Il laisse quelques écrits apologétiques (*Défense de l'honneur des Saints*, Dijon, 1637), et théologiques (*Selectae de fide controversiae*, Parisiis, 1665). Un plus grand succès fut obtenu par deux opuscules spirituels latins qui ont pour but l'éducation chrétienne de la jeunesse et qui par leur force dialectique et la limpidité cristalline de la forme eurent une large diffusion, soit dans le texte original, soit dans diverses traductions : *Epistola paraenetica ad Parthaenium adolescentem, de fuga et horrore peccati* (Leodii, 1645)

et surtout l'*Initium sapientiae et finis timor et amor, ad rectam juventutis nostrae morum institutionem* (Reims, 1653). La première des deux parties de ce dernier ouvrage traite de la crainte de Dieu comme commencement de la sagesse, et décrit avec beaucoup de relief, de fraîcheur et de vivacité de coloris le mal de la rébellion contre Dieu en elle-même et dans ses effets. La seconde partie est consacrée à l'amour de Dieu comme fin de la sagesse consommée ou comme science du vrai bonheur sur terre et au ciel. L'œuvre est nettement dans la tradition de l'humanisme chrétien : elle en respire la sérénité et l'optimisme, très heureusement condensés dans le distique qui termine le volume :

Hic timor, hic amor est, finis vitaeque librique :
Ille Reum absolvit : hic facit esse Deum.

L. Carrez, *Catalogi sociorum et officiorum Provinciae Campaniae S. J.*, 1616-1673, Catalauni, Parisiis, Insulis, 1890-1906, spécialement vol. 8, p. 58-59. — Sommervogel, t. 2, col. 1340-1342 et t. 9, col. 97. — E. Rivière, *Corrections et additions...*, Toulouse, 1911, col. 1013-1014.

Pierre PIRRI.

COMMENÇANTS. — 1. *Graduation de la vie spirituelle.* — 2. *Caractères de l'état des commençants.* — 3. *Direction des commençants.*

1. — GRADUATION DE LA VIE SPIRITUELLE

On admet généralement que l'âme chrétienne doit parcourir trois étapes pour arriver à la perfection : perfection relative car la vie spirituelle peut progresser indéfiniment sans atteindre ici-bas la perfection absolue. Ces trois étapes sont celle des commençants, celle des progressants et celle des parfaits. Elles sont comme les trois degrés de la vie spirituelle : le degré inférieur, le supérieur et l'intermédiaire.

Cette graduation de la vie de l'âme en marche vers la perfection est tout à fait traditionnelle. Elle est d'ailleurs fondée sur la nature même du développement de toute vie. L'auteur de l'Epître aux Hébreux (5, 11-14) avertit ses correspondants qu'ils ont encore « besoin de lait, plutôt que d'une nourriture solide. Quiconque en est encore au lait n'est pas capable de la parole de perfection, car c'est un enfant. Mais la nourriture solide est pour les hommes faits ». Saint Irénée formule avec précision le principe général : « Voilà où Dieu diffère de l'homme... (Le Créateur), lui, est toujours le même, mais celui qui est créé doit passer par un commencement et par un milieu et par un accroissement et par un progrès... Et c'est pour ce progrès et pour cet accroissement que Dieu l'a formé, selon le mot de l'Écriture : Croissez et multipliez-vous » (*Adv. Haer.*, 4, 11, P. G., 7, 1001-2).

Cette loi de tout progrès est considérée par les Pères du désert comme celle qui régit le développement de la vie spirituelle du moine. Selon une doctrine assez générale et adoptée par saint Basile, dans la lutte contre les vices pour l'acquisition des vertus, le chrétien passe successivement par les trois états de la crainte, de l'espérance et de l'amour. Au début de la conversion c'est la peur de l'enfer qui le détourne du mal; il se conduit comme un esclave qui obéit par la crainte des châtiments. Si le débutant persévère, à la crainte succède l'espérance d'obtenir la récompense céleste. Motif intéressé qui est le propre du mercenaire. Enfin le chrétien finit par se laisser guider par l'amour du Christ et de la vertu. Il se comporte alors comme un enfant de Dieu qui est dans l'état des parfaits. Cf. art. CHARITÉ, col. 535-536. Saint Augustin, qui a si bien décrit le rôle essentiel de la charité dans la pratique de la perfection, nous montre la charité naissante succédant dans le commençant à l'énergique action de la crainte. Puis cette charité, se nourrissant des bonnes œuvres du chrétien, se développe pour atteindre sa perfection lorsqu'elle dispose à accepter la mort quand les intérêts du prochain le demandent : Ut perficiatur (charitas) nascitur, cum fuerit nata nutritur, cum fuerit nutrita roboratur, cum fuerit roborata perficitur... Si quis paratus sit pro fratribus etiam mori, perfecta est in illo charitas (*In epist. Joannis ad Parthos*, tract. 5, 4, P. L., 35, 2014. Cf. *De natura et gratia*, cap. 70, P. L., 44, 290). Les trente degrés de l'*Echelle du Paradis* de saint Jean Climaque († vers 600), se ramènent, en réalité, aux trois étapes des commençants dans la vie monastique (1-7), des progressants dans l'extirpation des vices et l'acquisition des vertus (8-26) et des parfaits (27-30).

C'est aussi cette même graduation qu'enseigne saint Grégoire le Grand († 604), *Morales*, liv. 22, ch. 20, P. L., 76, 241 ss : « La vie des convertis, dit-il, présente un triple aspect : le commencement, le milieu et la perfection » comme le grain de blé qui germe, devient la tige et l'épi. Et dans ses homélies sur Ezéchiel, liv. II, Homélie 2, P. L., 76, 956 ss, il déclare « qu'autres sont les commencements de la vertu, autre son progrès, autre sa perfection ».

Au XIIe siècle les auteurs spirituels ont la même terminologie. Dans l'*Epistola ad fratres de monte Dei*, lib. 1, cap. 5, P. L., 184, 315, nous lisons : « Sicut stella a stella distat in claritate, sic cella a cella in conversione, scilicet incipientium, proficientium et perfectorum ». La *Scala claustralium* vel *Scala Paradisi* de Guigues II, général des Chartreux, cap. 10, P. L., 40, 1002, distingue les incipientes, les proficientes, les devoti et les beati, ou parfaits à qui convient la prière et la contemplation. Selon la pensée de Hugues de Saint-Victor, la lecture est l'exercice des commençants, la méditation celui des progressants, les parfaits se livrent à la prière et à la contemplation (*De modo dicendi et meditandi*, 9, P. L., 176, 879).

Saint Bernard compte aussi trois étapes dans l'ascension de l'âme vers la perfection. Dans les sermons 3 et 4 *In Cantica*, P. L., 183, 794 ss., il explique le premier verset du *Cantique des cantiques* : Osculetur me osculo oris sui. Avant le baiser sur la bouche du Sauveur, il faut auparavant embrasser ses pieds et ses mains. Le baiser des pieds est le propre des commençants qui, comme Marie Madeleine, veulent obtenir le pardon de leurs péchés : In primo osculo pedum sane primordia dedicantur nostrae conversionis (*Serm.* 4, 1). Le second baiser, celui des mains du Christ, est le baiser des progressants : Secundum osculum autem proficientibus indulgetur *(ibid.)*. Il exige le long labeur de la sanctification. La main de Jésus « purifie le progressant et l'aide à s'élever vers la sainteté » (*Serm.* 3, 4). Quant au baiser sur la bouche il est celui des parfaits. Ce troisième degré est rarement atteint, car pour

saint Bernard il est l'état mystique proprement dit : Porro tertium osculum sola experitur et rara perfectio (*Serm.* 4, 1). On peut le désirer et le demander à Dieu, mais on n'y arrive que par pure grâce de Dieu. Saint Bernard déclare dans son troisième sermon sur la Circoncision, n. 10, P. L., 183, 141, que peu y parviennent : ad hanc quidem perfectionem pauci (ni fallor) perveniunt in hac vita. Saint Bernard n'identifie cependant pas d'une manière absolue la perfection et l'état mystique. Car ailleurs *Epist.* 254, 3, P. L., 182, 460, il déclare que la perfection consiste dans un effort soutenu vers le parfait : Indefessum proficiendi studium et jugis conatus ad perfectionem, perfectio reputatur.

Saint Thomas d'Aquin accepte la graduation traditionnelle : In omni autem humano studio est accipere principium, medium et terminum. Et ideo consequens est quod status spiritualis servitutis et libertatis (a peccato) secundum tria distinguantur : scilicet secundum principium, ad quod pertinet status incipientium, et medium ad quod pertinet status proficientium et terminum ad quem pertinet status perfectorum (*Sum. Theol.*, 2ª 2ᵉ, q. 183, art. 4). Ailleurs, parlant des degrés de la charité, il dit : Distinguitur charitas secundum triplicem gradum, incipientium, proficientium et perfectorum, quod incipientium charitas a recessu a peccato, proficientium vero in virtutum exercitatione, perfectorum vero in studio inhærendi Deo ac fruendi eo, principaliter consistat (2ª 2ᵉ, Qu. 24, art. 9).

Dans l'état des commençants, la charité purifie l'âme du péché et l'en éloigne. Elle fait avancer les progressants dans la pratique des vertus et elle unit fruitivement les parfaits à Dieu. Saint Thomas résume avec précision l'enseignement traditionnel sans se servir de la théorie des trois voies.

C'est au XIIIᵉ siècle qu'est née cette théorie. Les écrits du pseudo-Aréopagite étaient alors très connus. Les théologiens les commentaient. On pensa caractériser heureusement les trois étapes de la vie spirituelle en se servant des termes dionysiens de purification, d'illumination et d'union. D'où la théorie des trois voies exposée, pour la première fois sans doute, par saint Bonaventure dans son ouvrage : *De triplici via* (*S. Bonaventurae opera omnia*, Quaracchi, t. 8).

Remarquons que le terme voie, *via* n'est pas précis. Le mot étape s'entend mieux pour graduer l'ascension de l'âme vers la perfection. De plus, il a fallu changer le sens des termes dionysiens pour les appliquer aux trois étapes de la vie spirituelle. Les expressions : purification, illumination, union concernent la montée de l'âme vers la contemplation extatique. La purification dionysienne n'est pas simplement morale. Elle est aussi intellectuelle. Elle consiste à dépouiller l'esprit de toute image et de toute idée; celles-ci étant finies sont incapables de faire contempler Dieu qui est infini. L'illumination dionysienne est l'entrée de l'âme dans la lumière divine par laquelle elle verra Dieu dans la contemplation. L'union dionysienne c'est le retour de l'âme à l'unité divine par une extase d'amour et la vision de Dieu. Il y a donc eu transposition des termes dionysiens pour arriver à la théorie des trois voies.

Autre remarque. La théorie des trois voies est un peu artificielle. On comprend l'expression purgative donnée au degré des commençants qui se purifient de leurs péchés. Mais en quoi le degré des progressants est-il plus illuminatif que les deux autres? Le commençant a des lumières très vives sur le péché et sa malice. Le parfait est aussi et excellemment éclairé sur Dieu, sur ses attributs et ses perfections. Sainte Thérèse déclarait ne pas comprendre l'expression voie illuminative : « Je ne sais pas bien le sens de ce mot illuminative, je pense que c'est l'état des progressants » (*Vie*, chap. 22. Édit. Polit., Paris, 1907, p. 272).

Cependant, la théorie des trois voies donne une vue générale suggestive des degrés de la vie spirituelle. Elle se généralisa assez vite et devint le plan des traités de spiritualité.

2. — CARACTÉRISTIQUES DE L'ÉTAT DES COMMENÇANTS

Tout d'abord que faut-il pour être un commençant? Il ne suffit pas d'être digne de recevoir l'absolution et d'obtenir le pardon de ses péchés pour être un vrai commençant. Il est requis en plus d'avoir un désir sincère d'éviter le péché à l'avenir, d'en prendre les moyens efficaces et d'avoir une vie vraiment chrétienne. On ne peut considérer comme des commençants les fidèles qui s'approchent des sacrements une fois ou deux dans l'année et retombent dans le péché grave sans se préoccuper d'en sortir aussitôt. Selon saint Augustin (*De perfect. justit. homin.* cap. 9, P. L., 44, 302) « est entré dans la voie de la perfection celui qui développe en lui la charité, de façon à éviter habituellement le péché grave et à diminuer le nombre de ses fautes légères ». Aux confesseurs incombe le devoir d'exhorter les pénitents à se préocccuper de leur sanctification, de les instruire des moyens à prendre pour s'élever vers la perfection au lieu de croupir dans le péché et de mener une vie qui n'a de chrétien que le nom. Cette préoccupation de multiplier le nombre des commençants dans la vie spirituelle rend le ministère de la confession très fructueux et très consolant. Tout confesseur doit l'avoir.

L'état d'âme du commençant peut se caractériser ainsi : *a*) profonds sentiments de contrition des péchés passés, qui purifient l'âme; *b*) lutte contre les passions non encore mortifiées pour ne pas retomber dans le péché; *c*) inexpérience de la prière et des choses de la piété.

a) Contrition profonde qui assure la vraie conversion et le vrai ferme propos. Remarquons tout de suite le rôle essentiel de la charité dans cette purification de l'âme de ses péchés : « Dans la carrière de la perfection, l'amour divin est le guide suprême. Dans le premier état il est la fin de la pénitence » (Le Gaudier, *Perfection de la vie spirituelle*, 2ᵉ p., 3ᵉ sect., ch. 4, trad. fr. par Bizeul, S. J., Bruxelles, 1909, tom. 1, p. 506). La charité est non seulement constitutive de la perfection, elle en est aussi l'ouvrière. Dans les commencements, l'action purificatrice de l'amour divin se manifeste d'une manière admirable. La charité informe la contrition et la rend parfaite. Si l'attrition suffit pour que l'absolution sacramentelle remette les péchés, elle ne suffit pas à la complète purification de l'âme. Si la crainte convertit le pécheur, elle ne saurait seule produire

en lui la purification requise pour entrer résolument dans la voie de la perfection. Il faut que l'âme soit sous l'empire de la charité. Celle-ci rend la crainte filiale. Le converti, sous l'action de cette crainte, comprend très bien ce qu'est la malice du péché, l'offense qu'il fait à Dieu. Il ne s'étonne pas que les fautes graves soient passibles d'un châtiment éternel et qu'elles privent à jamais l'âme de la possession de Dieu dans le ciel. La pensée que la mort aurait pu le surprendre en état de péché mortel, l'épouvante et le porte à remercier Dieu de lui avoir conservé la vie jusqu'à son retour à lui. Rappelons-nous la contrition éprouvée, au moment de leur conversion, par saint Augustin (*Confessions*, liv. 8, chap. 10-12, P. L., 32, 759 ss.), par sainte Catherine de Gênes (*Œuvres de sainte Catherine de Gênes*, trad. Bussière, Paris, 1914, ch. 4 ss.), par sainte Angèle de Foligno *(Le livre de la Bse sœur Angèle de Foligno*, édition Doncœur, Paris, 1926, p. 31 ss.). Proportion gardée, les effets de la contrition parfaite dans le simple fidèle converti sont semblables. Saint Grégoire le Grand décrit en termes impressionnants cette contrition du pécheur converti, dans ses *Morales*, liv. 8, chap. 21, 22, P. L., 75, 822 ss.

Cette contrition profonde, informée par la charité, porte le commençant à faire une sérieuse pénitence de ses péchés, et à venger en quelque sorte sur lui l'offense faite à Dieu. Ce qui avait été occasion et cause de péché devient moyen de pénitence. Sainte Catherine de Gênes « avait constamment devant les yeux ses fautes passées et ce souvenir entretenait son repentir et sa haine d'elle-même. Elle résolut pour se punir de se livrer aux œuvres de pénitence les plus sévères » (*ibid.*, chap. 5). Ce souvenir douloureux des péchés commis peut persister pendant plusieurs années. Sainte Catherine de Gênes en fut torturée pendant quatorze ans. Elle avait peur de ne les avoir pas assez bien confessés, ni suffisamment expiés *(Ibid.)*.

Cette contrition purificatrice est accompagnée d'une vive gratitude pour la miséricorde de Dieu qui a arraché l'âme du converti au péché. La parabole de l'Enfant prodigue est méditée par le commençant avec de grandes consolations. La pensée que le Christ est mort pour expier nos fautes ravive encore l'amour repentant du converti. Sainte Angèle de Foligno connaissait dans ses visions les souffrances que ses péchés avaient causées au Sauveur. Pascal entendait Jésus lui dire : « J'ai versé telle goutte de sang pour toi. »

Examinons maintenant jusqu'où est poussée cette purification du péché par l'amour purificateur. L'amour divin est essentiellement purificateur. Sainte Catherine de Gênes a décrit cette action purificatrice de l'amour dans son *Traité du Purgatoire*, Bussière, p. 181 ss. Une purification analogue est produite par l'amour dans l'âme du commençant : l'or se purifie dans le feu. On comprend que les Personnes divines, habitant dans l'âme qui a la charité, détruisent toute trace du péché, si elles ne rencontrent pas de résistance. Les restes les plus dangereux du péché pardonné sont ces affections au péché qui demeurent inconsciemment, même en ceux qui ont reçu une absolution valable. Tant que ces affections subsistent, la vraie purification de l'âme n'est pas accomplie : « O Philothée, dit saint François de Sales, puisque vous voulez entreprendre la vie dévote, il ne vous faut pas seulement quitter le péché, mais il faut tout à fait émonder votre cœur de toutes les affections qui dépendent du péché; car, outre le danger qu'il y aurait de faire rechute, ces misérables affections alanguiraient perpétuellement votre esprit, et l'appesantiraient en telle sorte qu'il ne pourrait pas faire les bonnes œuvres promptement, diligemment et fréquemment, en quoi gît néanmoins la vraie essence de la dévotion » (*Vie dévote*, 1 Part., chap. 7). Si l'âme du commençant coopère à l'efficacité purificatrice de la charité, elle arrivera, plus ou moins vite, à ce renoncement à toute affection au péché grave ou léger. Ainsi sera-t-elle purifiée de manière à pouvoir avancer dans la voie parfaite. Encore est-il que ce travail de purification doit se continuer toute la vie, car les affections au péché ont tendance à renaître.

b) La deuxième caractéristique de l'état d'âme du commençant, c'est la *lutte contre les passions non encore mortifiées*, ou *contre des opinions opposées à la foi catholique* et ancrées dans l'esprit. L'étape des débutants comporte des tentations fréquentes et parfois violentes qui proviennent d'habitudes mauvaises contractées par de nombreuses fautes et pendant plusieurs années. Elles peuvent provenir aussi de préjugés contre la foi si le débutant a vécu dans l'incrédulité. Un double travail s'impose immédiatement au commençant, sous peine de compromettre son entrée dans la vie parfaite : résister énergiquement aux tentations et détruire les habitudes mauvaises ou les opinions fausses qui en sont la cause. Je suppose, ce qui est le cas fréquent, que le commençant a commis des fautes graves et n'a pas encore mortifié ses passions. Le fidèle, qui aurait conservé la foi et gardé son innocence baptismale ou aurait commis peu de fautes, ne connaîtra pas l'âpreté de cette lutte. Il devra néanmoins se préparer à repousser les tentations futures et à maîtriser ses passions par la mortification préventive. (Sur les âmes innocentes, cf. J. Hayneufve, *Réponses aux questions sur la vie spirituelle*, t. 1, Paris, 1663).

Le débutant dans la vie spirituelle a besoin d'être instruit des moyens à prendre pour triompher des tentations. On voit l'importance du rôle du directeur de conscience, comme ce sera dit plus loin. L'âme tentée doit être sans cesse vigilante pour éviter les occasions de tentation et pour repousser immédiatement et avec énergie toute suggestion mauvaise. Le sentiment de la crainte est efficace pour retenir la volonté dans la résistance. L'amour divin ne l'est pas moins. Il élève l'âme vers Dieu au moment de la tentation pour implorer filialement son secours. La chasteté exhortait ainsi Augustin, retenu encore dans les déchirements de la lutte suprême : « Est-ce que vous ne pourrez point ce qu'ont pu ceux-ci et celles-là? L'ont-ils pu par eux-mêmes et non par le Seigneur leur Dieu? C'est lui qui m'a donnée à eux. Pourquoi compter sur vos propres forces? N'avoir que vous-même pour appui, c'est comme si vous n'en aviez aucun. Jetez-vous dans le sein de Dieu, ne craignez rien, il ne se retirera pas pour vous laisser tomber; jetez-vous y avec confiance, il vous recevra et vous guérira » (*Conf.*, 8, 11).

Le directeur apprendra aussi à son pénitent com-

ment il doit engager le combat contre les passions pour les mortifier et les habitudes vicieuses pour les détruire. Cela sera dit plus loin. Rappelons ici que cette lutte est crucifiante, mais aussi rendue efficace et consolante par la charité.

L'habitude est une seconde nature, une sorte de déterminisme; pour l'extirper, il faut atteindre notre nature dans son fond. On définit la conversion : *Aversio* a creaturis et conversio ad Deum, *s'arracher* aux créatures pour se tourner vers Dieu. Aussi saint Paul appelle-t-il la vraie conversion une mort : Existimate vos mortuos esse peccato (*Rom.*, 6, 11). Bossuet commentant la pensée de l'apôtre dit : « Si selon le sentiment de l'apôtre, notre conversion est une mort, notre baptême est une mort, notre pénitence une mort, il est bien aisé de comprendre que, pour nous renouveler en Notre Seigneur, ce n'est pas assez qu'il se fasse en nous un changement médiocre. Le péché tient à nos entrailles, l'inclination au bien sensible est née avec nous, nous l'avons enracinée jusque dans nos moelles, si je puis parler de la sorte, par nos attachements criminels et nos mauvaises habitudes : nous aimons les créatures du fond du cœur, et ce cœur le fait bien paraître par la violence qu'il souffre lorsqu'on veut lui arracher ce qui lui est cher » (*Sermon pour le jour de Pâques*, 1660, Lebarq, *Œuvres oratoires de Bossuet*, Lille-Paris, 1891, tom. 3, 393). Ce n'est pas seulement la sensualité qui « tient à nos entrailles » mais toutes les passions, la cupidité, la vengeance, l'ambition et parfois les doctrines perverses opposées à la foi.

Cette lutte à mort contre les habitudes vicieuses est fort bien décrite au livre 8 des *Confessions* de saint Augustin. Nous la trouvons aussi, pleinement vécue, dans les convertis contemporains un peu célèbres, qui nous en ont fait la confidence, par exemple dans le récit de la conversion de Paul Claudel. Chez tous, l'action purificatrice de l'amour divin se manifeste diversement, selon la grâce propre de chacun d'eux : « Quand nous sommes élevés vers le ciel par l'amour des choses éternelles et ramenés vers la terre par les charmes décevants des félicités temporelles, dit saint Augustin, c'est une même âme qui veut tantôt ceci et tantôt cela, mais non pas d'une volonté pleine et entière, de là vient qu'elle subit les déchirements d'une cruelle incertitude, placée qu'elle est entre ses préférences qui sont en réalité pour les choses d'en haut, et la force de l'habitude qui l'entraîne vers les choses d'ici-bas » (*Conf.*, 8, 10).

Cet amour repentant, qui combat victorieusement les passions, a été inspiré à François Coppée par la « bonne souffrance », à Charles de Foucauld et à Ernest Psichari par le silence impressionnant des solitudes du désert, à Charles Péguy par la considération de l'influence sociale du catholicisme, à Joris Karl Huysmans par les splendeurs de la liturgie, à Paul Claudel par la « révélation » reçue à Notre-Dame de Paris, le 25 décembre 1886, qu'un Dieu personnel existe, nous appelle et nous aime, à Adolphe Retté par la compréhension de la grande réalité de l'Église catholique qui résiste à toutes les attaques et par l'intercession de la Sainte Vierge (cf. *Du Diable à Dieu, histoire d'une conversion;* R. Hoornaert, *Les expériences mystiques d'Adolphe Retté*, Paris, 1945). Multiformis gratia Dei, pouvons-nous redire avec saint Pierre (1 *Pet.*, 4, 10). On a beaucoup étudié, ces derniers temps, la psychologie de ces nouveaux convertis.

Saint Augustin explique magistralement, dans son traité *De agone christiano*, P. L., 40, 283 ss., cette lutte que le chrétien, surtout le commençant, doit livrer contre la chair et contre ses deux complices : le monde et le démon. Il a montré aussi le rôle prépondérant de la charité dans ce combat et l'opposition absolue qui existe entre la charité et la convoitise. Ce sont deux amours contraires qui tendent à se détruire l'un l'autre. Le chrétien ne peut faire régner l'un qu'en ruinant l'autre, mais il faut que l'un ou l'autre règne en lui. S'il n'a pas la charité dans le cœur, les passions y exerceront leur tyrannique empire, et pour se délivrer du mal, il faut qu'il apprenne à aimer la Souveraine Bonté. Le règne de la charité ne peut s'ériger que sur les ruines de la concupiscence (*Enarr. in psalm.* 18, n. 15, P. L., 36, 163; *De doctrina christiana* 3, cap. 10-11, P. L., 34, 12 s. *Enchiridion*, c. 117, P. L., 40, 287). Voir dans le *Dialogue* de sainte Catherine de Gênes la dramatique lutte entre l'amour divin et l'amour-propre qui personnifie toutes les passions. Il y a donc dans chaque converti un drame psychologique plus ou moins douloureux qui se déroule et où l'âme se purifie.

c) Grande inexpérience du commençant dans les choses de la piété. Dans l'âme du débutant c'est d'ordinaire l'absence de pensées surnaturelles. Ame encore naturaliste, elle ne s'élève pas spontanément vers Dieu comme celle du progressant. Il lui faut une excitation extérieure pour penser au surnaturel. C'est dire que le commençant n'est pas encore habitué à la prière, familiarisé avec elle. Et cependant, la prière presque continuelle, sous forme d'oraisons jaculatoires, serait nécessaire pour vaincre les tentations si fréquentes au moment de la conversion définitive.

Cette inexpérience se manifeste dans la pratique des exercices de piété, de l'oraison, des examens de conscience. Saint Ignace de Loyola suppose, dans la première semaine des *Exercices*, que l'exercitant ignore tout en fait d'ascèse. Aussi, lui propose-t-il un examen de conscience détaillé en vue de la préparation à la confession générale.

Ce qui rend cette inexpérience encore plus fâcheuse, c'est que le commençant ne sait pas encore se servir de la direction par laquelle seule il peut s'instruire. La direction est, en effet, d'une importance capitale au début de la vie spirituelle. Il reste à en indiquer les grandes lignes.

3. — LA DIRECTION DES COMMENÇANTS

Le commençant — nous l'avons vu — doit réparer ses péchés passés par une contrition parfaite qu'inspire l'amour repentant; lutter contre les tentations, les mauvaises habitudes et les opinions fausses; acquérir l'expérience des exercices religieux. Les conseils du directeur porteront principalement sur ces trois points. Beaucoup d'ouvrages de spiritualité pourront guider le confesseur. Les plus excellents sont les *Exercices spirituels* de saint Ignace dont la première Semaine concerne les commençants et

l'*Introduction à la Vie dévote* de saint François de Sales, surtout les deux premières parties.

a) La réparation des péchés exige, d'ordinaire, une *confession générale*. Celle-ci peut être ou nécessaire ou simplement utile. Nécessaire s'il y a eu dans la vie passée des confessions mal faites. Toujours utile, car au moment de sa conversion, le commençant a des lumières spéciales, provenant soit des prédications d'une retraite qu'il suit, soit des méditations qu'il fait, sur l'état de sa conscience. Il trouve, en s'examinant, des fautes oubliées ou dont la gravité n'avait pas été remarquée. La confession générale complète ainsi l'intégrité des confessions passées et assure la paix de la conscience, premier fruit de la vraie conversion. La confession générale peut s'imposer encore pour des raisons extra-sacramentelles, par exemple, s'il s'agit de décider une vocation sacerdotale ou religieuse. Enfin, si le commençant veut se servir utilement de la direction il est indispensable qu'il fasse connaître ses fautes passées au prêtre qui prend la responsabilité de le diriger.

Nous avons dit que la réparation sérieuse des péchés, telle qu'elle doit l'être dans le vrai commençant, s'opère par une contrition profonde, qu'inspire l'amour repentant. Le directeur aidera son pénitent à concevoir cette contrition. Dans les retraites prêchées, elle est inspirée par les prédications. Si la retraite est privée, les méditations personnelles remplaceront les sermons. Les sujets des prédications ou des méditations se rapporteront aux fins dernières le plus possible, sujets bien capables d'inspirer la contrition et l'amour repentant. Dans a première Semaine des *Exercices*, saint Ignace fait méditer l'exercitant, cinq heures par jour et exclusivement, sur le péché et les fins dernières, Saint François de Sales propose à la méditation de sa Philothée, dans la première partie de l'*Introduction à la vie dévote*, dix sujets analogues. Ces méditations faites pendant dix jours sont suivies immédiatement de la résolution « inviolable et irrévocable » d'être complètement à Dieu et de se purifier vraiment de toute attache au péché. La contrition du commençant doit être parfaite, au point de faire non seulement réparer les péchés passés, mais aussi d'en détacher complètement pour assurer, à l'avenir, une vie sérieusement chrétienne.

Le pénitent peut rencontrer quelques dangers dans ce travail de purification. Parfois la contrition est si vive qu'un tempérament impressionnable peut en être abattu et réduit à un état voisin du désespoir. Le directeur relèvera le courage du converti par le rappel des bontés divines et des grandeurs de la miséricorde du Père céleste, si bien mises en relief dans la parabole de l'Enfant prodigue.

Si le pénitent a commis de nombreuses fautes sur le sixième commandement, il évitera de s'examiner trop en détail sur elles, pour que l'examen ne devienne pas une occasion de tentation. Des directives précises lui seront données à ce sujet. L'attention du confesseur se portera aussi sur les pénitences que le nouveau converti s'impose pour se punir et pour expier ses péchés. Ces pénitences seront discrètes, afin de ne pas altérer la santé. Le confesseur interdira aussi à son pénitent de faire des vœux sans son consentement exprès. Il ne permettra pas à des jeunes gens ou jeunes filles, vivant dans le monde, de faire le vœu *perpétuel* de chasteté parfaite. La prudence exige de ne laisser faire ce vœu aux personnes, qui ne sont pas dans des congrégations religieuses, que lorsqu'elles sont arrivées à l'âge mûr et après une épreuve convenable.

Assez souvent se produit dans l'âme du converti, avec le souvenir poignant des fautes passées, la crainte que l'accusation n'ait pas été assez complète et la contrition assez parfaite. C'est ce qu'on appelle scrupules surnaturels, qui se différencient du scrupule naturel en ce qu'ils sont passagers. Dieu les permet pour purifier l'âme. Quand la purification est achevée ils disparaissent. Sainte Catherine de Gênes en souffrit pendant quatorze ans. Le confesseur encouragera le pénitent et l'exhortera à la patience. Il lui interdira de revenir sur l'accusation des péchés passés, lorsque celle-ci aura été suffisamment faite. A la fin de la première Semaine des *Exercices*, saint Ignace, dans des « Additions », propose des conseils qu'utilisera le directeur du nouveau converti. L'action de Dieu, si merveilleuse dans le commençant, peut être, en effet, compromise soit par l'infirmité de notre nature soit par les ruses du démon.

b) Le commençant a particulièrement besoin d'être *guidé dans la résistance aux tentations*. Celles-ci, nous l'avons remarqué déjà, sont d'ordinaire très violentes dans les débuts de la vie spirituelle. Elles sont causées par les passions non encore mortifiées et par les mauvaises habitudes qu'il faudra détruire. Le directeur expliquera à son pénitent la théologie de la tentation, ses trois phases : suggestion, délectation, résistance ou consentement. La responsabilité n'est engagée que dans la troisième. Les novices dans la vie spirituelle confondent souvent, dans les tentations, sentir la tentation avec y consentir. La lecture de l'excellent livre *Le Combat spirituel*, du théatin Laurent Scupoli († 1610), leur sera très profitable. Ils y apprendront la manière de combattre les diverses passions : les séductions de l'impureté et les troubles contre la foi sont surmontés par la fuite. Les autres passions peuvent être attaquées de front. Le directeur fera combattre évidemment la passion dominante de son pénitent, celle qui a causé, dans le passé, le plus grand nombre de fautes. Sur tous ces points *Le Combat spirituel* propose des conseils très précieux.

La direction des commençants, qui ont été incroyants pendant de longues années et dont l'esprit est embarrassé d'opinions contraires à la doctrine catholique, est assez délicate : « A dix-huit ans, déclare Paul Claudel dans le récit de sa conversion, je croyais ce que croyaient la plupart des gens dits cultivés de ce temps (1886). La forte idée de l'individuel et du concret était obscurcie en moi. J'acceptais l'hypothèse moniste et mécaniste dans toute sa rigueur, je croyais que tout était soumis aux « Lois », et que ce monde était un enchaînement dur d'effets et de causes que la science allait arriver après-demain à débrouiller parfaitement ». La conversion du 25 décembre 1886, à Notre-Dame de Paris, ne détruisit pas tout de suite ces fausses théories : « Mes convictions philosophiques étaient entières. Dieu les avait laissées dédaigneusement où elles étaient, je ne voyais rien à y changer, la religion

catholique me semblait toujours le même trésor d'anecdotes absurdes ». On devine le drame intérieur qui se déroula : « Ce qui était le plus répugnant à mes opinions et à mes goûts, c'est cela pourtant qui était vrai, c'est cela dont il fallait bon gré mal gré que je m'accommodasse. Oh! ce ne serait pas du moins sans avoir essayé tout ce qu'il m'était possible pour résister. Cette résistance a duré quatre ans. Les jeunes gens qui abandonnent si facilement la foi ne savent pas ce qu'il en coûte pour la recouvrer et de quelles tortures elle devient le prix ». Avec la Bible, les livres qui aidèrent le plus Paul Claudel à sortir de cette crise d'âme furent les *Pensées* de Pascal, les *Elévations sur les Mystères* et les *Méditations sur l'Evangile* de Bossuet avec ses autres traités philosophiques, le poème de Dante « et les admirables récits de la Sœur Emmerich ». La *Métaphysique* d'Aristote lui fit connaître « les domaines de la véritable raison » (Cf. Charles Du Bos, *Approximations*, 6e série, Paris, 1934, p. 263 ss.). Ce fut surtout par ses réflexions personnelles que Paul Claudel acheva sa conversion. Sur le cas d'Adolphe Retté, voir de Smet, *La vie populaire d'Adolphe Retté*, Paris, 1937, p. 58 ss. Combien sage et éclairée doit être la direction des incroyants convertis!

Afin de rendre la lutte moins austère, le directeur proposera tout de suite à son pénitent la méditation des exemples de Notre-Seigneur. Saint François de Sales conseille à ceux qui veulent se corriger d'un vice ou d'un défaut d'aimer fortement la vertu qui leur est opposée. Méthode qui met en relief le rôle de l'amour dans la mortification des passions. Cet amour de la vertu contraire au défaut combattu est singulièrement intensifié par le désir d'imiter le Sauveur, le modèle de toute perfection. Aussi, faut-il mettre au plus tôt les Évangiles dans les mains du nouveau converti.

c) Enfin le directeur instruira les commençants des *principes de la vie spirituelle*, soit par les livres, soit par la parole. Plus le commençant connaîtra la doctrine spirituelle, plus il désirera la mettre en pratique; la spiritualité est une science qui se tourne à aimer. La lecture de la Vie des saints est éminemment apte à stimuler la marche de l'âme vers la perfection. Elle montre la sainteté vécue par des personnages qui ont eu les mêmes difficultés que nous et qui ont su en triompher.

Ce qui importe surtout ici, c'est l'organisation de la vie de prière du commençant, car nul ne peut se sanctifier sans beaucoup prier; une grâce puissante est, en effet, nécessaire, et elle s'obtient par une prière en quelque sorte incessante. Les exercices de piété sont ainsi à recommander au fidèle qui veut tendre à la perfection. Ces exercices seront adaptés au degré d'instruction de chacun et aux exigences de ses devoirs d'état. Car, comme l'enseigne fortement saint François de Sales, aucune situation, aucun genre de vie honnête n'est incompatible avec la poursuite de la perfection. Examinons ce que peuvent être les exercices de piété que feront les gens du monde désireux de se sanctifier. Les personnes qui vivent en communauté n'ont qu'à suivre les exercices, qui y sont prescrits par la règle, pour avancer dans la perfection.

Nous pouvons établir à ce sujet deux catégories de fidèles : ceux qui sont instruits et qui peuvent disposer de leur temps et ceux dont l'instruction est imparfaite et dont le temps est presque totalement absorbé par le travail, comme les ouvriers et les gens de la campagne.

Les fidèles de la première catégorie peuvent se modeler sur la Philothée de Saint François de Sales. Elle est justement une dame du monde. C'est pour elle que les exercices de la deuxième partie de la *Vie dévote* ont été expliqués. L'évêque de Genève a proposé les mêmes exercices à sainte Jeanne de Chantal lorsqu'il commença à la diriger (Voir la lettre du 14 oct. 1604, *Œuvres complètes de saint Fr. de S.*, tom. 12, édition d'Annecy). Aujourd'hui, sans doute, le directeur devra adoucir certains points de ce règlement spirituel. Ainsi, Philothée devra faire chaque jour une heure d'oraison mentale y compris la prière du matin. *Le Combat spirituel*, chap. 20 conseille un quart d'heure pour commencer et on arrivera peu à peu à l'heure entière. Saint Alphonse de Liguori demande une demi-heure (*Homo apostolicus* appendix). Au directeur à déterminer la longueur de l'oraison selon les circonstances.

Nous aimerions savoir comment saint François de Sales aurait organisé la vie de prières d'une personne du peuple sans instruction et surchargée de travail. Il ne nous a pas laissé à ce sujet sa pensée. Un passage de l'*Introduction à la Vie dévote*, 2e partie, chap. 8, ferait croire qu'il exigeait l'exercice de l'oraison méthodique de tous : « Il faut... savoir, dit-il, passer de l'oraison à toutes sortes d'actions que votre vocation et profession requiert... quoiqu'elles semblent bien éloignées des affections que nous avons reçues en l'oraison. Je veux dire un avocat doit savoir passer de l'oraison à la plaidoirie, le marchand au trafic, la femme mariée au devoir de son mariage et au tracas de son ménage ». Nous ne pouvons cependant pas conclure de là qu'il aurait imposé aux gens du peuple les mêmes exercices spirituels quotidiens qu'à sa Philothée.

Actuellement, le directeur demandera l'oraison méthodique quand il croira pouvoir l'obtenir. Mais, le plus souvent, il proposera, aux pénitents très occupés, l'exercice des oraisons jaculatoires qu'explique si bien saint François de Sales, *Vie dévote*, 1re partie, chap. 13. L'âme qui aime la prière s'élève vers Dieu facilement à la vue des croix des carrefours, du clocher d'une église, au moment d'une tentation, quand survient un événement joyeux ou pénible. Ces aspirations, fréquemment renouvelées dans la journée, tiennent lieu d'oraison méthodique. Il est à propos de les conseiller aux membres des « mouvements spécialisés ». Aux jocistes on recommandera de penser surtout à Jésus adolescent, ouvrier comme eux. Les jeunesses agricoles seront invitées à aller à Dieu par le spectacle de la nature : le grain de blé jeté en terre, qui germe et produit la moisson, les splendeurs d'un lever ou d'un coucher de soleil, la variété et la beauté des fleurs, du chant des oiseaux, etc. Beaucoup de passages des évangiles seront utilisés à cet effet dans les cercles d'études, comme le proposent tant de livres destinés à la formation chrétienne des élites. Avec les oraisons jaculatoires, on demandera les prières du matin et du soir intégralement faites, en famille autant que possible, l'examen de conscience suivi d'un acte de contrition avant le coucher, la récitation quotidienne d'une partie du chapelet, l'assistance régulière aux

offices du dimanche et audition des prédications, enfin la confession et la communion aussi fréquentes que possible. Conformément à l'Action catholique, le commençant aura la préoccupation de sanctifier les personnes de son entourage. Comment pourrait-on aimer Dieu vraiment sans se mettre en peine de le faire aimer? Adolphe Retté († 1930), après sa conversion, devint un grand convertisseur par ses ouvrages (Voir le *Bulletin des amis d'Adolphe Retté*, 3, rue des Prêtres-Saint-Séverin, Paris V^e^). De même Charles Péguy et Paul Claudel.

La grande épreuve de la vie de prière du commençant, ce sont les sécheresses et les aridités spirituelles qui ne tardent guère à se faire sentir. Dans les débuts de la vie parfaite, Dieu donne d'ordinaire des consolations sensibles pour soutenir le courage dans ce labeur moral intense. Aux moments de piété sensible tout semble possible au débutant. Lorsque la sensibilité cesse d'être affectée et qu'il faut prier sans aucun goût ressenti, c'est alors l'épreuve. Épreuve qui peut décourager le commençant, lui faire délaisser la prière et même abandonner complètement l'œuvre de sa sanctification. Il est donc à propos que le directeur instruise, sans tarder, le fidèle pieux de la manière de se comporter dans les sécheresses. Beaucoup de personnes apprécient la valeur de leurs prières d'après les consolations qu'elles y trouvent, au point de considérer comme nulles celles qui sont faites dans l'aridité du cœur. Aussi, saint Ignace, de la troisième à la onzième règle du discernement des esprits, pour la première semaine des *Exercices*, donne-t-il un long enseignement au commençant sur ce point capital de la vie spirituelle. Et saint François de Sales recommande-t-il très vite à Philothée de ne point se « troubler » dans l'état d'impuissance d'esprit et de cœur où on peut se trouver dans la prière (*Vie dévote*, 2e partie, chap. 9).

Les distractions sont aussi une cause de découragement capable de faire abandonner la prière. Elles ne manquent pas au commençant qui a encore l'imagination et la mémoire toutes remplies des souvenirs des dissipations de la vie passée. Elles sont nombreuses et obsédantes et pourraient faire croire que la prière en est radicalement viciée. Mais si les distractions sont involontaires, la prière est bonne; elle est même plus méritoire que si elle était faite sans difficultés. C'est la volonté qui prie; sa prière n'est-elle pas excellente lorsqu'elle lutte pour se libérer des distractions? Seule la distraction bien volontaire nuit à la prière. C'est ce qu'il faut redire sans cesse aux commençants.

Ouvrages à consulter. — A. Tanquerey, P. S. S., *Précis de Théologie ascétique et mystique*, p. 397 ss. — A. Desurmont, C. S. S., *La Charité sacerdotale ou Leçons élémentaires de Théologie pastorale*, Paris, 1899-1901, t. 2, p. 180 ss. — A. Le Gaudier, S. J., *De perfectione vitae spiritualis*, 3 vol., Paris, 1856-1858, trad. fr. *De la perfection de la vie spirituelle*, par Bizeul, S. J., Bruxelles, 1909, t. 1, 506 ss. — J. de Guibert, S. J., *Theologia spiritualis ascetica et mystica*, Romae, 1937, p. 282 ss.; *Leçons de Théologie spirituelle*, Toulouse, 1944. — A. Saudreau, *Les degrés de la vie spirituelle*, 1896, 2 vol. — Mgr Farges, *Les voies ordinaires de la Vie spirituelle*, Paris, 1925. — P. Crisogono de Jesus sacramentado, C. D., *Compendio de ascética y Mistica*, Madrid, Avila, 1933. Trad. lat. *Asceticae et Mysticae Summa*, Turin-Rome, 1936. — Y. E. Masson, O. P., *Vie chrétienne et vie spirituelle*, 1929 (Bibl. sciences religieuses). — Séverin Rubéric, récollet, *Exercices sacrés de l'amour de Jésus selon les trois sortes de vies, purgative, illuminative, unitive*, Paris, 1623, rééd. Paris, 1927. — André-Marie Meynard, O. P., *Traité de la vie intérieure. Petite somme de théologie ascétique et mystique d'après l'esprit et les principes de Saint-Thomas d'Aquin*, Clermont-Ferrand, 1897, 2 vol., in-12 plusieurs fois réédité. Tout traité proprement dit de spiritualité, contient un chapitre sur les commençants. — Th. Mainage, *La psychologie de la conversion*, Paris, 1919, ouvrage qui traite des convertis contemporains un peu célèbres. — J. Grimal, S. M., *La première étape de la vie spirituelle à la lumière du Christ Jésus. La vraie conversion du cœur*, Lyon, Paris, Vitte, 1940.

Pierre Pourrat.

COMMUNAUTAIRE (VIE) DANS LE CLERGÉ DIOCÉSAIN. — I. *Le concept traditionnel de vie commune et la vie communautaire d'aujourd'hui.* — II. *Quelques faits suggestifs de l'histoire.* — III. *Les avantages de la vie communautaire.* — IV. *Spiritualité communautaire.* — V. *Conclusion.*

I. — LE CONCEPT TRADITIONNEL DE VIE COMMUNE ET LA VIE COMMUNAUTAIRE D'AUJOURD'HUI

Les documents canoniques qui traitent de la vie commune des clercs insistent particulièrement sur l'élément matériel qu'ils regardent comme indispensable, la cohabitation et la commensalité. Les prêtres communautaires d'aujourd'hui, à la suite d'Holzhauser, et c'est une indication nette de leurs préoccupations spirituelles, tout en attachant une très grande importance à la cohabitation, et en cherchant à la réaliser, autant qu'il est possible, mettent plutôt l'accent sur les liens spirituels qui doivent unir les prêtres d'un même groupement. C'est ainsi que Mgr. Compère définit la vie commune : « La vie commune telle que nous l'entendons est un état stable dans lequel plusieurs prêtres, groupés sous un même règlement, mettent en commun, dans une mesure variable, selon les circonstances et les possibilités, certains biens spirituels, intellectuels et même matériels, pour une meilleure réalisation de l'idéal sacerdotal et un rendement supérieur du ministère, soit dans le service paroissial, soit dans les maisons d'éducation » (*La vie commune dans le clergé séculier*, Paris, 1933, p. 10). Ils insistent aussi sur ce fait important que la vie communautaire réclame l'agrégation à un corps organisé, l'assujettissement à une règle et à des pratiques communes : « Il faut des pratiques et une règle pour soutenir l'esprit » (*L'Ouvrier de la Moisson*, 1936, *La question communautaire. Essai de vue résumée*, p. 275-303). La vie commune n'est donc pas une union purement spirituelle. C'est une organisation.

La vie communautaire d'aujourd'hui, telle qu'elle existe en fait, se présente à nous, généralement, sous trois formes différentes :

1° Il y a des *communautés paroissiales* qui vérifient exactement le concept juridique de vie commune stricte : elles réunissent tous les prêtres qui s'occupent de la paroisse, curé et auxiliaires.

2° Il y a des *communautés interparoissiales* de prêtres qui vivent en communauté dans une paroisse centrale et desservent un certain nombre de paroisses environnantes. Ils peuvent ou bien mener la vie

commune stricte, c'est-à-dire revenir chaque jour à la communauté où ils prennent leurs repas ensemble et ont ensemble des exercices communs, ou bien, pour les besoins de leur ministère, demeurer une partie de la semaine chacun dans une paroisse dont ils ont la responsabilité, et le reste du temps en communauté.

3° La vie communautaire peut enfin se présenter sous la forme de *communauté diocésaine*, fédérant entre elles les communautés paroissiales ou interparoissiales d'un diocèse, et comprenant même des prêtres qui, par leurs fonctions, sont obligés temporairement de rester isolés, mais qui suivent la règle de la communauté, assistent à des réunions communes, ont le même supérieur, vivent, en un mot, du même esprit communautaire.

Disons-le tout de suite. La grande majorité des prêtres communautaires sont persuadés que la vie commune ne peut être durable que si la communauté suit un *règlement* (variable suivant les différentes communautés), si elle pratique certains exercices communs (la mesure aussi varie; certains récitent en commun une partie du bréviaire, font ensemble la lecture spirituelle...), et s'il règne dans la communauté une certaine pauvreté, s'il y a une mise en commun (qui n'est pas la même chez toutes) des revenus ecclésiastiques, et si enfin il y a un esprit de collaboration (conseils chaque semaine, monitions fraternelles), en un mot, une vie d'équipe.

II. — QUELQUES FAITS SUGGESTIFS DE L'HISTOIRE

L'histoire de la vie communautaire dans le clergé diocésain est encore à faire. On sait quelles réserves il faut apporter au livre de Dom Paul Benoît, *La vie des clercs dans les siècles passés*, Paris, 1915 (voir en particulier le compte-rendu de A. Villien, dans *Revue du Clergé français*, 15 décembre 1917, p. 481-498). Il est difficile par exemple de soutenir que la pratique de la vie commune a été universelle et continue dans les premiers siècles de l'Église. E. Amort le niait déjà (*Vetus disciplina canonicorum regularium et saecularium*, Venetiis, 1717, t. 1, part. 1, q. 3, p. 19-29).

On trouvera des éléments dans L. Thomassin, *Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise*, 1re partie, liv. 3, ch. 2-11). Mais là aussi bien des détails sont à critiquer et à réviser historiquement. L'exposé du reste est fort incomplet.

A la suite de M. L. Manet, *La vie commune dans le clergé séculier. Hier et aujourd'hui*, Paris, 1936, nous nous contenterons, très modestement, de signaler, à différentes étapes de l'histoire, assez de faits certains pour montrer que si la vie commune des clercs n'a jamais été de pratique universelle, l'Église l'a, de façon constante, toujours favorisée.

1. — Antiquité et moyen âge. — Le premier type de vie communautaire nous est fourni par le *collège apostolique*. Notre Seigneur a, durant toute sa vie publique, pratiqué la vie commune avec ses apôtres. Nous savons par l'Évangile qu'il n'y avait qu'une bourse pour le collège apostolique.

Dans la communauté de Jérusalem qui s'étendait aux fidèles, où tout était mis en commun et où régnait la pauvreté, puisque les collectes de tout l'univers chrétien, un univers bien restreint encore, ont dû y subvenir, les apôtres qui ont manifestement inspiré cette pratique, n'étaient certainement pas inférieurs aux fidèles dans l'observation de la vie commune (cf. L. Cerfaux, *La communauté apostolique*, Paris, 1943, 1re partie, ch. 3, La vie commune; *La première communauté apostolique à Jérusalem*, dans *Ephem. Theol. Lovan.*, t. 16 (1939), p. 5-31).

Nous sommes mal renseignés sur les communautés d'Orient. Voici, pour le ve siècle un des textes les plus clairs. Sozomène, *Hist. Eccl.*, lib. 6, cp. 31, nous dit de Rhinocolure, un évêché d'Égypte dont l'évêque, entré tout jeune dans la vie monastique, en avait gardé toutes les habitudes et toutes les vertus : « Pour les clercs du lieu, il y a maison et table commune; ils ont du reste tout en commun » (PG. 67, 1309 C).

Sur la vie commune en Occident du IVe au XIe siècle, le Dictionnaire de Spiritualité a déjà fourni d'abondants détails (v. CHANOINES RÉGULIERS et CHRODEGANG). L'exemple de saint Eusèbe de Verceil vivant avec le clergé de son église cathédrale, tel qu'il nous est rapporté par saint Ambroise (Epist. 63, n° 66, PL. 16, 1207 A; cf. aussi *serm.* 22, dans l'appendice des œuvres de S. Maxime de Turin, PL. 57, 800-801; *Sermo* 16 *de natali S. Eusebii*, PL. 17, 719) a été imité par un certain nombre d'évêques d'Italie, v. g. par saint Paulin de Nole (cf. PL. 61, 51-53).

Saint Augustin a trouvé de même des imitateurs parmi les évêques d'Afrique (Possidius, *Vita Augustini*, cp. 11, PL. 32, 42). Mais nous savons que cette influence s'est exercée bien au delà de l'Afrique.

Le deuxième concile de Tolède (531) qui demandait que les enfants qui se préparaient à la cléricature, reçussent l'instruction « dans la maison ecclésiastique, en la présence de l'évêque » (« in domo Ecclesiae, sub episcopali praesentia », cp. 1, Mansi, t. 8, col. 785 A), indique assez clairement que, dans une partie au moins de l'Espagne, l'évêque menait la vie commune avec ses clercs. Il sera souvent question de cette « domus Ecclesiae » dans les œuvres de saint Grégoire de Tours.

Un des témoignages les plus suggestifs, c'est la recommandation faite par saint Grégoire le Grand à saint Augustin de Cantorbéry, en juillet 601 (Regestum XI, 56 a, MGH, Epist., t. 2, p. 333). « La coutume du siège apostolique est de donner comme précepte aux évêques qui viennent d'être consacrés qu'ils fassent quatre parts des revenus ecclésiastiques, l'une pour l'évêque et sa *familia*, pour la réception des hôtes, la 2e pour le clergé, la 3e pour les pauvres, la 4e pour la réparation des églises. Mais parce que votre fraternité est instruite des règles monastiques, elle ne doit pas vivre séparée de ses clercs. Dans cette Église d'Angleterre que Dieu vient d'appeler à la foi, il vous faut établir ce genre de vie qui fut celui de nos pères dans les communautés de l'Eglise naissante : aucun d'eux n'appelait sien ce qu'il possédait; mais tout leur était commun ». Nous avons là l'indication de la pratique ordinaire :

les évêques d'Italie, au temps de saint Grégoire, vivaient généralement séparés de leurs clercs. Si Grégoire demande à saint Augustin de pratiquer la vie commune avec ses clercs, c'est parce que l'Eglise d'Angleterre est une Eglise jeune. Il faut dire d'ailleurs que la vie commune recommandée par saint Grégoire se pratiquait en Gaule, et saint Augustin dans son voyage vers l'Angleterre avait dû rencontrer plus d'une de ces communautés épiscopales (A. Brou, *S. Augustin de Cantorbéry*, Paris, 1897).

E. Vacandard insinue pour la Gaule du VIIe siècle que la vie commune du clergé des églises cathédrales était un fait courant. « La plupart des prêtres et des diacres, voire certains clercs inférieurs demeuraient habituellement dans la même maison que l'évêque. C'était la « maison ecclésiastique » attenant à la cathédrale. Ils y couchaient et y prenaient leurs repas. On ne souffrait pas qu'ils acceptassent ailleurs le lit ou la table au moins sans permission. Une telle discipline offrait les plus grands avantages : elle était la sauvegarde de la vertu et de la réputation des clercs... » (*Vie de saint Ouen, évêque de Rouen* (641-684), Paris, 1902, p. 101-102). On trouverait facilement des exemples dans saint Grégoire de Tours, ainsi celui de saint Aetherius, évêque de Lisieux (*Hist. Franc.*, 6, 36).

Les deux obstacles à l'universalité de la vie commune dans l'antiquité sont : 1° Le mariage des prêtres, légitime en Occident jusqu'au décret du pape Sirice (386). Il l'est encore en Orient. La réforme de Sirice, au reste, n'empêche point les clercs de se marier avant l'ordination et de garder dans leur maison leur femme après l'ordination pourvu qu'ils n'usent point du mariage. On s'en rend compte par de multiples décisions des conciles (voir par ex. concile d'Auxerre de 580, cn. 21, *Concilia aevi Merovingici*, éd. Maassen, Berlin, 1883, p. 181). 2° La constitution des paroisses rurales. Elles commencent à s'établir en Gaule dès le IVe siècle. Leur création a été certainement plus rapide en Italie et en Afrique. Beaucoup étaient administrées par un seul prêtre qui y résidait (cf. P. Imbart de la Tour, *Les paroisses rurales du IVe au XIe siècle*, Paris, 1900).

Si ferme qu'ait été la législation du IXe siècle pour la vie commune, il est manifeste qu'elle n'a point été universelle. Un décret du concile de Reims de 874 nous montre que la résidence du prêtre dans sa paroisse rurale l'emportait sur la vie commune (Mansi, t. 16, col. 493, cn. 1).

La réforme du XIe siècle essaiera de restaurer la vie commune au moins parmi les chanoines réguliers. Au concile de Rome de 1059, le pape Nicolas II, pour réformer le clergé, se proposait de faire adopter par l'Eglise universelle la vie commune que demandait saint Pierre Damien. C'était en somme le retour à la décision du concile d'Aix-la-Chapelle de 816. « Nous avons décidé, écrit Nicolas II, que les clercs des ordres ci-dessus énumérés qui, pour obéir à notre prédécesseur, ont conservé la chasteté, devront, ainsi qu'il convient à des clercs vraiment religieux, avoir, près des églises pour lesquelles ils ont été ordonnés, un réfectoire commun, un dortoir commun, posséder aussi en commun tout ce qui leur vient des églises. Nous leur demandons instamment de s'appliquer à réaliser la vie apostolique, c'est-à-dire la vie en commun » (cf. A. Fliche, *La Réforme Grégorienne*, Louvain, 1924, t. 1, p. 336). A. Fliche ajoute, p. 337 : « On ne saurait hésiter à voir dans les décrets de Nicolas II l'origine première du mouvement qui, pendant la fin du XIe siècle, portera les chanoines à vivre ensemble selon la règle de saint Augustin. C'est peu après 1060 que les communautés de chanoines réguliers commenceront à se multiplier. L'initiative de cette institution, conseillée par le concile de 1059, revient à Pierre Damien qui, sans doute, ne l'a pas définie, mais en a jeté la semence. »

Sur cette floraison des chanoines réguliers à la fin du XIe siècle, Bonizon (*L. de Vita christiana*, éd. Perels, Berlin, 1930) nous a donné quelques détails. « C'est à l'époque de l'empereur Louis, écrit-il, chez les Francs et les Germains, que la cohabitation canoniale a d'abord été inventée. Mais c'est de notre temps qu'en Italie, à Milan, par l'ordre du pape Alexandre, des clercs commencèrent à vivre en commun, suivant les préceptes de Jérôme à Népotien et selon la règle de saint Augustin, ne possédant rien en propre : genre de vie qui fut ensuite exposé dans un court traité par l'évêque Anselme de Lucques, afin qu'on l'observât dans les Eglises. Plus il rend les gens parfaits, plus il faut l'aimer, et plus tous doivent le désirer » (cité par J. Deroux, *op. cit.*, p. 40, n. 53).

Cette vie canoniale renaissante nous oblige à atténuer un peu la portée du témoignage d'Yves de Chartres († 1203), qui écrit : « La vie commune a complètement disparu de toutes les Eglises, aussi bien dans les cathédrales que dans les collégiales, et il faut en attribuer la cause, non à l'autorité, mais à la perte de l'habitude et à la décadence, parce que la charité s'est refroidie, qui veut tout avoir en commun » (*Epist.* 213, PL. 162, 217). Mais si la vie commune subsiste, elle est certainement très raréfiée, et à partir du XIIe siècle, si elle persévère dans quelques chapitres et collégiales, elle disparaît totalement ailleurs.

LES PRÊTRES COMMUNALISTES. — Peut-être est-il bon de mentionner ici les prêtres communalistes qui, depuis le moyen âge et jusqu'à la Révolution, formèrent, dans bien des diocèses français, des sociétés d'assistance, de véritables mutualités sacerdotales. Ces associations qui portèrent différents noms, communautés, confréries, fraternités, groupaient entre eux les chapelains séculiers d'une même collégiale ou d'une même paroisse, les prêtres nés dans une même ville (voir Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme;* La société française au début du XVIe siècle, l'Église, dans *Correspondant* du 10 août 1903, p. 530 et suiv.; J. Aulagne, *La réforme catholique au XVIIe siècle dans le diocèse de Limoges*, Paris-Limoges, 1906, p. 523-526; *Les prêtres communalistes*, dans *Ouvrier de la Moisson*, mai 1935, p. 81-82).

LES FRÈRES DE LA VIE COMMUNE. — Une création originale surgit au XIVe siècle. Ce sont les Frères de la Vie Commune fondés en 1380 à Deventer par Gérard Groote (1340-1384), dans la maison de Florent Radewijns, un vicaire de l'église Saint-Paul de cette

ville de Hollande. C'est une congrégation sans vœux, de prêtres, de clercs et de laïques qui s'unissaient pour vaquer à la perfection, vivant du travail de leurs mains, surtout de la copie des manuscrits, et se livrant à l'enseignement ou exerçant le ministère apostolique. Un certain nombre de frères embrassèrent bientôt la vie canoniale régulière avec Florent Radewijns et fondèrent les Chanoines réguliers de Windesheim. Mais les deux congrégations continuèrent à vivre côte à côte, celle des Frères et celle des Chanoines de Windesheim, sans se mêler l'une à l'autre, mais constamment unies par des relations d'amitié et d'entr'aide. Elles furent très florissantes jusqu'à la Réforme et ne disparurent complètement qu'après le XVIIIe siècle. Les Frères se répandirent vite dans les Pays-Bas et en Allemagne, de Cambrai à Rostock. Sauf les vœux, ils observaient toutes les pratiques de la vie religieuse. Leur spiritualité est bien connue (v. art. DÉVOTION MODERNE). De leurs exercices et de leur genre de vie on peut se rendre compte par exemple par les coutumes de la maison des clercs de Zwolle publiées par le Dr. M. Schoengen (*Jacobus Trajecti, alias de Voecht, Narratio de inchoatione Domus Clericorum in Zwollis*, Amsterdam, 1908, Bijlage II, p. 239-278). Une bibliographie abondante sur l'histoire des Frères de la vie commune est fournie par E. Barnikol, *Studien zur Geschichte der Brüder des gemeinsamen Lebens*, Tübingen, 1917). On trouvera dans J. de Guibert, *Documenta christianae perfectionis*, Roma, 1931, n° 334, l'approbation des Frères de la vie commune par Frédéric de Blankenheim, évêque d'Utrecht (30 avril 1401) avec la rétractation que dut faire des calomnies qu'il avait répandues, Mathias Grabow, O. P., au Concile de Constance (1419). E. Barnikol (*l. c.*), reproduit l'approbation de l'évêque Thierry de Cologne (31 janvier 1422).

2. — Les temps modernes. — SAINT CHARLES ET LES RÉFORMATEURS DU CLERGÉ AU XXVIe ET XVIIe SIÈCLES. — Saint Charles Borroméo († 1584) fait de sa maison épiscopale une véritable communauté sacerdotale avec une règle fixe et des exercices communs. S'il ne réussit pas à rétablir la vie commune dans son chapitre cathédral, il créa du moins la très prospère communauté des Oblats de saint Ambroise (1578), qui furent ses plus fidèles collaborateurs (H. de Gibon, *Les projets et les réalisations communautaires de S. Charles Borromée*, dans *Ouvrier de la Moisson*, septembre 1935; Giov. Pietro (Binius) *Vita di S. Carolo Boromeo*, Venetiis, 1613, p. 209-210). Sur les Constitutions des Oblats de saint Ambroise voir *Institutionum ad Oblatos S. Ambrosii pertinentium epitome in libros quatuor distributa Caroli S. R. E. tit. Sanctae Praxedis archiep. Mediol. jussu edita*, éd. 4a, Mediolani, 1852. Sur l'origine et le développement des Oblats de saint Ambroise, voir *De origine et progressu congregationis oblatorum sanctorum Ambrosii et Caroli*, Medialolani, 1739.

C'est sous l'influence de saint Charles et des Oblats de saint Ambroise que dans bien des diocèses de France au XVIIe siècle des communautés de missionnaires diocésains vont s'établir. Les Joséphites de Lyon, fondés en 1646 par Jacques Crétenet (1603-1666); un de ses disciples, M. Orame a écrit *La Vie de messire Jacques Crétenet...*, Lyon, 1680. Les prêtres missionnaires de Beaupré, qui existent encore, au diocèse de Besançon (l'un d'entre eux, J.-B. Bergier, a écrit l'*Histoire de la Communauté des prêtres missionnaires de Beaupré...* Besançon, 1853), fondés en 1676 par le P. Vuillemenot, un des disciples de Jacques Crétenet. Leur règlement, approuvé en 1716 par Mgr. François Joseph de Grammont, est donné par J.-B. Bergier, ch. 27, p. 339 et sv. La Congrégation du Très Saint-Sacrement fondée par Christophe d'Authier de Sisgaud en 1634 et qui dura jusqu'à la Révolution française (*Vie de Mgr. d'Authier de Sisgaud*, par l'abbé Nadal..., Valence, 1880). Ajoutons-y « les congrégations strictement diocésaines, comme les aimait saint Charles : celle par exemple que fonde à Périgueux, sous le patronage de saint Charles précisément, Jean de la Cropte de Chantérac, un ami de M. Vincent (1646), ou encore cette « Chambre de N.-S. J.-C. », dont J. Planat († 1684) devient supérieur au diocèse de Clermont (1659-1668), et cette congrégation qu'organise Raymond Bonal dans le Rouergue » (A. Dufourcq, *Histoire moderne de l'Eglise*, t. 9, 1622-1688, p. 263, Paris [1936]; B. Mayran, *Raymond Bonal dans les diocèses de Pamiers et d'Alet*, Foix, 1914).

Un des premiers disciples de M. Olier, M. Lévêque, 1624-1704, fut le premier supérieur de la communauté de Saint Clément de Nantes. Les prêtres de Saint-Clément étaient en fait de véritables missionnaires diocésains. Mais ils eurent bientôt la charge de la paroisse Saint-Clément. C'est dans la communauté de Saint-Clément, auprès de M. Lévêque, que saint Louis Marie Grignion de Montfort fit son apprentissage de la vie apostolique (Notice de M. Lévêque dans Joseph Grandet, *Les saints prêtres français du XVIIe siècle*, éd. Letourneau, 1re série, Angers-Paris, 1897, p. 260-264; cf. Pauver, *Vie du V. Louis Marie Grignion de Montfort*, Poitiers-Paris, 1875, ch. 14).

On peut citer encore La Mission de France, fondée par le P. Rauzan et approuvée en 1833 (A. Delaporte, *Vie du Très Révérend Père Jean-Baptiste Rauzan*, Paris, 1892).

C'est une pensée communautaire pour la perfection du clergé qui pousse saint Philippe Néri à réunir les prêtres autour de lui et à fonder l'Oratoire, approuvé par Grégoire XIII en 1577 (L. Ponnelle et L. Bordet, *S. Philippe Néri... et la Société romaine de son temps*, Paris, 1928).

Même inspiration chez les grands réformateurs du clergé français : le cardinal de Bérulle qui fonde l'Oratoire de France (1611) sur le modèle de celui de saint Philippe Néri; saint Vincent de Paul qui établit la Mission (1624); saint Jean Eudes qui réunit la Société de Jésus et de Marie ou les Eudistes (1643); M. Olier qui institue la Compagnie de Saint Sulpice (1649); M. Bourdoise qui donna naissance à la communauté de S. Nicolas du Chardonnet (1652). Toutes ces œuvres dépassent le cadre diocésain, mais elles exercent une action qui a sa répercussion dans toute la France, par la diffusion de l'esprit communautaire.

Un biographe de Bourdoise, Philibert Descourvaux, a écrit « M. Bourdoise travailla lui-même à plusieurs communautés, comme à celle de Saint Nicolas du Chardonnet à Paris, à celle de Saint Pierre en Sentelée à Orléans, à celle de Brou, de Boinvilliers, d'Arles, de Lyon, etc. Il contribua à

plusieurs autres qui furent établies de son temps à Angers, à Saint-Bonnet, à Saint-Héant-en-Forest à Bourdeaux, à Vendôme, Barbery, Argenteuil, Marles, Guise, Liesse, Reims, Amiens, Soudé, Rouen et Auxerre. Il fut aussi l'auteur de toutes les Sociétés et Commensalités de prêtres qui se firent dans les paroisses de Paris, tant à Saint-Jean-en-Grève qu'à Saint-Leu, Saint-Cosme, Saint-Paul et autres; en sorte qu'on peut dire que tout ce qu'il y eut alors de communautés ecclésiastiques dans le Royaume fut un effet du zèle et du travail de M. Bourdoise ou de ses disciples » (*Vie de M. Bourdoise*, Paris, 1714, p. 552-553. Cf. J. Darche, *Le saint abbé Bourdoise*, Paris, 1884, t. 2, p. 662.) Communauté encore formée à l'image de Saint Nicolas du Chardonnet, celle de Saint Sébastien à Nancy, fondée en 1658 et qui dura jusqu'à la Révolution (L. Manet, *l. c.*, p. 51-52). Bourdoise s'est intéressé aussi à l'apostolat des campagnes. Des prêtres de Saint-Nicolas du Chardonnet sont venus en Camargue en 1636 et ont ébauché un plan de vie communautaire pour l'évangélisation de la région (*M. Bourdoise et l'apostolat de la Camargue. Un plan d'apostolat*, dans *Ouvrier de la Moisson*, juillet 1937, p. 509-516).

Barthélemy Holzhauser. — Le vénérable Barthélemy Holzhauser (1613-1658), ordonné en 1639, fonde, dès ses débuts dans l'apostolat, l'Institut des clercs séculiers vivant en commun à Tittmoning où il était chanoine (diocèse de Salzbourg) (1640). L'institut est approuvé (c'est la première approbation épiscopale par l'évêque de Coire, qui engage ses prêtres à s'y agréger (1643). Il se répand, en dépit des difficultés et grâce à l'énergie surnaturelle du fondateur, dans le diocèse de Chiemsee, où Barthélémy demeura longtemps doyen de Leogenthal (1642-1655). Il fut approuvé par le pape Innocent X en 1647. Il pénétra à Freising, puis à partir de 1653, à Ratisbonne, à Mayence, à Würzbourg. Le 7 avril 1655 Holzhauser devient curé de Bingen dans le diocèse de Mayence. Il meurt dans ce poste le 20 mai 1658.

Après la mort de Holzhauser, l'institut s'établit à Augsbourg, puis il pénétra bientôt dans un très grand nombre de diocèses, soit en Allemagne, soit hors d'Allemagne. Ses constitutions sont approuvées en 1680 et 1684 par le pape Innocent XI. On trouve les clercs d'Holzhauser en Pologne, en Sicile, même en Espagne, où ils prennent en 1682 la direction du Séminaire de Gerone. Ils eurent une maison à Rome et il y eut des fondations en Angleterre et en France. L'Institut subsista jusqu'à la fin du XVIIIe siècle.

Lauchert, art. *Holzhauser*, dans l'*Allgemeine deutsche Biographie*, t. 50, p. 456-458. — M. Heimbücher, *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, Paderborn, 1897, t. 2, p. 363-366.

L'originalité de la création d'Holzhauser est d'avoir voulu unir les prêtres dans le cadre du diocèse et en dépendance de l'Ordinaire, sans aucune exemption. Il ne prétendait nullement fonder un Institut religieux, ni même établir une institution nouvelle, mais seulement rétablir un mode de vie traditionnel dans l'Eglise. Faut-il noter aussi qu'il a un souci particulier du recrutement sacerdotal (fondation d'écoles presbytérales et de séminaires) et que s'il réclame la mise en commun des revenus ecclésiastiques, il assure l'avenir matériel de ses prêtres en établissant des maisons de retraite pour les malades et les vieillards, et qu'au besoin, il vient en aide à leurs parents.

Les prêtres de Barthélémy Holzhauser ont très vite essayé de justifier canoniquement leur genre de vie. Témoin le livre suivant : *Vita clericorum secularium in communi viventium* a Bartholomaeo Holzhausero SS. Theologiae Licent., Rmi et Illmi Principis Episcopi Chiemensis etc. Ad S. Ioannem Logenthallii Vicario et decano coepta, a Joanne autem Udalrico Riegero SS. Theologiae et canonum doctore, notario apostolico, parocho Iestertensi, ex SS. CC. demonstrata et in lucem edita. Typis Lucae Straverii, sumptibus Ioannis Wagner bibilopolae, anno M. DC.LIII (sans indication de lieu, mais très probablement Ratisbonne). On trouve aussi des renseignements sur l'Institut de Holzhauser dans un manuel du séminariste édité par des membres de l'Institut : *Tirocinium seminaristicum* tradens scitu necessaria et utilia primaque illorum principia de quibus instituuntur in seminariis, secundum Constitutiones, majores alumni clericorum secularium in communi viventium collectum ex selectioribus authoribus... Moguntiae, 1735. Les quatre points essentiels de l'Institut sont d'après cet ouvrage (p. 9-10) : 1° Separatio mulierum; 2° Cohabitatio fraterna; 3° Communitas bonorum; 4° Directio Superiorum oeconomica. Ce sont les divisions mêmes des Constitutions.

Les Clercs séculiers d'Holzhauser entendent bien qu'ils sont dans la tradition. J. U. Rieger, dans son ouvrage de 1653, consacre trois chapitres aux Frères de la Vie commune regardés par lui comme des précurseurs. Et le premier chapitre du *Tirocinium seminaristicum* de 1735 se termine sur ces mots : « Par ce qui est dit dans ce chapitre, il apparaîtra manifestement que notre Institut n'est pas une pensée nouvelle, mais qu'il a été fondé par le Christ pour les apôtres et qu'il a été pratiqué depuis les premiers siècles jusqu'au XIIIe et au XIVe siècle; puis la charité s'étant refroidie, il a été par divers saints rappelé à sa première vigueur dans les derniers temps, dans l'évêché de Milan par saint Charles Borromée, dans l'évêché de Genève par saint François de Sales, et dans notre Allemagne par notre vénérable B. Holzhauser ».

Ce qui peut donner une idée de l'influence d'Holzhauser, c'est le nombre de ses biographies : une dizaine, dont la plus importante reste celle de l'abbé V. Gaduel, Orléans et Paris, 1861 et 1868 (avec en appendice l'essentiel des Constitutions d'Holzhauser). La meilleure étude sur son œuvre reste l'article *Holzhauser* de Hundhauser dans *Kirchenlexicon*, t. 6, Fribourg, 1889.

Sur les Constitutions et l'histoire, voir : Innocent XI, *Creditae nobis...* (7 juin 1680), (dans le *Bullarium*, Augustae Taurinorum, 1870, t. 19, p. 241-256); *Sacrosancti Apostolatus*, 20 avril 1684 (*ibid.*, p. 530-585). — *Constitutiones et exercitia spiritualia clericorum saecularium in communi viventium approbata a sanctissimo Domino nostro Innocentio Papa XI*, Moguntiae, 1716. — *Synopsis Instituti clericorum in communi viventium*, Romae, 1684, Ingolstadt, 1713; trad. franç., *Abrégé de l'Institut du Clergé séculier vivant en commun*, par J. Valauri,

Rome, 1689, Liége, 1698. — F. Girstenbraü, *Das Institut der Bartholomäer und ihr Seminar in Dillingen*, Dillingen, 1888. — De très bonne heure le P. Hélyot, *Histoire des Ordres monastiques*, donnait sur lui les renseignements essentiels, d'après Valauri (t. 8, ch. 16, Paris, 1721). — Voir enfin l'article *Bartholomites*, de J. Wenner, dans D. H. G. E.

Phat-Diem. — Une des plus notables réalisations du XVIIe siècle, c'est la communauté de Phat-Diem, ou Maison de Dieu, dans le vicariat du Tonkin maritime. Elle a été fondée en 1675 et dure encore. C'est une organisation diocésaine, avec communauté de biens, comprenant à la fois prêtres, missionnaires ou indigènes, séminaristes et catéchistes. Son organisation a été, par la S. Congrégation de la Propagande, proposée comme modèle à toutes les missions de Chine. Cf. *Ouvrier de la Moisson*, janvier 1937, p. 426-427. Un évêque missionnaire, Mgr. Retord, 1803-1858 (*La vie de Mgr. Retord, évêque d'Acanthe et vicaire apostolique du Tonkin occidental*, Lyon, 1859, p. 244-246) nous décrit la communauté : « Ici, tout est commun entre les missionnaires européens et les prêtres indigènes. A la tête de la communauté est le vicaire apostolique, aidé par son coadjuteur et par son provicaire général... La communauté est la mère de tous, elle doit donner des secours à ceux qui sont dans le besoin, et ne laisser personne manquer du nécessaire : tous aussi sont ses enfants et doivent aussi l'aider selon leurs forces... Cette mission est gouvernée presque comme un monastère. Nous ne faisons pas les trois vœux d'obéissance, de pauvreté et de chasteté. Mais nous observons la pauvreté, la chasteté et l'obéissance comme si nous en avions fait vœu... Nous vivons en communauté en vertu d'un contrat que tous les missionnaires et les nouveaux prêtres doivent signer ». Cf. encore Mgr. Olichon, *Le baron de Phat-Diem*, Histoire d'un prêtre tonkinois.

Un certain nombre de vicariats apostoliques se sont organisés sur ce type. Ainsi l'Ouganda compte 40 prêtres, tous communautaires, avec un règlement dérivé de celui des Pères Blancs (*Ouvrier de la Moisson*, Juillet 1939).

La communauté du Bon-Pasteur de Marseille. — Les prêtres du Sacré-Cœur, fondés à Marseille en 1732, par Denis Tuilhard et Boniface Dandrade, et qui encore aujourd'hui desservent trois paroisses : le Bon Pasteur, la Belle de Mai, Saint Henri en banlieue, sont actuellement le groupe communautaire le plus ancien de France (*Histoire des Prêtres du Sacré-Coeur de Marseille*, Marseille, 1876). Dissoute en 1831 par Mgr. de Mazenod, la société a été rétablie par Mgr. Place en 1869. Le plus célèbre de ses membres est l'abbé Jean-Joseph Allemand, aumônier des Œuvres de jeunesse. Le règlement de 1738 a été révisé en 1762 (L. Barrielle, Rapport à la journée communautaire de Lyon, 1941, dans *Ouvrier de la Moisson*, novembre 1941).

3. — Le mouvement communautaire actuel.

— Les précurseurs. — Le vicaire général d'Orléans, le chanoine Victor Gaduel, commence une série d'articles *De la vie commune dans le clergé séculier* (dans *L'Ami de la Religion;* 7 articles, du 22 février 1851 au 1er avril 1851) par cette déclaration très significative : « Le dessein de Notre-Seigneur serait-il de nous donner, dans un avenir plus ou moins lointain, des instituts de prêtres séculiers vivant en commun?... Nous l'ignorons. Mais ce que nous savons du moins, ce que nous pouvons affirmer, d'après les renseignements les plus positifs, c'est que la pensée d'une semblable institution, est, sous diverses formes, en beaucoup d'esprits; c'est le vœu, l'aspiration d'un grand nombre de cœurs. Nous pouvons même dire que des essais positifs sont tentés, en quelques endroits... » (22 février 1851, p. 449). Dans ces articles, Gaduel ébauchait déjà ce qui sera la conclusion de sa *Vie du V. Barthélémy Holzhauser* (1861), à savoir les avantages, les possibilités pour l'époque actuelle d'un institut semblable à celui d'Holzhauser, et les moyens de le réaliser. Et c'est la même thèse que V. Gaduel développait dans la brochure *De la vie commune dans le clergé paroissial*, Orléans-Paris, 1853. Ainsi c'est par trois fois que le vicaire général d'Orléans prend la plume pour susciter des imitateurs à Holzhauser. Il jugeait cependant qu'en adoptant sa pensée foncière il était opportun d'y faire des modifications de détail.

Parmi les précurseurs de la vie communautaire, il faut accorder une mention à Dom Adrien Gréa (1828-1917), le fondateur des chanoines réguliers de l'Immaculée Conception (1865), qui, avec ses disciples, particulièrement Dom Paul Benoît et le chanoine Raux († 1938) (voir de celui-ci l'article anonyme *La Vie ecclésiastique parfaite dans l'ordre du clergé paroissial diocésain*, dans *Ouvrier de la Moisson*, 1937; voir aussi notice sur le chanoine Raux, mars 1938, p. 36-45), a été un semeur d'idées et n'est pas resté sans influence sur certaines formes de la vie communautaire d'aujourd'hui (Mgr. F. Vernet, *Dom Gréa*, Paris, 1937, p. 321-325).

La fondation de Dom Gréa se fait à l'époque même où le P. Chevrier (1826-1879) commence à agréger des prêtres au Prado (1864) et à constituer sa communauté aujourd'hui si florissante (v. Chevrier).

Parmi les essais de vie commune auxquels fait allusion V. Gaduel en 1851, il faut certainement mentionner *les Prêtres auxiliaires de Sainte-Croix d'Oloron*, 1844-1855 (diocèse de Bayonne) fondés par Mgr. Lacroix et dont le premier supérieur fut M. l'abbé Menjoulet, ancien directeur au Grand Séminaire de Bayonne (cf. P. Fernessole, *Le R. P. Auguste Etchécopar*, Paris, 1937; cf. *Ouvrier de la Moisson*, janvier-mars 1942, p. 221-223).

Le cardinal Pie, dans la fondation des oblats de Saint-Hilaire (1850), imitait saint Charles Borromée fondant les oblats de saint Ambroise, dont il adopta les constitutions et l'esprit. Les oblats de Saint-Hilaire furent, comme leurs devanciers, des missionnaires diocésains (Cal Pie, *Lettre pastorale sur les résultats du 15e centenaire de Saint Hilaire et sur l'approbation apostolique donnée à la congrégation diocésaine des Oblats de Saint-Hilaire*, 31 janvier 1869, dans *Œuvres...* Paris, 1887, t. 6, p. 309-339; Mgr. L. Baunard, *Vie du Cardinal Pie*, Paris, 1887, t. 2, p. 279-280; *Analecta juris pontificii*, t. 5, 100).

L'Oratoire d'Orléans, dont Mgr. Olichon a écrit l'histoire (*Mgr. Lebeurrier et l'Union apostolique* Paris, 1924, p. 79-189) et qui subsista à N.-D.

de Cléry et au séminaire de La Chapelle de 1863 à 1877, se rattachait en fait par sa conception non seulement à l'Oratoire de saint Philippe Néri et à celui du Cardinal de Bérulle (les oratoriens de France ont aidé, en fait, à la création de l'Oratoire d'Orléans), mais encore à l'Institut de Barthélémy Holzhauser, dont l'abbé Gaduel venait de révéler la pensée à la France. Sur l'Oratoire d'Orléans, on peut consulter aussi : *Albert Hetsch*, Paris, 1909, t. 2, ch. 11, L'Oratoire diocésain, p. 180-199. C'est à l'occasion de la création de l'Oratoire d'Orléans qu'a été publiée la belle lettre de Mgr. Dupanloup *La vie commune dans les associations sacerdotales*, 19 mars 1869, qui a été rééditée récemment en brochure par la communauté de Miramas (on la trouve aussi dans O. Coppin, *Le serviteur de Dieu Barthélémy Holzhauser*, Tournai, 1894). Mgr. Lebeurrier, fondateur de l'Union apostolique, restera toute sa vie un des fermes partisans de la vie communautaire.

La collégiale Saint-Donatien à Nantes, fondée en 1868 par M. Hillereau subsiste toujours avec ses douze prêtres. Elle procède d'une inspiration de Dom Guéranger. Elle a pris quelque chose à la vie canoniale, et peut-être par là se rapproche-t-elle de Dom Gréa. Il y a une *Vie de M. Hillereau*.

Un postulat des évêques napolitains au concile du Vatican, en demandant la vie commune des curés et des vicaires, souhaite que soit recommandé l'Institut des Clercs séculiers vivant en communauté et celui des Oblats de Saint Charles (*Coll. Lacensis*, t. 7, col. 794 et suiv.). Les évêques français désirent eux aussi que soit reprise la vie commune, « si conforme à la discipline ecclésiastique, à l'esprit de l'Eglise, aux antiques canons et à l'exemple des saints Pères » (*ibid.*, col. 834).

Les approbations pontificales. — Ce mouvement communautaire renaissant, les papes n'ont jamais cessé de l'encourager. Nombreux sont les documents pontificaux qui louent la vie commune des prêtres; depuis le Bref de Pie IX à l'abbé Gaduel du 17 mars 1866, pour le féliciter de sa biographie du V. Barthélémy Holzhauser, aucun de ses successeurs n'a manqué une occasion de faire l'éloge des communautés sacerdotales (*Ouvrier de la Moisson*, juillet 1935, p. 119-123), et cela, pas seulement dans des documents privés; parmi les formes les plus solennelles de ces approbations, il faut mentionner expressément l'*Exhortatio ad Clerum* de Pie X (4 août 1908) : « Les annales de l'Eglise attestent qu'aux époques où les prêtres vivaient partout en commun, ce genre d'association fut fécond en heureux résultats » (*Acta Sanctae Sedis*, t. 41, p. 551). Plus important encore le canon 134 du *Code de Droit canonique* (1917) : « La pratique de la vie commune dans le clergé doit être louée et recommandée, et là où elle existe, il faut la maintenir, sauf impossibilité manifeste. »

La fondation de Miramas. — La première communauté fondée au XXe siècle, et qui devait servir de modèle à tant d'autres, en être comme l'inspiratrice et le guide, c'est Miramas, au diocèse d'Aix. « Elle sortit comme conclusion d'une conversation entre deux professeurs du grand Séminaire sur la triste situation du prêtre isolé dans une paroisse peu pratiquante, parfois même à demi-païenne » (*Rapport sur la communauté de Miramas*, présenté au Congrès eucharistique de Paris, juillet 1922). Fondée le 25 août 1908, elle forme aujourd'hui une communauté diocésaine importante et possède un séminaire de vocations tardives à Fontlongue. Elle a publié jusqu'en 1946 *L'Ouvrier de la Moisson*, revue communautaire (voir *Notice sur la communauté de Miramas*, *ibid.*, nov. 1941, p. 201-203; *Statuts de la communauté diocésaine d'Aix*, Marseille, 1924).

Larchant (1910). — Sous l'inspiration de Mgr. Marbeau, la communauté de Larchant (au diocèse de Meaux) fut fondée par le chanoine Mangou, de sainte mémoire, avec deux prêtres (1910), auxquels deux autres prêtres vinrent bientôt s'adjoindre. Elle desservait douze paroisses en 1914 quand la guerre vint la disperser. Le chanoine Mangou, resté avec un seul prêtre malade, s'épuisa de fatigue et mourut à la tâche (1920) (F. M. Bretonnet, *Le Chanoine Mangou et la première communauté de Larchant*, Paris, 1934). Une nouvelle communauté s'est depuis reconstituée à Larchant (1925). (G. Romain, *La deuxième communauté de Larchant*, en appendice à l'ouvrage de M. Bretonnet; *La communauté de Larchant*, dans V. S., t. 31 (1932), p. 192-203 et 308-320).

Ham (1919). — Au lendemain de la guerre 1914-1918, trois prêtres du diocèse d'Amiens ayant à leur tête M. le chanoine Compère établissent la communauté de Ham qui, elle aussi, a été une entraîneuse (J. Compère, *Un essai de vie commune dans les régions dévastées*, Ham, Somme, 1922. Le règlement de Ham est donné dans J. Compère, *La vie commune dans le clergé séculier*, Paris, 1933, p. 80-81).

Sous l'influence de Mgr. Gibier, plusieurs communautés se fondent dans le diocèse de Versailles (1925). Puis les créations se succèdent un peu partout. En 1930, huit diocèses de France avaient des groupes communautaires. En 1938, il y en avait dans dix-huit diocèses (voir *Ouvrier de la Moisson*, la chronique communautaire; en particulier sept.-nov. 1938, Lettre de Mgr. Chaptal au cardinal Verdier, p. 179-181).

Avec l'établissement de la Mission de France à Lisieux, le mouvement communautaire est entré dans une phase nouvelle. Projeté en 1938, décidé en 1941, le séminaire de Lisieux s'ouvre en octobre 1942 avec 30 élèves prêtres ou séminaristes : il en aura 120 à la rentrée de 1945. Il assure la formation d'équipes sacerdotales et par conséquent permet au mouvement communautaire d'envisager l'avenir avec confiance. Il recrute et prépare des prêtres communautaires (voir la brochure-programme de M. le chanoine Augros, supérieur du séminaire de la mission de France *La Mission de France*, Lisieux, 1941. Sur les résultats des premières années, une statistique brève mais éloquente dans *Recrutement sacerdotal*, avril 1947).

En 1947, c'est plus de 25 diocèses français qui ont des communautés de prêtres. Signalons-les très brièvement, en indiquant la date de la première fondation : Marseille (1732), Nantes (1868), Paris (Puteaux, 1892 ; actuellement plus de 60 communautés), Aix (1908), Meaux (1910), Lyon (1918), Amiens (1919), Versailles (1925), Valence (1925),

Clermont-Ferrand (1928), Grenoble (1933), Autun (1935), Rodez (1936), Sens (1936), Reims (1936), Nancy (1936), Bourges (1937), Evreux (1943), Bayeux (1944), Limoges (1944), Toulouse (1945), Agen (1945), Tulle (1945), Troyes (1946), Angoulême (1946).

En Belgique. — La Fraternité des Amis de Jésus, fondée en 1918 par le Cardinal Mercier, est constituée par groupement fédératif avec des vœux. Elle semble avoir été inspirée par le livre de dom Gréa : *L'Eglise et sa divine constitution* (*Ouvrier de la Moisson*, mars 1939, p. 236). Elle compte aujourd'hui environ 300 prêtres dans le diocèse de Malines (S. E. le Card. Mercier *La Fraternité sacerdotale des Amis de Jésus*, Bruges-Paris, [1926]).

La vie commune en Italie. — On connaît en Italie un certain nombre de communautés paroissiales prospères, à Brescia, Novare, Cuneo, Pompéi (J. Deroux, *l. c.*, p. 239, note 46). « Les évêques de la Pouille... ont fondé la Casa del Clero, où les jeunes prêtres sont obligatoirement nommés à leur sortie du Séminaire. Pendant trois ans, ils y demeurent en collège, se préparant, par des cours, des causeries et un ministère de vicaires dans la ville ou les environs, à la vie plus indépendante de vicaires de paroisses et de professeurs. La mesure a été approuvée par le Saint-Siège » (*ibid.*; p. 238, note 44).

Signalons encore quelques fondations en Pologne, par ex. la « Societas Christi », dans le diocèse de Poznan (1934), en Autriche, dans le diocèse de Vienne, et au Mexique, Guadalajara, communauté diocésaine érigée le 7 juillet 1931 (Deroux, *op. cit.*, p. 86, note 3).

III. — LES AVANTAGES DE LA VIE COMMUNE

Bourdoise disait : « Les avantages de la vie commune sont peu connus : si on les connaissait, on les estimerait infiniment et on voudrait y avoir part » (*Vie*... par Descourvaux, p. 551). Aussi en parlait-il sans cesse. Après lui, on pourrait les détailler à l'infini. Et pour répondre aux objections faites contre elle, les tenants de la vie communautaire ne se sont point privés de le faire. Leurs exposés, fruits de l'expérience, ont la valeur de témoignages. En restant sur le terrain spirituel, on peut dire que la vie commune a deux avantages : 1° Elle aide à la perfection personnelle du prêtre, 2° elle aide à la perfection de son ministère. Nous garderons ce double point de vue, encore que nous aimerions dire plus simplement, parce que nous sommes persuadés que la perfection personnelle du prêtre ne peut pas se séparer de la perfection de son ministère, qu'elle est à tout point de vue l'adjuvant le plus efficace de la perfection sacerdotale.

1. — La vie commune aide à la perfection personnelle du prêtre. — Historiquement il est facile de constater que l'intention de tous les restaurateurs de la vie commune a été le perfectionnement de la vie sacerdotale. Si l'on entre en communauté, c'est toujours pour se sanctifier plus sûrement, donc pour un motif de perfection. Holzhauser n'a pas eu d'autre but. S'il veut unir les prêtres entre eux, c'est afin qu'ils se soutiennent et s'encouragent les uns les autres. Cet appui constant, un prêtre ne peut le trouver que dans un corps organisé. La communauté sacerdotale constituée comme une famille bien réglée est le meilleur remède à l'isolement. V. Gaduel, qui a essayé de dégager la pensée profonde de Holzhauser et a vécu de longues années dans l'intimité de ses écrits, n'est pas d'un autre avis, et il connaît tous les dangers de l'isolement : « la faiblesse, le défaut d'appui, le danger du relâchement, les sollicitudes pour le temporel et de grands périls quelquefois pour la vertu » (édition de 1868, p. 359). Mgr. Compère dira de même que la vie commune « réconforte et soutient » (p. 34-36). La vie commune fournit en particulier aux jeunes prêtres le milieu de ferveur et de zèle qui continue et complète normalement la formation du séminaire (Gaduel, p. 363). Mgr. J. Compère a beaucoup insisté sur cette idée. Pour lui la vie commune est « une école permanente de formation sacerdotale » (p. 24-26). Elle « crée un milieu qui stimule et entraîne » (p. 30-34). De même que Gaduel, il déclare que « par son règlement, la vie commune assure la fidélité aux exercices religieux » (p. 27-28; cf. Gaduel, p. 368-370). Enfin, par la pratique de la correction fraternelle, « elle aide à extirper les défauts choquants, empêche les manies fâcheuses qui paralysent si souvent le ministère » (*ibid.*, p. 28-30).

2. — La vie commune aide à la perfection du ministère sacerdotal. — Par le fait même qu'elle aide à la perfection personnelle du prêtre, elle aide déjà à la perfection de son ministère. Si elle donne au prêtre une vie intérieure plus profonde, elle rend son apostolat plus fécond. En augmentant sa valeur personnelle, elle facilite son rayonnement. D'autre part la communauté, si elle favorise la formation surnaturelle du prêtre, assure aussi sa formation intellectuelle et pratique. De plus elle supplée aux incompétences et aux insuffisances des particuliers (Mgr Compère, p. 36-39). Bourdoise avait cette façon à lui d'affirmer l'enrichissement spirituel que donne la vie de communauté : « Un homme propre à être en communauté, c'est Adrien Bourdoise. Il ne peut s'associer à personne qu'il n'y gagne. Car il ne peut trouver personne qui ne soit plus riche que lui » (*Sentences chrétiennes et ecclésiastiques*, Paris, 1714, Des communautés, p. 51, n° 8). Tous en effet ne sont pas universellement doués. Mais si la collaboration joue, si le travail en équipe est bien organisé, et tous les talents bien utilisés, l'apostolat profite des dons de chacun et souffre moins des déficiences individuelles. Le groupement permet des réalisations qu'un isolé n'a point la possibilité de tenter, et surtout « assure la continuité d'action » (Mgr Compère, p. 49-51) qui souffre tant des changements de titulaires, en dehors d'un groupement. (Cf. Le rapport de M. le Chanoine Boulard au congrès de 1938 : *La vie commune et l'action catholique en milieu rural*, *Ouvrier de la Moisson*, sept.-oct. 1938).

La conciliation entre les œuvres diverses, l'apaisement des frictions et des heurts, la solution à l'amiable des questions de frontière se font plus facilement à l'intérieur d'une communauté. Chaque

mouvement spécialisé se développe plus aisément et les conflits avec d'autres mouvements s'atténuent d'eux-mêmes quand les aumôniers sont perpétuellement unis. (Voir les rapports de 1938 : du P. Berne, *La vie commune et l'action catholique en général*, *ibid.*, sept.-oct. 1938, et de M. le chanoine Franc, curé de Levallois-Perret, *La vie commune et l'action catholique en milieu urbain*, *ibid.*, surtout p. 155-157).

Ce sont là les immenses avantages de la vie en équipe. Personne ne peut les contester. Ils sont tels que V. Gaduel n'a pas craint d'écrire : « Dans une communauté où l'obéissance réglerait tout, ce seraient les meilleures méthodes qui seraient toujours employées » (p. 364).

3. — Les difficultés de la vie commune. — A. *Du point de vue spirituel.* — Mais la vie commune a ses difficultés et ses obstacles. Le principal, on pourrait dire le seul obstacle du point de vue spirituel (mais il est d'importance), c'est l'individualisme. « La vie commune est une source de sacrifices. Il faut se soumettre à un règlement, à un âge où la dépendance coûte le plus. Puis il y a le frottement des caractères, la difficulté de l'entente fraternelle » (Mgr. J. Compère, *l. c.*, p. 62).

La réponse de Mgr. Compère est simple. Il admet la vérité de l'objection, mais il est d'avis qu'entre deux conceptions de la vie sacerdotale, l'une relativement facile où l'on n'est gêné par rien ni personne, et l'autre relativement plus austère où le sacrifice aura sa large part, il faut en prendre son parti et se secouer généreusement parce que le seul moyen d'avoir une action profonde sur les âmes c'est de vérifier la parole de N.-S. : « Si quelqu'un veut venir après moi, qu'il se renonce lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive ». Si à toutes les époques de l'histoire tant de desseins de vie commune sont restés éphémères, c'est parce que, après des efforts généreux, les âmes se sont lassées devant le sacrifice, et l'intérêt particulier a pris la place de la charité.

Comment donc assurer à la vie commune stabilité et durée? Il ne semble pas douteux qu'il faille répondre : la vie communautaire durera si les communautaires le veulent. La vie communautaire est affaire de choix et de liberté. Il faut, pour la vivre comme elle doit l'être, une volonté de sacrifice ferme et qui persévère, qui ne s'effrite pas aux moindres heurts, mais qui demeure inébranlable parce qu'elle s'appuie sur la conviction que les avantages de la vie commune l'emportent incomparablement sur les inconvénients qu'elle apporte. La vie communautaire est affaire de liberté. C'est la pensée de l'Eglise. Elle déclare, dans le canon 134 du Code de Droit canonique, que la vie commune doit être conseillée, *suadenda;* elle ne dit pas *imponenda.* A l'évêque de Montevideo, qui en 1895 voulait obliger ses prêtres à entrer dans un Institut semblable à celui d'Holzhauser, la S. Congrégation du Concile répondit qu'on pouvait attirer les clercs à la vie commune, mais non les y obliger : « Ad propositam vitam communem clericos posse allici, sed non urgeri » (29 janvier 1895; A. S. S., t. 27, pp. 671-675). Et là-dessus, les communautaires ont dit franchement leur avis. Mgr. Chaptal, dans l'allocution de clôture du Congrès de 1935, insiste sur ce point : « La vie commune demande des volontaires : on y entre librement, spontanément. De même, qu'un religieux se décide librement à employer certains moyens pour tendre à la perfection, de même le communautaire librement va se lier à cette contrainte d'une règle commune qui ne lui est pas imposée » (*Ouvrier de la Moisson*, septembre 1935, p. 138. Affirmation de même sens chez Mgr. Compère, *l. c.*, pp. 39, 63, 85).

Mais, parce qu'ils l'ont expérimentée et qu'ils en apprécient les bienfaits, parce qu'ils l'estiment plus parfaite, ils y sont attachés de tout leur être. La vie commune leur apparaît comme étant dans la ligne même de leur sacerdoce, presque postulée par lui, tellement elle répond aux attraits, aux aspirations, aux besoins de leurs âmes, tellement elle est dans leur vocation. Car il semble bien qu'il faille une véritable vocation à la vie communautaire, c'est-à-dire des dispositions, des inclinations, des aptitudes, des attraits de grâce (cf. Mgr. Olichon, *l. c.*, p. 171). Tout le monde n'est pas fait pour la vie commune. On y entre parce qu'on est persuadé que Dieu le demande et parce que l'on est fermement décidé à faire tout ce qu'elle réclame. Tout le monde comprend très bien que cette vocation a besoin d'être éprouvée, d'être essayée, d'être préparée et qu'un temps de probation est nécessaire, où le candidat fera l'essai de ses forces, et où la communauté jugera s'il est fait pour ce genre de vie.

B. *Du point de vue du droit ecclésiastique.* — On a fait aux communautés interparoissiales un autre grief. Elles empêchent la résidence, qui est une obligation stricte. « Le Code suppose d'un bout à l'autre que le prêtre vit dans sa paroisse » (F. Gellé, *La vie communautaire dans le clergé diocésain*, V. S., 1930, t. 23, p. 80). L'objection a été plusieurs fois développée.

a) On connaît l'article de R. Labigne, *La vie religieuse dans le clergé séculier* (*Revue du Clergé français*, 15 nov. 1919, pp. 307 sqq.) et son affirmation de principe : « Historiquement, revenir à la vie commune serait proprement rétrograder ». Il voulait dire que la paroisse étant le terme normal de l'évangélisation chrétienne, créer des communautés interparoissiales serait manifestement un recul. Et déjà il protestait contre ceux qui affirmaient hautement que « la France est un pays de mission ». Mgr. Olichon (*l. c.*, pp. 193 ss.) a répondu. Les faits du reste se sont chargés de répondre. La situation de 1947 n'est plus celle de 1919. Personne aujourd'hui ne regarderait comme valable l'ensemble des arguments de M. R. Labigne et ils n'impressionneraient plus personne.

b) L'objection se retrouve aussi dans l'article de M. F. Gellé que nous venons de citer. Mais elle y est déjà plus nuancée, plus atténuée, plus résignée. Car il admet la vérité des raisons qui ont amené la création des communautés interparoissiales, à savoir : la facilité des communications, la rareté des prêtres et la déchristianisation de nombre de paroisses qui rend la résidence d'un isolé au-dessus des forces du prêtre moyen. Ce qu'il objecte à la formation de communautés interparoissiales, qu'il pense cependant inévitable, c'est 1° que l'absence d'un prêtre résidant achèvera de tuer les paroisses

mourantes; 2° que la grande majorité des prêtres sont entrés dans le clergé diocésain pour mener la vie de curé isolé et non pour être des prêtres communautaires. Sur ces deux points précis nous avons déjà répondu : 1° sur l'opportunité de la création d'une communauté interparoissiale, la hiérarchie reste entièrement juge; 2° il n'est question d'imposer à personne la vie commune : elle est le fait de volontaires.

c) L'ouvrage de M. J. Deroux, *La vie commune du clergé séculier et le Droit ecclésiastique*, Nîmes, 1938, a le mérite d'être en général excellemment documenté. Tout le livre V porte sur « la vie commune et la résidence ». Il connaît lui aussi toutes les raisons qui militent en faveur de la création des communautés interparoissiales : la diminution du nombre des prêtres, l'émiettement et la dépopulation des paroisses rurales, la déchristianisation et les dangers qui menacent les prêtres isolés, et il en admet, somme toute, le bien-fondé. Si, en thèse et pour un état normal de christianisation — et personne ici ne songe à y contredire — il proclame la supériorité de la résidence sur la vie commune et par conséquent la nécessité de son observation, il n'a aucune peine à admettre que, dans l'hypothèse, dans les circonstances anormales de l'évangélisation actuelle, la résidence — et tout le monde est d'accord que l'appréciation des circonstances dépend de la hiérarchie — ne doive céder souvent devant les avantages de la vie commune. Même lorsqu'il déclare que ce n'est que *sporadiquement et temporairement* que la résidence doit fléchir, je pense qu'il ne ferait aucune difficulté d'admettre que le premier de ces deux adverbes pourrait s'appliquer à un grand nombre de diocèses et le second comporter une durée assez longue. Mais pourquoi fait-il un procès de tendance aux communautaires, leur attribuant cette thèse que la vie commune est l'état normal du clergé séculier et par conséquent doit être généralisée, lorsqu'en fait leurs affirmations ne valent que pour l'hypothèse et vont seulement à une extension plus grande de la vie commune dans les circonstances actuelles? Mgr. Compère, répétons-le, ne veut pas que la vie commune soit *imposée*, ni généralisée (*l. c.*, p. 39). Il est loisible du reste aux communautaires de soutenir que les communautés paroissiales sont un état normal, un idéal auquel il est bon de tendre. Peut-être aussi conteste-t-il trop facilement la portée des expériences communautaires. Il y a mauvais gré à mettre en doute ou à traiter d'exagération les dangers de l'isolement dans des paroisses déchristianisées, lorsque, par exemple, nous voyons Mgr. Gibier décrire, en 1922, la situation tragique, dans les campagnes redevenues païennes, « des prêtres attachés tout vivants à des cadavres de paroisses » (Lettre au chanoine Compère); ou Mgr. Audrain, en 1936, après une enquête faite auprès de directeurs de douze grands Séminaires, concluant qu' « un curé de paroisse rurale déchristianisée est ... le plus souvent un curé démoralisé » (*Bulletin des anciens élèves de S.-Sulpice*, 15 nov. 1936, p. 846).

Le terrain ainsi déblayé, voici quelques considérations qu'il nous semble utile d'ajouter :

1. Il y a une réponse des faits. Une enquête faite dans les milieux urbains ouvriers (A. Godin et Y. Daniel, *La France, pays de Mission?* Rencontres, Paris, 1943) et qui a abouti, en janvier 1944, à la création de la Mission de Paris; et une série d'enquêtes faites dans les milieux ruraux (Enquête de La Croix de 1931; P. Doncœur : *La crise du sacerdoce*, Paris, 1932; A. Audrain : *Le problème de l'évangélisation des paroisses rurales déchristianisées*, dans le *Bulletin des anciens élèves de S.-Sulpice*, 15 novembre 1936, pp. 845-849; et plus récemment et plus profondément : F. Boulard avec la collaboration de A. Achard et H. J. Emerard, *Problèmes missionnaires de la France rurale*, Rencontres, Paris, 1945) ont mis en relief ce principe, qui n'est contesté par personne, que seules des équipes spécialisées, de forme et d'esprit communautaire, sont capables de faire œuvre de conquête durable. C'est pour le mouvement communautaire un argument très fort et qui impressionne vivement les esprits.

2. Soucieux d'ailleurs de maintenir la résidence, partout où elle est possible, le mouvement communautaire, dont les formules sont très souples et essaient de s'adapter à tous les besoins, en concurrence avec les communautés interparoissiales dont la création, est-il besoin de le répéter, ne se fait que par la hiérarchie, tente aujourd'hui l'organisation du doyenné missionnaire, qu'approuve, en février 1944, l'assemblée des Cardinaux et archevêques de France (cf. F. Boulard, *l. c.*, et aussi *Cahiers du monde rural*, mai 1947, p. 224 : *Vie commune ou équipes de doyenné?*) : « L'Assemblée émet le vœu que le doyen soit vraiment, comme le demande le Droit canon, le « vicarius forensis » de l'Evêque; qu'à côté des fonctions d'ordre, juridiques et administratives qui lui sont conférées par le Code, le doyen ait le souci des prêtres du doyenné et de l'Action catholique dans son secteur. L'Assemblée émet le vœu que, partout où NN. SS. les Évêques le jugent possible et utile, soit établie dans chaque doyenné une mise en commun de l'activité spirituelle, intellectuelle et apostolique des prêtres formant ainsi la « communauté décanale », où des réunions périodiques d'études, des récollections spirituelles et l'organisation d'une action commune à travers tous les doyennés. L'Assemblée encourage également l'établissement de la vie communautaire proprement dite, avec des prêtres volontaires, soumis à un même règlement, dans certains secteurs désignés par l'Evêque » (Vœux de l'Assemblée des Cardinaux et archevêques de France, février 1944).

3. — Partout où ils l'estiment utile, les communautaires n'ont cessé de combiner la résidence avec la cohabitation. Ainsi, par exemple, à La Motte-Chalençon (Drôme) où les prêtres passent chacun plusieurs jours de la semaine dans la paroisse dont il a la responsabilité (Congrès de Lyon de 1941, notice sur la communauté sacerdotale de La Motte-Chalençon, *Ouvrier de la Moisson*, nov. 1941, pp. 196-201). Et ce n'est pas le seul exemple qu'on pourrait citer (Note sur la communauté de Lugny-lès-Mâcon, diocèse d'Autun, *ibid.*, pp. 189-192).

Pour d'autres difficultés, v. g. d'ordre administratif, matériel ou psychologique, on pourra consulter Mgr. Olichon, *l. c.*, pp. 190-211, où il essaie de déterminer les causes qui ont empêché la durée de l'Oratoire d'Orléans.

IV. — SPIRITUALITÉ COMMUNAUTAIRE

Il y a une spiritualité communautaire pratique qui est traditionnelle. Quand, dans la vie monastique du IVe siècle, le cénobitisme avec saint Pacôme et plus tard avec saint Basile, s'est opposé à l'anachorétisme qui existait avant lui, les grands fondateurs de cette forme nouvelle du monachisme, persuadés qu'elle était, pour la grande majorité des âmes, préférable à l'érémitisme, ont tout de suite exalté les avantages de la vie commune, créé une spiritualité de la vie commune dont leurs règles sont l'expression, insisté de façon spéciale sur les vertus qui sont les soutiens de la vie commune : l'obéissance, l'humilité, la charité, l'entr'aide, le support mutuel (Cf. CÉNOBITISME). Il y a dans l'Eglise une très longue expérience de vie commune : pour ne parler que d'une seule, la règle de saint Benoît, après plus de quatorze siècles de durée, continue à régir bien des âmes monastiques d'aujourd'hui. Comme pour ce qui a trait à la vie commune, les communautés de prêtres ne diffèrent point essentiellement des communautés de religieux, et que les unes et les autres veulent être essentiellement des familles chrétiennes fondées sur l'Evangile et en pratiquer les vertus, on comprend qu'il puisse y avoir une spiritualité communautaire traditionnelle, ou, si l'on veut, des spiritualités communautaires très variées, que des emprunts très légitimes puissent se faire de l'une à l'autre, qu'on puisse essayer ici ce qui se pratique là avec succès, transposer sans scrupule et adapter à la vie cléricale ce qui a réussi dans la vie religieuse. Si les législateurs religieux regardent volontiers l'exemple de la première communauté chrétienne, telle que nous la décrivent les Actes des Apôtres, les organisateurs de la vie commune dans le clergé diocésain sont allés prendre dans la vie religieuse ce qui convenait à leur but en y faisant les modifications que réclament leurs besoins particuliers. Saint Augustin modelait sa maison épiscopale sur les monastères qu'il avait connus en Italie (Encyclique de Pie XI *Ad salutem* sur le centenaire de saint Augustin, 20 avril 1930). Saint Chrodegang emprunte pour ses clercs la majeure partie de la Règle de saint Benoît (voir CHRODEGANG).

Holzhauser puise largement, pour composer la règle de son Institut, dans la littérature religieuse de son temps.

Sur le point particulier des avantages de la vie commune, dont nous venons de parler, on ne sera donc point surpris qu'il y ait plus d'une ressemblance entre les exposés qu'en font les tenants de la vie communautaire d'aujourd'hui, v. g. Mgr. Compère, et les avantages de la vie religieuse, tels qu'on les trouve relatés par exemple dans l'ouvrage du jésuite Jérôme Platus, *De bono status religiosi*, Augustae Taurinorum, 1601. Le rapprochement est naturellement plus frappant encore si la comparaison est faite avec les avantages de la vie commune, tels qu'ils sont donnés par un chanoine régulier d'aujourd'hui (cf. P. Moirey, ch. rég. de l'Immaculée Conception, *Manuel pratique de vie sacerdotale et religieuse*, Lyon-Paris, 1934, pp. 107 et suiv.).

Pour ce qui regarde les vertus de la vie commune, un exemple suffira. Un prêtre de la Société de Jésus et de Marie, disciple immédiat de saint Jean Eudes, J. Blouet de Camilly, a laissé un petit ouvrage, récemment publié : *Spiritus communitatis*, qu'il n'est point difficile d'adapter à la vie cléricale. (Voir dans les *Examens particuliers pour les prêtres vivant en communauté*, pp. 237-240).

Cette remarque faite, sans nous attarder à montrer les affinités entre la vie religieuse et la vie communautaire des clercs, nous signalerons uniquement ce qui est plus particulièrement propre à la seconde.

1. — Les vertus de la vie commune. — Nous pouvons ici être très brefs, parce qu'en fait la question est simple. Quelques témoignages suffiront. Je délimiterais volontiers le problème comme M. Nouvellon, directeur du Grand Séminaire de Blois (*Vertus évangéliques et vie commune*, *Ouvrier de la Moisson*, novembre 1938, pp. 56-59) : « Que réclame au point de vue perfection la vie commune? Que faut-il pour y entrer, y demeurer, y travailler avec fruit? » L'auteur, qui est un humoriste, mais qui a des idées claires, encore qu'il les enveloppe dans beaucoup de détours, finit par répondre : « Il faudra... aux membres de ces communautés pratiquer très supérieurement les vertus évangéliques de perfection qui s'appellent l'obéissance, le détachement le renoncement, etc... ». Il arrête là son énumération, avec un : etc... qui en dit long. Mais on sent que pour lui la réponse est d'importance. Il n'est pas douteux qu'il s'agisse en fait de pratiquer « ces hautes vertus non fantaisistes qui touchent aux fondements de la vie intérieure, de la vie du ministère et surtout de la vie commune sous un supérieur ». C'est probablement parce qu'elle lui semble difficile qu'il insiste sur l'obéissance, « obéissance dans le sens le plus large, le plus amoureux, le plus profond, le plus réel de cette vertu, sans en avoir fait le vœu ». Il a soin de conclure qu'il n'y a là rien d'impossible, bien au contraire, pour des jeunes, pour des généreux, pour des défiants d'eux-mêmes aussi, « pour tous ceux qui aspirent à suivre le Christ dans une perfection très haute, très belle, très concrète, très vingtième siècle ».

Le désir de la perfection et la pratique des vertus solides qui l'accompagnent, voilà donc pour M. Nouvellon ce que réclame la vie commune.

Il a paru sous la signature de Mgr. J. Compère un article très court sur *Les vertus nécessaires au communautaire* (*ibid.*, mars 1937, pp. 457-459). Il énumère « sans vouloir épuiser le sujet » les principales : « 1° la charité, avec ses conséquences, délicatesse, patience, empressement à rendre service. 2° L'esprit de collaboration. Celui qui n'a pas cet esprit tourne à l'individualisme... 3° Or cette collaboration réclame une certaine largeur de vues. Pour collaborer, il faut savoir modifier parfois un peu sa manière de penser et de faire, se rallier à une décision qui ne cadre pas tout à fait avec ce que l'on avait voulu et désiré, admettre que l'on n'est pas infaillible... 4° La simplicité dans les rapports, la franchise, la bonne humeur qui établiront une atmosphère fraternelle, l'humilité qui accepte volontiers la monition fraternelle... et le courage qui ose la faire à un confrère ».

Il est surprenant de constater combien les deux articles diffèrent et combien cependant ils s'accor-

dent. Aucune des vertus mentionnées dans le premier article n'est explicitement nommée dans le second, aucune des vertus principales énumérées dans le second n'apparaît dans le premier. Mais sur l'essentiel ils sont parfaitement d'accord. Mgr. Compère continue : « La vie commune exige un renforcement et une pratique plus constante des vertus nécessaires à tout prêtre... C'est une des raisons pour lesquelles elle réclame des volontaires... La vie commune, c'est le rêve fraternel et non pas le refuge de ceux qui cherchent des avantages matériels. Loin de nous en plaindre, remercions plutôt le Maître de nous avoir fait entrer dans un régime où, pour s'épanouir et réussir vraiment il faut une culture intense des vertus sacerdotales ».

Les vertus sur lesquelles Holzhauser insistait, il nous les indique dans ce passage de ses Constitutions (n° 4) : « Que tous s'appliquent fortement à l'acquisition des *vertus solides*, afin de former en eux l'homme intérieur, et particulièrement qu'ils excellent dans la connaissance et la vraie abnégation d'eux-mêmes, dans la simplicité chrétienne, dans l'humilité, la patience, l'amour et la crainte de Dieu et dans la prudence et la discrétion » (*Bullarium*, t. 19, p. 243. V. Gaduel, *l. c.*, p. 39).

Saint Vincent de Paul disait, en suivant l'*Imitation de J.-C.* (L. 3, ch. 17) : « Quiconque veut vivre en communauté doit se résoudre de vivre comme un pèlerin sur la terre, de se faire fol pour Jésus-Christ, de changer de mœurs, de mortifier toutes ses passions, de chercher Dieu purement, de s'asservir à un chacun comme le moindre de tous, de se persuader qu'il est venu pour servir et non pour gouverner, pour souffrir et travailler et non pour vivre en délices et en oisiveté. Il doit savoir que l'on y est éprouvé comme l'or dans la fournaise, qu'on ne peut y persévérer si l'on ne veut s'humilier pour Dieu et se persuader qu'en ce faisant, on aura un véritable contentement en ce monde et la vie éternelle en l'autre ». (*Œuvres*, éd. Coste, t. 13, p. 144, Paris, 1924).

Si nous cherchons la pensée foncière de Bourdoise, nous découvrirons qu'il tenait essentiellement à un point : l'union entre le chef et les membres obtenue par les qualités du supérieur et l'obéissance des inférieurs : « Une communauté est un corps composé d'un chef et de plusieurs membres. Le Saint-Esprit en doit être l'âme, et le Supérieur qui tient lieu de chef est le premier des serviteurs de la communauté, pour exécuter ce qu'elle ordonne; les membres ont leurs positions différentes, selon qu'ils sont appliqués par le chef. Mais il faut pour cela qu'ils aient renoncé à leur propre volonté et qu'ils soient prêts à faire tout ce qu'il souhaite d'eux » (*Vie*, Paris, 1714, p. 551). Il insistait sur la nécessité du *désintéressement* : « Il n'y a rien de meilleur que les communautés, et rien de pire que les communautés : ôtez-en l'intérêt particulier et elles seront toutes bonnes » (*Sentences*, p. 50, n° 1). Il voulait que la communauté fût *pauvre* et il voyait dans cette pauvreté le signe de Dieu : « Tout ce qui est de Dieu tend à la pauvreté : ce qui est du démon tend à la grandeur et à la richesse » (p. 51, n° 2).

Le P. Chevrier, persuadé que tout le monde n'est pas fait pour la vie commune, souhaite qu'on écarte des communautés trois sortes d'esprits : « les esprits critiques et démolisseurs qui censurent tout et ne trouvent rien de bien; les esprits profiteurs qui ne songent qu'à leur intérêt personnel, les esprits dominateurs qui n'arrivent point à se détacher d'eux-mêmes, et se persuadent être le centre de tout, voulant absolument faire prévaloir leur avis ». C'était dire clairement quelle vertu il jugeait indispensable à la bonne marche d'une communauté. Il ne tient guère moins à la pauvreté que M. Bourdoise : elle était pour lui comme une condition même de l'apostolat. Caractéristique aussi pour lui le rôle du supérieur dans la communauté... C'est le représentant de Jésus-Christ, c'est Jésus-Christ même (résumé d'une conférence de Mgr. Ancel, 1946).

2. — L'Esprit communautaire. — Les communautaires tiennent plus à l'esprit communautaire qu'à la vie commune elle-même. Cet esprit, nous n'allons pas essayer de le décrire longuement. Il nous suffira de citer une page de Holzhauser, très importante parce qu'elle dit tout. On peut bien dire avec V. Gaduel que c'est son idée de fond, comme c'est l'idée de fond de toute la vie communautaire d'aujourd'hui. « Ce qui fait l'essence de la vie commune... n'est pas nécessairement d'être réunis en grand nombre sous un même toit. Cela pourrait ne produire qu'une agglomération insignifiante, sans vie de communauté. L'essence et le principal de la vie commune, ce qui la constitue, ce qui la soutient, c'est d'avoir une règle commune et de l'observer, c'est d'avoir des supérieurs communs, un esprit, un but et des intérêts communs: une mense et des ressources communes. C'est de former un corps dont chaque individu soit membre, lié au corps, vivant dans le corps, non d'une vie simplement particulière, mais de la vie même du corps; où chacun sente sa faiblesse, s'il est faible, suppléée par la force du corps; son indigence, s'il est pauvre, suppléée par les ressources du corps. C'est en un mot de former une famille où l'on sache, où l'on voie qu'on a des frères, un père, des cœurs qui vous aiment et où, dans toutes les fortunes les plus contraires, on soit assuré de trouver toujours assistance, appui, secours spirituel et corporel, asile enfin dans une maison où l'on sera chez soi et non pas chez les autres » (*Vie*, par V. Gaduel, Paris, 1868, p. 70).

3. — Les idées profondes de la spiritualité communautaire. — L'intérêt particulier du mouvement communautaire actuel est qu'il veut se fonder sur une spiritualité du sacerdoce, qu'il exige cette spiritualité et qu'il la crée. Tous les communautaires et, l'on pourrait dire, la grande majorité des prêtres sont persuadés qu'ils doivent se sanctifier par leur sacerdoce, qu'ils ne se sanctifieront que par leur sacerdoce et qu'en même temps, par une réciprocité naturelle, leur sacerdoce réclame cette sanctification. Aussi ne faut-il point s'étonner que tant d'études sur la perfection sacerdotale aient paru depuis vingt-cinq ans. Ce n'est pas ici le lieu de développer cette spiritualité sacerdotale (voir Sacerdoce). Mais il est utile d'indiquer que cette spiritualité *s'oriente de plus en plus dans un*

sens communautaire. Sous la poussée de la vie communautaire, la spiritualité sacerdotale revêt une coloration spéciale, accentue certaines idées et certaines tendances. Signaler les principales est peut-être le meilleur moyen de caractériser brièvement le côté profond de la spiritualité communautaire. Il est important de constater que dans les tentatives qui sont faites pour établir les bases d'une spiritualité du clergé diocésain, ce sont ces idées-là qui sont mises en relief. C'est une preuve de plus, s'il en était besoin, que le mouvement communautaire exerce déjà sur l'ensemble du clergé son action spirituelle bienfaisante.

Ce qu'il est bon aussi de noter, c'est le *caractère nettement traditionnel de ces principes.* En approfondissant la nature du sacerdoce, on redécouvre ce qui a été aux meilleures époques de foi la vie même des prêtres. C'est la sève primitive qui n'ayant jamais cessé d'exercer son action, manifeste aujourd'hui de façon éclatante sa force rénovatrice.

Il faut enfin ajouter que ce souci de fonder la spiritualité sur la théologie est de très bon aloi. Les pratiques même les meilleures n'ont de chance de durer que si elles sont appuyées sur les vérités éternelles, que si elles sortent naturellement de convictions solides, étayées sur la foi.

Ces idées ont entre elles une étroite connexion. Elles ne sont point séparées l'une de l'autre, mais elles se mêlent, s'enchevêtrent l'une dans l'autre, s'appellent l'une l'autre et découlent l'une de l'autre. Elles ne sont que les différents aspects d'une même vérité.

A. *Insistance sur le caractère social du sacerdoce.* — Si l'on n'est pas chrétien pour soi tout seul, on est beaucoup moins encore prêtre pour soi-même. Le prêtre « s'est donné aux autres et c'est ce don qui doit éclairer et dominer toute sa vie » (Mgr. Guerry, *Pour le clergé diocésain*, 1947, p. 24). L'affirmation de l'Epître aux Hébreux, 5, 1, *pro hominibus constituitur*, vaut de tout sacerdoce, de celui du Christ comme de celui de l'évêque et du simple prêtre. « C'est une fonction pour le bénéfice de tous les hommes » (*Notes sur les aspects sociaux du sacerdoce, Ouvrier de la Moisson*, juillet 1941, p. 135). Ces trois sacerdoces d'ailleurs sont si intimement unis que l'on peut affirmer qu'il n'y a à vrai dire qu'un seul sacerdoce celui du Christ (*ibid.*).

« Le sacerdoce est social par définition, puisqu'il est pour le bien de l'Eglise, mais de plus il a été dès l'origine exercé socialement et collégialement. Le collège apostolique établit des collèges de presbytres présidés par un épiscope. C'est un seul et même sacerdoce tout orienté vers le bien collectif de l'Eglise pour faire d'elle la matière du sacrifice saint offert par elle, c'est-à-dire le consentement actif de chaque communauté chrétienne, en communion avec toutes les autres communautés et avec toute la hiérarchie apostolique » (*ibid.*, p. 137).

Il y a donc de par l'origine même du sacerdoce, de par sa nature, une obligation de travailler en commun avec l'évêque. C'est un point qu'on ne cesse de rappeler, et qui semble aujourd'hui une vérité toute simple. M. l'abbé Martimort déclare : « ... Le sacerdoce chrétien a ceci de particulier qu'il est *communautaire.* Saint Ignace d'Antioche ne disait jamais « les prêtres », mais le *presbyterium*, car les prêtres travaillent ensemble à la même besogne : l'apostolat missionnaire. Ils ne font pas leur œuvre, mais l'œuvre commune, dans laquelle leur personnalité doit s'effacer » (*Pour le clergé diocésain*, p. 55). Et M. Duchemin, dans la même enquête, conclut simplement : « On parle beaucoup, depuis quelques années, d'esprit communautaire et de travail en équipe. Mais nous autres, prêtres diocésains, c'est par notre sacerdoce même que nous sommes voués au travail commun » (*Ib.*, p. 65. Cf. G. Thils, *Nature et spiritualité du clergé diocésain*, pp. 217-218).

Ces constatations apparaissent comme le résultat de l'expérience. Mgr. Terrier, évêque de Bayonne, résumait en ces termes le Congrès des œuvres de Bordeaux (1947) qui a montré la valeur du travail en équipe : « De toute façon, la vie et l'action du prêtre évolue vers la forme de l'équipe sacerdotale » (Documentation catholique, 1947, p. 669).

C'est une vérité, pourrait-on dire, qui fait partie de la mentalité sacerdotale d'aujourd'hui. « Les âmes de nos jeunes clercs vibrent plus que celles de leurs aînés, semble-t-il, aux idées d'union, de communauté et de travail en équipe. Cela permet d'espérer que, résolus de sacrifier sans retour le moi égoïste, jouisseur et indépendant, ils seront de bons ouvriers du Royaume de Dieu, au service de l'Eglise et de leur évêque, ce qui est tout un » (G. Lemaître, *Notre sacerdoce*, Paris, 1946, p. 99). Et, quelques pages plus loin, il porte sur cette tendance communautaire ce jugement : « Mouvement ample et profond où il est difficile de ne pas reconnaître l'action du Saint-Esprit, puisqu'il s'agit d'union dans la charité en vue d'un apostolat plus fécond » (p. 164). Signalons, dans le même sens, quelques études caractéristiques : H. de Gibon, *Sacerdoce et vie commune*, V. S., t. 37 (1933), pp. 299-310; M. Poquelin, *Solitude ou société ? Ouvrier de la Moisson*, janvier 1940, pp. 6-10.

B. *La dépendance plus étroite du prêtre par rapport à l'évêque ; l'union plus intime du prêtre avec son évêque.* — Ce travail en commun pour lequel la génération sacerdotale actuelle se sent prête, c'est en dépendance de l'évêque, en union avec lui qu'il doit s'accomplir. C'est une conséquence logique de l'étude des rapports entre le prêtre et l'évêque. « Dans le Pontifical, le prêtre ne s'explique point par lui-même, mais en fonction de l'évêque dont il est comme le prolongement et à qui il est donné comme aide » (G. Lemaître, *Notre sacerdoce*, p. 87). « Le sacerdoce presbytéral consiste essentiellement dans la participation subordonnée aux fonctions religieuses et apostoliques de l'évêque » (E. Masure, *De l'éminente dignité du sacerdoce diocésain*, Paris, pp. 101-102). Le prêtre est en continuelle dépendance de l'évêque : par l'ordination qui crée des relations de père à fils entre l'évêque et ses prêtres, par les pouvoirs qu'il reçoit et par les fonctions qu'il exerce : « Le prêtre... reçoit tout de l'évêque le sacerdoce, l'apostolat, le pastorat. Il est de toute manière le fils spirituel de son évêque » (H. Peltier, *Pour le clergé diocésain*, p. 114). De cette idée ancienne comme l'Eglise (saint Ignace d'Antioche disait déjà que « les prêtres sont unis à l'évêque comme les cordes à la lyre » (Ad Ephes. 2, n° 2) on suivrait facilement l'évolution dans

les soixante dernières années, depuis l'ouvrage fondamental de Dom Gréa (*L'Eglise et sa divine constitution*, Paris, 1885, l. 3, ch. 3 : *De l'ordre des prêtres* dans l'Eglise particulière, surtout p. 292-294) jusqu'à l'enquête toute récente de l'Union Apostolique (*Pour le clergé diocésain.* Une enquête sur sa spiritualité, Paris, 1947) où elle s'exprime dans presque toutes les réponses (voir en particulier l'exposé de Mgr. Guerry, pp. 18-21; et la conclusion de M. S. Delacroix) en passant par la retraite du Cardinal Mercier (*La vie intérieure*, Bruxelles, 1918), les deux livres cités de M. le chanoine Masure et de M. G. Lemaître, celui de M. G. Thils (*Nature et spiritualité du clergé diocésain*, Bruges-Paris, 1946). Et combien d'autres on pourrait mentionner!

Mais ce sont les communautaires qui sans doute ont le plus aidé à ce développement. « Des idées que l'on vient d'exprimer, les communautaires, qui en vivent, se sont faits les ardents propagateurs. Dans leurs exposés doctrinaux ils reviennent avec complaisance sur cette pensée : par la vie commune organisée dans le diocèse sous l'autorité de l'évêque, premier supérieur, le sacerdoce est vécu en union plus étroite avec celui-ci et devient de ce chef plus sanctifiant. Ils résument volontiers leur idéal dans cette formule qui fournit naguère le thème d'un congrès communautaire (1934), *Dévotion à l'Evêque, source et modèle de perfection* » (G. Lemaître, p. 105-106).

C. *La communauté diocésaine.* — De l'union des prêtres entre eux et avec l'évêque, du travail en commun, en dépendance complète de l'évêque et en union étroite avec lui, naît la communauté diocésaine. C'est vers la communauté que semble s'orienter de plus en plus la vie communautaire (*Les communautés diocésaines, Ouvrier de la Moisson*, mars 1939, pp. 230-235); — On rêve de voir se reconstituer au moins spirituellement le presbytérat antique, tel qu'il apparaît dans les Epîtres de saint Ignace d'Antioche : les prêtres serrés autour de leur évêque pour faire avec lui et tous ensemble sous sa direction, œuvre vraiment commune » (G. Lemaître, *l. c.*, p. 105).

Mgr. Guerry la fonde tout entière sur la paternité de l'évêque : « La paternité de l'Evêque est le fondement d'une réelle communauté, celle de son église particulière... L'église particulière n'est pas seulement un cadre administratif, une circonscription territoriale : elle est une unité réelle dans laquelle se retrouve essentiellement en son évêque uni au Souverain Pontife tout le mystère de l'Eglise universelle, elle est l'expression de la paternité spirituelle de l'évêque, la manifestation de sa grâce épiscopale, le fruit de la fécondité qu'il puise lui-même au sacerdoce de Jésus-Christ... Cette communauté diocésaine comprend divers degrés : communauté de l'évêque et de ses prêtres, communauté des prêtres unis entre eux, communauté des prêtres avec leurs fidèles dans la paroisse,unis à leur évêque... Tout le problème est... en retrouvant le sens précis de l'existence de ces communautés dans l'Eglise, de les aider à devenir ce qu'elles devraient être, ce qu'elles furent souvent dans le passé, ce qu'elle aspirent à devenir de plus en plus aujourd'hui... » (*Pour le clergé diocésain... La Maison Dieu*, cahier n° 3, p. 84).

Ici encore Dom Gréa a été l'initiateur par sa théologie de l'église particulière (*L'Eglise et sa divine Constitution*, l. 3). On trouvera un exposé lucide de la pensée de Dom Gréa dans P. Broutin, *Mysterium Ecclesiae*, Paris, 1947, ch. 7 : Vie des Eglises particulières.

D. *Le Corps Mystique.* — Nous avons sur ce point le témoignage significatif de Mgr. Guerry, *Pour le clergé diocésain*, pp. 22-23 : « Si tant de jeunes prêtres aspirent aujourd'hui à une vie communautaire, s'ils désirent si vivement voir se nouer plus fortement, en des institutions stables, les liens qui les unissent à leur évêque, ce n'est pas simplement parce qu'ils redoutent le danger de l'isolement et les appauvrissements de l'action individualiste, ce n'est pas non plus parce que beaucoup d'entre eux ont fait dans les mouvements d'Action catholique l'expérience de l'esprit d'équipe et découvert la supériorité du travail en commun... Certes il y a de tout cela dans leurs aspirations communautaires. Mais tout cela n'est qu'une préparation providentielle. Au fond de toutes ces aspirations, il y a quelque chose de très profond, de très noble, de très pur : il y a un besoin de vivre en membre du Corps Mystique, de trouver les moyens effectifs de participer au mystère communautaire de l'Eglise; dans une vraie vie de famille où s'expriment des relations de paternité et de filiation, puis par elles des relations de fraternité, de compénétration mutuelle des âmes par l'unité de la charité en vue d'accomplir le suprême dessein du Sauveur : « Père, qu'ils soient tous un... en nous... comme toi et moi nous sommes un. »

M. Lemaître (*l. c.*, p. 105) fait la même constatation : « On redécouvre la notion de membre telle que la définissait Pascal : « Etre membres, c'est n'avoir de vie, d'être et de mouvement que par l'esprit du corps et pour le corps ». On a conscience d'être membre du Corps Mystique, et dans ce Corps Mystique membre de la famille diocésaine, étroitement groupée autour du Père : l'Evêque ».

Sur la spiritualité communautaire et le Corps Mystique : M. le chanoine Glorieux, *Corps mystique et vie commune* (Congrès de 1936), *Ouvrier de la Moisson*, 1936, p. 350-362. — V. S., t.49 (1936, pp. 449-462). — *Le Corps Mystique du Christ* dans *Ouvrier de la Moisson*, janvier et mars 1935. — *La mystique de la vie commune, ibid.*, janvier 1939, pp. 199-210. — *Corps Mystique et vie commune, ibid.*, mars 1937, p. 156.

Les communautaires ne prétendent point avoir le monopole de ces idées-là. Mais ils en vivent et essayent d'en tirer les conséquences pratiques, ce qui est sans doute la meilleure façon de les affirmer.

V. — CONCLUSION

La vie communautaire dans le clergé diocésain a eu jadis des époques très brillantes. Les VIIIe et IXe siècles dans l'empire franc, depuis le jour où saint Chrodegand de Metz impose à son clergé urbain la vie commune, jusqu'au concile d'Aix-la-Chapelle de 816, fournissant une législation qui tend à l'universalité de la vie commune et des réalisations tangibles. Mais, parce que le mouvement partait surtout d'en haut, c'est-à-dire des efforts combinés du pouvoir civil et de la hiérar-

chie, il a cédé devant des circonstances difficiles, lorsque ceux-ci se sont détendus.

Le mouvement actuel, dont le point de départ est à fixer vers le milieu du XIXe siècle, nous paraît posséder une vitalité plus profonde et surtout plus durable. Il est sorti de la volonté même de prêtres qui, avec l'encouragement de la hiérarchie, se sont unis d'eux-mêmes pour réaliser pleinement toutes les exigences de leur sacerdoce. Il n'a cessé dès lors de grandir. Il est aujourd'hui extraordinairement puissant, parce qu'il s'appuie sur les convictions et les volontés de ceux qui y participent, parce que, pour le dire d'un mot, c'est un mouvement de volontaires.

Il ne s'est pas développé brusquement, mais avec une lenteur rassurante et continue. Ses réalisations sont modestes encore, mais avec des résultats certains et universellement appréciés, il donne d'immenses espérances. L'expérience de ces quarante dernières années a été concluante. Le mouvement communautaire a tenu ses promesses et il a fait ses preuves. On compte sur lui comme sur une force. Son développement ultérieur n'est pas douteux. Les difficultés même de l'apostolat présent aideront à son extension.

Du point de vue spirituel les groupes de vie communautaire sont des écoles de perfection sacerdotale. Et l'on est tenté de redire, à propos des divers réglements suivis par eux ici et là, la parole que Pie XI écrivait sur la copie du règlement de Miramas qui lui était soumis : « Quicumque hanc regulam secuti fuerint, pax super illos et misericordia ».

Outre les études citées au cours de l'article, on peut consulter : Mgr. Chaptal, *Vie du chanoine Soulange-Bodin*, Paris. — J. Compère, *La vie commune* (*Le Recrutement Sacerdotal* janvier 1932 à février 1933). — Mgr. E. Hautecœur, *Essai sur la vie commune*, Arras, 1907. — E. Masure, *Vita communis* (Bulletin des anciens élèves de S.-Sulpice, Nos 94, 97, 99, 117, 120). — Mazel et Chalve, *La vie commune dans le clergé diocésain*, Marseille, 1924. — G. Parasiliti, *Il clero secolare e la vita commune des secolo XI al secolo XIX*, Roma, 1938. — P. Penno, *La vita commune nel clero secolare*, Cuneo, 1920. — Samuel, *De la vie de communauté au sein du clergé diocésain dans le passé et l'avenir*, Grenoble, 1903. — Mgr. Sagot du Vauroux, *La pratique en commun de quelques exercices de piété*, Amiens, 1919. — Mgr. Sarnelli, *Il clero secolare nel suo splendore*, Roma, 1688. — J. Harang, *Bourdoise, précurseur du clergé communautaire et missionnaire*, Paris, 1947.

Périodiques : *L'Ouvrier de la Moisson*, publié par la communauté de Miramas depuis 1929 jusqu'en 1946 (O. M.), ndispensable à qui veut suivre le mouvement communautaire. — *Qu'ils soient un* (Miramas), Bulletin adressé aux fidèles.

Ouvrages spirituels à l'usage des communautaires : J. de La Paquerie, prêtre du Sacré-Cœur de Marseille, *Méditations pour prêtres communautaires*, Marseille. — *Examens particuliers pour les prêtres vivant en communauté*, par plusieurs membres des communautés paroissiales (avec une introduction de Mgr. Chaptal), Paris, 1934. En appendice : *Un projet de directoire spirituel pour les prêtres communautaires*, par F. Boulard. — *Petit Memento du prêtre en communauté dans les paroisses du diocèse de Paris*, Paris, 1924.

Les congrès annuels de Montmartre (depuis 1930), sous la direction de Mgr. Chaptal (de 1930 à 1938) ont été pour le clergé communautaire de France un secours particulièrement efficace. Ils ont permis de mettre en commun idées, méthodes, expériences. On trouvera dans *l'Ouvrier de la Moisson*, non seulement les compte-rendus, mais la plupart du temps *in extenso* les rapports présentés à ces congrès. On y perçoit très nettement d'année en année l'extension croissante du mouvement. En 1938, vingt-huit évêques faisaient partie du comité de patronage; en 1945, cinquante-deux. Interrompus durant la guerre (il y a eu cependant un congrès à Lyon en 1941), ils ont repris en 1945.

Marcel VILLER.

COMMUNE (PERFECTION DE LA VIE). — Nous envisageons cet article à la lumière de la devise de S. Jean Berchmans : « Mea maxima poenitentia vita communis », « ma plus grande pénitence, ce doit être la vie commune ». Nous préciserons :

1. *Le sens de « vie commune ».* — 2. *Les possibilités de perfection qu'elle ménage à son fidèle observateur.*

1. — LE SENS DE « VIE COMMUNE ». — Ce mot ne désigne pas ici l'état des gens du monde, par opposition à « l'état de perfection » des âmes consacrées à Dieu, ni la condition des religieux ou des prêtres « communautaires », en face des « curés solitaires », ni le genre de vie de certains clercs réguliers, qui abandonnant les formes monacales traditionnelles, « se conforment pour la nourriture, le vêtement et tout ce qui touche à l'extérieur, à l'usage commun et approuvé des bons prêtres » (*Formula Instituti S. J.*, n. 8).

La « vie commune », dont il est question, consiste en ce que « dans une maison religieuse, chacun, sans en excepter le Supérieur, se contente de ce qu'on donne à tous, pour la nourriture, le vêtement, le mobilier, etc. sans le moindre privilège en faveur de personne, sans aucune dispense qui ne soit vraiment nécessaire » (Cotel-Jombart, *Catéchisme des vœux*, n. 83).

Instamment recommandée par tous les saints fondateurs d'ordre et nettement imposée aux religieux par le Droit Canon (c. 594), la vie commune est la sauvegarde de la vie religieuse, et « la droite voye pour arriver à Dieu » (S. François de Sales, *Entretiens*, édit. Annecy, VI, p. 380).

Cette définition en fonction du régime, du vestiaire et de l'ordre du jour n'épuise cependant pas la conception de vie commune. Plusieurs saints, et non les moindres, par leurs enseignements et leur conduite, recommandent de ne pas « se singulariser » non seulement en allant contre la règle, mais même en allant *au delà* des obligations qu'elle impose à tous.

Il nous faut montrer comment ces deux façons de concevoir la vie commune conduisent authentiquement et sûrement à la perfection.

2. — LES POSSIBILITÉS DE PERFECTION QUE MÉNAGE LA VIE COMMUNE. — Autrement dit : comment « suivre la communauté, en gardant bien les Règles, est la droite voye pour arriver à Dieu ».

A) Sans rien faire *contre* la Règle.

a) La vie commune, en tant qu'elle coïncide avec l'observation des Règles, mérite les mêmes éloges et présente les mêmes avantages : c'est un moyen sûr et facile de *connaître la volonté de Dieu.*

« Vous estes bien heureuses, mes chères filles, au prix de nous autres dans le monde; lors que nous demandons le chemin, l'un dit : c'est à droite; l'autre : c'est à gauche, et en fin le plus souvent on nous trompe; mais vous autres, vous n'avez qu'à vous laisser porter. Vous ressemblez à ceux qui cheminent sur mer; la barque les porte, et ils demeurent là sans soin... » S. François de Sales, *l. c.*, p. 380.

b) De plus, pour exécuter cette sainte volonté, la vie commune nous met dans l'heureuse obligation *d'exercer les vertus solides :*

1. La mortification. — S'astreindre à la vie commune, c'est laisser de côté ses goûts, maîtriser les caprices de la nature, ignorer les exigences d'un corps habitué à se faire écouter. C'est la ruine de l'épikie, des prudentes interprétations et des permissions présumées sans raison suffisante. « Prenons notre ordre du jour : se lever au premier son de la cloche, se rendre au chœur, qu'on soit bien ou mal disposé..., accepter les mille détails de la règle tels qu'ils sont fixés, pour le travail, les repas, la récréation, le sommeil; s'y soumettre constamment, sans jamais murmurer, ni se singulariser, constitue une excellente pénitence qui rend l'âme infiniment agréable à Dieu et souverainement souple à l'action de l'Esprit ».

Qui doutera de la vérité de la conclusion de D. Marmion, reprenant le mot de Berchmans. « La vie commune, cette pénitence des pénitences » (*Le Christ idéal du moine*, Paris-Maredsous, 1922, p. 246).

2. L'humilité. — Vouloir rester dans le rang et écarter efficacement toute exception, que le souvenir des services rendus ou simplement notre qualité d'ancien suggère à notre amour propre ou à la charité de quelque bonne âme, ne va pas sans faire échec au vieil homme, et sans de nombreux profits pour notre âme et notre communauté. La question des prééminences, « pour peu qu'on s'y arrête ou qu'on en parle », n'est pas seulement « une peste et la source des plus grands maux »..., « un tel mal tue la perfection... Dieu nous préserve de voir des personnes animées du désir de le servir, se souvenir encore de leur honneur ». Sainte Thérèse, *Chemin de la Perfection*, ch. XII, 4 et 6.

3. La vie commune nous amène encore à pratiquer la charité, qui se nuance d'esprit filial envers l'Ordre qui nous a accueillis, nourris et qui mérite de nous les affectueux sentiments d'un Jean Berchmans notant dans sa retraite d'octobre 1620 : « Statui esse contentus... amantissimae matris meae in victu et potu ».

Quant à nos frères, ils seront incités à persévérer eux-mêmes dans les observances qu'ils voient courageusement embrassées autour d'eux, et trouveront plus facile, soumis qu'ils sont au même joug, le labeur du « terrible quotidien ».

« Amenez-moi un religieux de quelque ordre que vous voudrez, et qui ait bien gardé ses règles, je le canoniserai ». Ce mot de Clément VIII, que saint Vincent de Paul répète douze fois dans ses *Entretiens*, pourrait servir de conclusion : Qui embrasse exactement et sans reprise, en esprit d'obéissance et d'amour, les exigences de la vie commune, adopte, à n'en pas douter, une forme authentique et sûre de perfection, bref « la droite voye pour arriver à Dieu ».

Il n'est cependant pas de soi contraire à cette perfection de demander ou d'accepter des dispenses. Toutes les règles religieuses en prévoient en faveur des vieillards, des malades, de ceux qui ont de durs travaux physiques ou apostoliques à entreprendre, ou de graves épreuves morales à supporter.

Ces exceptions entrent dans le plan de la Providence et des Fondateurs qui ne décorent tout de même pas en vain leur œuvre du nom de « famille » religieuse.

Sans doute il y a bien dans cette possibilité d'exemption un danger qui n'échappe à personne. Ce n'est pas sans raison que les auteurs ascétiques distinguent : « Autre chose est d'agir avec obéissance, autre chose d'agir par obéissance » (Vble Jean de Jésus Marie, O. C. D., *Instruction des novices*, c. VI), et conseillent « de se recueillir pour prier avant de rien proposer..., et, la chose proposée, d'abandonner l'affaire au Supérieur..., regardant comme le mieux tout ce qu'il aura décidé... » (S. Ignace, *Sommaire des Constitutions*, 46). Mais de soi la dispense légitime n'entraîne aucune imperfection. Nous ajouterons même que, plus d'une fois, elle peut contribuer à sanctifier efficacement une âme. Ne faut-il pas à certains beaucoup d'humilité pour demander telle exception, et pour en « profiter » aux yeux d'une communauté? N'est-ce pas équivalemment solliciter et obtenir, avec l'exception pour l'ordre du jour..., un brevet d'incapacité, d'inutilité... dont les seuls bénéficiaires connaissent tout le prix?

B) Quelque parfaite que soit cette première interprétation de la vie commune, il nous faut en signaler une autre plus rigoureuse qui demande quelque explication.

Des saints ont évité la « singularité », quelle qu'elle fût. Ils se sont abstenus, non seulement d'aller *contre* les exigences de la règle, mais même de les *dépasser*. Saint François de Sales a exprimé sa pensée à ses filles de la Visitation, la veille de sa mort, en une formule reprise par saint Vincent de Paul et par maint autre : « Ce que je désire qui vous demeure le plus engravé dans l'esprit à fin de le mettre en pratique? Hél que vous diray-je, mes très chères filles, sinon ces deux chères paroles que je vous ay desjà tant recommandées : Ne désirez rien, ne refusez rien? En ces deux mots je dis tout, car ce document comprend la pratique de la parfaite indifférence... » (*l. c.*, p. 388-389).

Les raisons de ce Maître de la vie spirituelle sont bien fondées, encore que telle ou telle proposition étonne peut-être au premier abord :

« Si j'estois religieux... je ne demanderois point à communier plus souvent que la communauté le fait; je ne demanderois point à porter la haire, le cilice, la ceinture, à faire des jeusnes extraordinaires, ni disciplines, ni aucune autre chose, je me contenterois de suivre en tout et par tout la communauté. Si j'estois robuste je ne mangerois pas quatre fois le jour; mais si on me faisoit manger quatre fois, je le ferois et ne dirois rien... » (*l. c.*, p. 383) et encore : « S'il y avait une sœur qui fust si genereuse et courageuse que de vouloir parvenir à la perfection dans un quart d'heure, faisant plus que la Communauté, je luy conseillerois qu'elle s'humiliast et se soumist a ne vouloir être parfaite que dans trois jours, allant le train des autres... » (*l. c.*, p. 230) (voir encore pour la communion : *l. c.*, p. 234, 237 et 447 et S. Vincent de Paul, *Entretiens*, édit. Costes, Paris, 1923, X, p. 353).

Les raisons de cette directive ne manquent pas d'intérêt : « Je trouve que c'est un très-grand acte de perfection de se conformer en toutes choses à la Communauté et de ne s'en départir jamais par nostre propre choix; car outre que c'est un très-bon moyen pour nous unir avec le prochain, c'est encore cacher à nous-mesmes nostre propre perfection » (*l. c.*, p. 235).

1° Notre saint y voit donc d'abord une question d'entr'aide et de charité à pratiquer à l'égard des faibles : « Quand nous sommes à ramer, il le faut faire par mesure » (*l. c.*, p. 236). « Mais, me direz-vous, maintenant que c'est l'heure de la récréation, j'ay un très grand désir d'aller faire oraison... Ne puis-je pas bien penser que la loy qui ordonne de faire la récréation ne m'oblige pas, puisque j'ay l'esprit assez jovial de moy-mesme? O non..., si vous n'avez pas besoin de vous récréer, il faut néantmoins faire la récréation pour celles qui en ont besoin » (*l. c.*, p. 241).

Ne rejoint-il pas ce bon vieux moine du désert qui dit à Cassien : « C'est la sixième fois que je dresse la table pour différents frères qui m'ont visité; j'ai mangé avec tous, afin de les encourager » (*Instit.*, l. 5, ch. 25).

2° Dans la vie commune, saint François de Sales voit aussi une question de prudence personnelle contre la vanité.

« Il ne faut pas que nous tenions... pour inspiration, tant de petites volontés qui nous viennent, ores de demander à communier, tantost de faire oraison, tantost une autre chose; car nostre amour propre qui recherche toujours sa satisfaction, demeureroit entièrement content de tout cela, et principalement de ces petites inventions... Aujourd'huy que la Communauté communie, il vous suggerera qu'il faut que par humilité vous demandiez de vous abstenir » (*l. c.*, p. 234); et encore : « Il est beaucoup à craindre que le quart d'heure que vous y demeurerez davantage (au chœur) ne soit un petit morceau que vous donnerez à vostre amour propre » (*l. c.*, p. 237).

Depuis longtemps, les moines d'Égypte avaient été mis en garde, et non sans raison, contre performances et records ascétiques : « La plus ancienne tradition des Pères, dit l'auteur des *Institutions Cénobitiques*, stigmatise, comme entaché de vanité, de gloriole et d'ostentation, tout ce qui sort de l'ordinaire et du commun usage » (l. 5, ch. 22).

3° Et puis, n'y a-t-il pas, avec ce danger nullement chimérique de la vanité, celui d'oublier en quoi consiste la perfection?

« Accommodons-nous donc volontiers avec les infirmes... et je vous asseure que nous n'arriverons pas plus tard pour cela à la perfection; ains au contraire, ce sera cela mesme qui nous y conduira plus tost, par ce que n'ayant pas beaucoup à faire nous nous appliquerons à le faire avec la plus grande perfection qu'il nous sera possible. Et c'est en quoy nos œuvres sont plus agréables à Dieu, d'autant qu'il n'a pas esgard à la multiplicité des choses que nous faisons pour son amour..., ains seulement à la ferveur de la charité avec laquelle nous les faisons... » (*l. c.*, p. 232; cf. p. 236, 243. De même saint Vincent de Paul, t. X, p. 353; Rodriguez, P. 1, tr. 2).

La ligne de conduite ainsi tracée, objectera-t-on, s'adresse spécialement à une famille religieuse dont l'esprit est tellement esprit de douceur, « que quiconque y voudroit introduire plus d'austérité... destruiroit incontinent la Visitation » (S. François de Sales, VI, p. 229).

Mais faut-il couper les ailes aux âmes généreuses en les détournant de toute pratique surérogatoire?

Si saint François de Sales a exalté et défendu fortement cette conception de la vie commune pour sa Fondation, il n'ignore pas que l'Esprit pousse d'autres saints, anciens et modernes, à dépasser habituellement (car accidentellement lui-même le permet, cf. p. 230, 234...) en fait de pénitence ou de prière le train de la communauté. Leurs imitateurs sont donc eux aussi en pleine sécurité. Qu'ils tiennent compte seulement des sages conseils des auteurs : « si communia numquam deserant, si ea specialibus praeferant, si specialia de consilio praelati aut patris spiritualis assumant et si in illis humilitatis causa secretum quaerant, ne alios, quantum fieri possit, exercitationibus insuetis offendant » (Alvarez de Paz, *De perfectione vitae spiritualis*, l. V, P. III, c. 36).

Il reste cependant que cet esprit de douceur et de modération convient à d'autres qu'aux Filles de Sainte Marie : il suffirait, pour s'en convaincre, de lire les *Conférences* de Monsieur Vincent aux Filles de la Charité, ou mieux peut-être de montrer l'exemple de son contemporain saint Jean Berchmans, dont la courte existence ne compte d'extraordinaire, comme l'écrit un de ses biographes, que l'extraordinaire fidélité à observer ses Règles. Saint François de Sales aurait avec joie retrouvé sa propre pensée dans les notes spirituelles du jeune jésuite : « Proposui ne punctum recedere a communi modo vivendi Societatis..., numquam uti cibis peculiaribus..., gerere me ut mendicum et in omnibus sequi communitatem..., odisse dispensationem in regulis ».

Il aurait surtout applaudi à cette devise qui livre le secret de sa perfection : « communia non communiter. »

Cf. les auteurs au mot : Dispense, Exception, Singularité, Uniformité. — Alvarez de Paz, *De Perfectione Vitae Spiritualis*, l. V, p. 3, cap. 35 et 36. — S. François de Sales, *Entretiens*, édit. Annecy, t. VI, 13e Entretien, Des règles et de l'esprit de la Visitation; 21e Entretien, De ne rien demander. — S. Vincent de Paul, *Entretiens*, édit. Coste, t. X, p. 271 sur la pratique de ne rien demander et de ne rien refuser; t. XII, p. 244, sur l'uniformité. — H. Delehaye, *S. Jean Berchmans*, Paris, 1922. — Tony Séverin, *S. Jean Berchmans, ses écrits*, Louvain, Museum Lessianum, 1931. — J. C. Hedley, *Retraite*, trad. J. Bruneau, Paris, 1905, p. 255-258.

Marius Nepper.

COMMUNION EUCHARISTIQUE. — Nous bornant aux questions qui ont plus directement rapport à la spiritualité, nous traiterons successivement des EFFETS de la communion, de la PRATIQUE de la communion et de la communion FRÉQUENTE.

COMMUNION (EFFETS). — I. *Nature des effets de la communion.* — II. *Moment de leur production.* — III. *Mesure de leur production.*

On traitera dans cet article des effets du sacrement de l'Eucharistie, non dans la matière (transsubstantiation), mais dans le communiant, et on essaiera d'indiquer 1° quels sont ses effets, 2° à quel moment, et 3° dans quelle mesure ils sont produits.

I. — NATURE DES EFFETS DE LA COMMUNION

Le nom même de communion l'exprime : ce sont des effets d'union; ils tendent tous à nous unir au Christ, à nous incorporer à lui. C'est ce qu'enseigne

le Pape Eugène IV (1431-1447) dans le *Décret pour les Arméniens* (Bulle *Exultate Deo*, du 22 nov. 1439, Denz. 698) :

« L'effet de ce sacrement dans l'âme de celui qui le reçoit dignement est d'unir l'homme au Christ. Or c'est par la grâce que l'homme est incorporé au Christ et qu'il est uni à ses membres. Par conséquent ce sacrement augmente la grâce dans ceux qui le reçoivent dignement, et il produit pour la vie spirituelle tous les effets que la nourriture matérielle produit pour la vie corporelle : il la soutient, il l'augmente, il la répare, il la réjouit. Suivant la parole du pape Urbain IV, il entretient l'agréable souvenir de notre Sauveur, il nous détourne du mal, il nous fortifie dans le bien et nous fait croître en vertu et en grâce ».

Les effets de la communion concernent l'âme ou le corps. Les premiers sont directs ou indirects.

I. EFFETS SUR L'AME

A. Effets directs. — Ils sont aussi de deux espèces *a*) union sacramentelle au Christ; *b*) production de la grâce sanctifiante et de la grâce sacramentelle.

a) Union sacramentelle au Christ. — Le premier effet de la communion est de mettre en nous le corps du Christ et de réaliser entre lui et nous, une union pour ainsi dire physique, que nous appelons *union sacramentelle*. Cette union n'est pas un contact immédiat de notre chair avec la chair du Christ; elle ne se réalise que par l'intermédiaire des espèces ou accidents auquel le corps du Christ s'est étroitement uni par la transsubstantiation. Union médiate donc, mais qui ne laisse pas d'être très intime. Dans la manducation matérielle, la nourriture assimilée et portée dans le sang par l'organisme s'incorpore à celui qui la prend, elle entre dans son être et disparaît en lui pour s'identifier à lui. De même, lorsque nous mangeons la chair du Christ, nous nous unissons à lui de la façon la plus étroite, et il faut estimer d'un très grand prix cette présence réelle du Christ en nous, même abstraction faite des grâces dont cette présence doit être la source.

N'est-ce pas ce qu'enseigne clairement saint Paul quand il écrit aux Corinthiens : « La coupe de la bénédiction que nous bénissons [consacrons], n'est-elle pas une communion [une union très étroite] au sang du Christ? Et le pain que nous rompons [pour le manger] n'est-il pas une communion [une union très intime] au corps du Christ? » (1 *Cor.*, 10, 14-21). Aussi conclut-il : « Manger le pain ou boire le calice du Seigneur sans être digne, c'est se rendre coupable envers le corps et le sang du Seigneur..., c'est manger et boire sa propre condamnation » (1 *Cor.*, 11, 27-29). C'est parce que l'hostie sainte unit au Sauveur qu'il ne faut pas la recevoir avec une conscience souillée, sans s'être auparavant « éprouvé soi-même », et assuré qu'on possède les dispositions requises.

Mettre le corps du communiant en contact — indirect mais réel — avec le corps du Sauveur, l'unir de quelque façon au Christ, tel est, disons-nous, le premier résultat de la communion. Cet effet se produit donc par la simple application de ce qu'on appelle la matière prochaine (le corps du Christ présent sous les Saintes Espèces). Et cela même sans le consentement du sujet, ou contre sa volonté, à la différence des autres sacrements où l'application de la matière (infusion de l'eau, onction du Saint Chrême, imposition des mains) ne produit rien dans le sujet adulte et ne constitue pas un sacrement valide, si le sujet le refuse ou s'y oppose. La production de tout effet, même du premier effet, le caractère, suppose le consentement de celui à qui est appliqué le signe sacramentel. S'il en est autrement dans l'Eucharistie, c'est que la présence du Christ se trouve réalisée sous les Saintes Espèces et que par conséquent le sacrement existe avant son application au sujet, donc indépendamment de sa volonté.

Mais le consentement du sujet est nécessaire si l'on veut que le sacrement produise ses effets de grâce. Le communiant doit pour cela ratifier l'ébauche d'union opérée en lui avec le Christ par la réception des Saintes Espèces, et ajouter, à l'union sacramentelle de son corps avec le corps du Christ, l'adhésion de sa volonté. Il faut de plus, comme dans les sacrements à « caractère », pour qu'ils produisent la grâce, que l'Eucharistie trouve l'âme unie à Dieu par la grâce, et qu'il n'y ait pas d'opposition de la volonté à Dieu et au Christ par l'attachement au péché mortel. Demander, provoquer l'union sacramentelle en cet état d'opposition morale est une odieuse inconvenance, un sacrilège, mais qui n'empêche cependant pas que cette union se réalise. Celui qui reçoit le Christ indignement le reçoit pour sa condamnation, nous l'avons dit plus haut, mais il ne laisse pas de le recevoir. Il lui est réellement uni. Semblablement, l'irrévérence que l'on commettrait en se présentant à la confirmation, à l'ordre ou au mariage en état de péché mortel n'empêcherait pas la production de l'effet premier de ces sacrements : caractère ou lien conjugal.

Cette union sacramentelle, qui est fondamentale, ne doit donc pas rester isolée : elle appelle d'autres unions qu'elle signifie et annonce. D'une certaine manière, elle est *res et sacramentum*. *Res*, effet, chose produite, *sacramentum*, symbole des autres unions qu'elle doit produire. Elle annonce l'union par de nouveaux degrés de grâce sanctifiante et par la grâce sacramentelle : nous le dirons plus loin. Elle est de plus à l'origine d'une union, toute morale, celle-là, entre le communiant et le Christ. « Notre-Seigneur Jésus-Christ, dit Bossuet, ne s'unit jamais à nous par son corps que dans le dessein de s'unir plus étroitement en esprit » (1er sermon pour la fête de la Nativité de la Sainte Vierge, 2e partie). Celui qui s'unit corporellement au Christ doit normalement avoir la volonté de s'unir aussi à lui spirituellement, c'est-à-dire qu'en communiant, il s'engage au moins implicitement à réaliser avec le Christ une union plus intime de pensées, de volontés et d'affections, autrement dit à identifier plus parfaitement son intelligence, sa volonté, son cœur, à l'intelligence, à la volonté, au Cœur du Christ. Ce serait méconnaître totalement les intentions du Christ si l'on communiait à son corps sans communier en même temps à ses exemples, à ses vertus, à son esprit, à sa vie.

Et parmi les dispositions du Christ que le communiant doit travailler à reproduire en lui, il faut placer en première ligne la disposition de victime. Le Christ tel qu'il est sur l'autel par la consécration et tel qu'il vient en nous, c'est le Christ immolé, le Christ sacramentellement en état de mort. Chaque communion

est donc une invitation plus pressante à mourir avec le Christ, à devenir avec lui une seule et même victime. Notre Seigneur veut continuer en nous jusqu'à la fin des temps l'immolation qu'il a commencée sur le Calvaire, et, par nous, achever ce qui manque à sa Passion (*Col.*, 1, 24) ; or c'est par la communion, tout spécialement, qu'il prend en nous « l'esprit et la disposition d'hostie » (M. Olier, *Cérémonies de la grand'messe*, p. 432).

Au geste extérieur de recevoir le corps du Christ doivent donc correspondre des dispositions d'âme, faute desquelles l'union sacramentelle ne réaliserait pas toute sa signification. Communier, normalement, est une démarche qui suppose et manifeste l'amour (on ne s'unit que si l'on aime, et à ceux qu'on aime, et pour mieux aimer). Si donc le geste de prendre en soi le corps sacré est le signe d'un amour qui cherche l'union, on doit trouver dans l'âme du communiant les sentiments dont ce geste est la manifestation, à savoir l'adhésion de volonté et une intenton droite. L'attachement au péché véniel s'oppose, au moins partiellement, à ce que tous les effets de grâce soient produits. L'attachement au péché mortel s'y oppose formellement. Il est donc évident que l'union au Christ n'est complète et n'atteint son extension normale que dans les communiants bien disposés.

En même temps, et par le fait qu'elle nous unit au Christ, la communion nous unit à tout ce qui lui est uni.

Et d'abord, à la Très Sainte Trinité. Le corps et le sang du Christ étant hypostatiquement unis à la Personne du Verbe, et celle-ci étant unie aux deux autres, — celle du Père et celle du Saint-Esprit, — et toutes trois à la Nature divine qu'elles possèdent en commun, la communion, en nous unissant au corps du Christ nous unit à la Trinité. En communiant au Christ, on communie à Dieu.

On peut donc dire qu'en nous unissant à la divinité par le moyen du corps du Sauveur, la communion reproduit en nous, de quelque manière (imparfaite sans doute), l'union qu'a réalisée l'Incarnation entre sa divinité et son humanité. Elle la prolonge jusqu'à nous et nous y fait participer. « La sainte Eucharistie, dit Bérulle, est semblablement comme une imitation du mystère de l'Incarnation et une application et extension d'icelui à chacun des chrétiens et fidèles, tout ainsi que le mystère précédent de l'Incarnation est une imitation et extension de la communication suprême qui est dans la Sainte Trinité par la communication du Verbe éternel en notre humanité » *(Discours de l'Etat et des Grandeurs de Jésus)*.

« Oui, enseigne Bossuet, Jésus prend la chair de chacun de nous lorsque chacun de nous reçoit la sienne. Alors il se fait homme pour nous [et en nous pourrait-on dire], il nous applique son Incarnation » *(Méditations sur l'Evangile, 32e jour)*.

Enfin, puisque la communion unit au Christ, elle unit aussi et du même coup aux membres du Christ, les chrétiens. L'Eucharistie est par excellence le sacrement du Corps mystique. « Nous ne formons qu'un seul corps, affirme saint Paul, nous tous qui participons au même pain » (1 *Cor.*, 10, 17). On l'a fait remarquer bien souvent, la table symbolise et crée l'union; le fait de manger les mêmes aliments établit entre les commensaux des liens nouveaux et très étroits. Or ici on s'assied à la même table pour y manger tous la même chair du Christ et y boire tous son même sang, non pas une portion seulement, mais le corps et le sang tout entiers, car ils sont indivisibles. C'est à la lettre et rigoureusement « le même pain et le même vin ». L'union qu'opère la communion s'étend ainsi à tous les hommes qui sont unis au Christ, ou, si l'on veut, elle se fait avec le Christ total.

Et puisque la Vierge Marie occupe, dans le Corps Mystique, une place de choix, et qu'elle se trouve unie à son divin Fils plus que toute autre, l'Eucharistie, qui nous unit au Christ, nous rapproche aussi, par lui, de sa Mère.

Mais, la chose est évidente, tous ces liens n'atteignent leur perfection que si le sacrement, trouvant l'âme bien disposée, produit ses effets de grâce et n'en reste pas à cette amorce d'union qu'est la simple manducation des Saintes Espèces.

b) Augmentation de la grâce sanctifiante. — 1) En celui qui la reçoit avec les dispositions requises, la communion produit une abondante infusion de grâce sanctifiante. C'est de foi : le Concile de Trente ayant défini que « tous les sacrements de la Nouvelle Loi produisent la grâce qu'ils symbolisent » (Sess. 7, can. 4, Denz. 847), et que l'Eucharistie est un de ces sacrements (Denz. 844). Le décret aux Arméniens l'avait déjà affirmé.

L'enseignement de Notre-Seigneur sur ce point est formel : « Je suis le pain vivant descendu du ciel. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement; et le pain que je donnerai, c'est ma chair pour le salut du monde... Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle. Comme je vis par mon Père, celui qui me mange vivra aussi par moi. Celui qui mange de ce pain vivra éternellement » (*Jo.*, 6, 50-58). Remarquons que ce texte de saint Jean porte : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang *a* la vie éternelle ». Le verbe *avoir* est au présent comme le verbe manger : celui qui mange reçoit la vie éternelle; il reçoit parce qu'il mange; la vie reçue est produite non pas seulement après la mort, mais dans le présent, dans le même temps que la manducation.

Les raisons pour lesquelles ce sacrement produit la grâce sont évidentes. Si le pain matériel, tout inerte qu'il est, produit dans le corps des effets de vie, quoi d'étonnant que ce pain vivant descendu du ciel, « panis vivus et vitalis », puisse être pour l'âme principe de vie surnaturelle? Manger ce pain, c'est se mettre en contact plus étroit avec Celui qui est « la vie » (Jo., 14, 6), dès lors, n'est-il pas normal que le communiant reçoive, de cette vie, de nouveaux degrés, comme il est normal qu'en s'approchant d'un foyer, on recueille plus de lumière et plus de chaleur? Celui qui a dit « Je suis venu pour qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient avec plus d'abondance » (*Jo.*, 10, 10), peut-il pénétrer dans une âme sans y réaliser le but de sa venue? Les sarments peuvent-ils s'insérer plus profondément dans le cep sans en recevoir un nouvel afflux de sève divine? Disons de plus avec saint Thomas que l'Eucharistie est le sacrement de la Passion du Christ, et que, par conséquent, les effets que la Passion a produits dans le monde entier — en général, — elle les produit — en particulier — en chacun de ceux qui la reçoivent : elle est le canal par où arrive à chacun la grâce méritée pour tous sur la Croix.

Enfin, nous l'avons dit, la communion nous incorpore au Christ, le Fils Bien-Aimé, elle nous identifie de quelque façon à lui, et nous rend, en lui, fils de Dieu, filii in Filio (cf. E. Mersch, *La Théologie du Corps Mystique*, Paris, 1944, t. 2, p. 26-29). Le Père, nous voyant ainsi revêtus de son Fils, étend sur nous la tendresse qu'il lui porte, il nous confond en quelque sorte dans un même amour : ut dilectio qua dilexisti me, in ipsis sit (*Jo.*, 17, 26). Mais nous ne pouvons pas devenir davantage fils de Dieu sans que soit renforcé en nous le principe de notre adoption, à savoir la grâce sanctifiante, qui est une participation à la vie divine. De la part du Père, tout nouveau degré d'amour se traduit donc par de nouveaux degrés de grâce. Saint Thomas, dans le Lauda Sion, appelle l'hostie consacrée le vrai pain des fils : vere panis filiorum. Elle est bien en effet le vrai pain des enfants de Dieu, d'abord parce qu'elle est réservée aux enfants (aux baptisés en état de grâce), ensuite parce qu'elle est donnée pour intensifier la filiation en faisant croître la grâce, et enfin parce qu'elle aide, par la grâce sacramentelle, à vivre d'une vie filiale envers Dieu et fraternelle envers le prochain.

2. — La communion est donc source de vie surnaturelle pour celui qui la reçoit. Nous ajoutons : elle est, à égalité de dispositions, source plus abondante que les autres sacrements. La raison en est claire : l'Eucharistie a été instituée précisément dans le but d'augmenter la grâce dans les âmes, nul autre rite n'a pour principale raison de son institution d'être une nourriture de la vie surnaturelle, et d'autre part nul autre sacrement n'incorpore aussi parfaitement au Christ que l'Eucharistie puisqu'il contient réellement et actuellement le Christ lui-même, l'auteur de la grâce. C'est pourquoi l'Église chante avec raison : « O Sacrum convivium, in quo Christus sumitur... mens impletur gratia. Banquet sacré, dans lequel, recevant le Christ, l'âme s'emplit de grâce. »

3. — Normalement, l'Eucharistie est faite pour augmenter la grâce sanctifiante — ut gratia augeatur dit le Décret aux Arméniens — en ceux qui la possèdent, et non pour la donner à ceux qui ne l'ont pas; elle confère la grâce seconde, et non la grâce première. De même qu'il faut posséder la vie du corps pour pouvoir prendre la nourriture matérielle et en profiter; de même il faut avoir la vie surnaturelle pour profiter du pain eucharistique. Comme les autres sacrements, l'Eucharistie est un remède; « toutefois, enseigne saint Thomas, ce n'est pas un remède pour guérir la fièvre du péché mortel, comme le sont le baptême et la pénitence, mais pour fortifier celui qui, déjà guéri de la maladie, reste faible. A qui serait encore en fièvre, il serait nocif » (q. 80, a. 4, ad 2um). Le recevoir sans être en état de grâce, serait un sacrilège, plus grave que pour les autres sacrements des vivants où le Christ n'est pas personnellement présent. L'état de grâce, c'est la robe nuptiale dont doivent être revêtus ceux qui veulent être admis au festin de l'époux.

Pour mieux assurer cette disposition primordiale et absolument nécessaire, l'Église oblige (régulièrement, car elle prévoit des exceptions) à se purifier des fautes graves par la confession sacramentelle (et non pas seulement par un acte de contrition qui peut suffire pour les autres sacrements des vivants).

4. — Elle admet cependant que la communion puisse — exceptionnellement — justifier, c'est-à-dire produire directement — ex opere operato, comme l'absolution — la rémission des péchés mortels et l'infusion de la grâce, donc jouer le rôle de sacrement des morts. Mais cela à deux conditions : 1° que le communiant, par ignorance ou oubli de son péché, se croie de bonne foi en état de grâce; et 2° qu'il ait de sa faute une contrition suffisante (au moins imparfaite et implicite), sans laquelle nulle rémission n'est possible (à charge d'ailleurs de confesser sa faute, s'il vient à en prendre conscience). Le Concile de Trente en effet a défini que « les sacrements confèrent la grâce à ceux qui n'y opposent pas d'obstacle » (Denz. 849). Or n'est-ce pas le cas du communiant dont nous parlons? Il n'a pas l'attachement au péché qui constitue l'obstacle puisqu'il s'en repent. Tel est l'enseignement commun des théologiens : saint Thomas (q. 39, a. 3), saint Bellarmin (liv. 4, ch. 19), Suarez (Disp. 63, sect. 1, n° 10), saint Alphonse (liv. 6, n° 629); saint Bonaventure, Vasquez, Lugo sont cependant d'un avis contraire.

c) Grâce sacramentelle. — 1) Lorsqu'ils reçoivent l'Eucharistie, les fidèles, nous l'avons dit plus haut, s'engagent à faire passer en eux les dispositions profondes du Christ et à vivre d'une vie de charité pour les membres de son corps mystique. Mais il est bien évident que sans le secours de la grâce, ils sont bien incapables de réaliser ce programme d'assimilation au Christ et d'union aux autres chrétiens. Or c'est précisément là que réside la grâce sacramentelle de l'Eucharistie : les secours qu'elle nous fournit au fur et à mesure de nos besoins tendent à nous configurer moralement au Christ, à nous rendre semblables de pensée, de volonté et d'action à Celui qui est le Fils par nature, de telle façon que nous puissions nous appliquer en toute vérité la parole de l'Apôtre : « ce n'est plus moi qui vis, c'est Jésus-Christ qui vit en moi ». Ainsi, ce programme d'union et de charité que comporte toute communion bien faite et que le chrétien entend réaliser par ses efforts, le Christ vient en seconder, par sa grâce, l'exécution. Il y a là, entre le chrétien et le Christ comme un engagement mutuel, un contrat bilatéral d'amour et d'union.

2) Par ce sacrement, il se passe donc un phénomène inverse de celui qui suit la manducation corporelle : dans celle-ci, c'est la nourriture inerte qui est assimilée par l'organisme et qui devient la chair de celui qui la mange. Dans la communion, au contraire, c'est le Christ « pain vivant », qui s'assimile celui qui le reçoit. « Ce n'est pas vous qui me changerez en vous, lui fait dire saint Augustin dans ses *Confessions*, c'est moi qui vous changerai en moi » (*Conf.*, liv. 7, c. 10, P. L., 32, 743). Comme la consécration convertit la substance du pain et celle du vin en celle du corps et du sang de Notre-Seigneur, la communion tend à convertir moralement l'âme et la vie du sujet en l'âme et la vie du Christ, et cela, tout spécialement par la pratique de la charité.

3) Car c'est surtout cette vertu que, par ses grâces, l'Eucharistie vient stimuler et pousser aux actes. « C'est la charité, dit saint Thomas, qui est excitée par l'Eucharistie, non seulement comme *habitus* [c'est-à-dire comme vertu infuse, et dont les accroissements suivent ceux de la grâce sanctifiante] mais encore dans ses actes » (q. 79, a. 4); autrement dit,

le fruit spécial de ce sacrement est d'intensifier la ferveur de la charité et de la pousser à l'action.

Saint Bonaventure (Sent. 4, dist. 12, p. 2, art. 1, q. 3) appelle l'hostie un charbon enflammé : carbo ignitus. C'est bien une flamme, en effet, qu'elle allume au cœur de celui qui la reçoit, et c'est par elle surtout que le Sauveur répand de proche en proche ce feu qu'il est venu apporter et dont il désire que la terre soit embrasée (*Luc*, 12, 49).

Sacrement de la charité, foyer de l'amour filial envers Dieu et de l'amour fraternel envers les hommes, telle est l'Eucharistie. Elle confère ce que l'Église nous fait souvent demander, dans ses postcommunions par exemple, pour la charité envers le prochain. « L'esprit de votre charité, Seigneur, répandez-le en nous, et ceux que vous avez nourris de votre pain céleste, que votre bonté les établisse dans la concorde » (postcommunion du vendredi après les Cendres et de Pâques).

Mais si l'effet propre de la communion est d'activer la charité, comment expliquer les affirmations de l'Église sur la rémission et la préservation du péché par ce sacrement, par exemple dans le décret pour les Arméniens cité plus haut, ou dans les oraisons liturgiques, spécialement dans les postcommunions, où il est dit que la communion nous « refait » « ut quos tuis reficis sacramentis » (2e dim. de Carême), qu'elle nous « restaure » : « Tui nos... sacramenti libatio sancta restauret » (mercredi des cendres), qu'elle nous « rénove » (lundi après le 1er dim. de carême), qu'elle nous guérit de nos vices : « Et vitia nostra curentur » (samedi après le 2e dim. de Carême), et surtout qu'elle est un remède, un remède d'éternité, remedium sempiternum (Ordinaire de la messe, prière de la purification du calice) ?

C'est ce qui nous reste à examiner en étudiant les effets que nous appelons indirects parce qu'ils découlent de ceux que nous avons expliqués plus haut, sans préjuger de la question de savoir s'ils ne sont pas produits, eux aussi directement.

B. Effets indirects. — Quelle est l'efficacité de l'Eucharistie contre le péché et ses causes?

1. Les péchés commis. — Le rôle normal de l'Eucharistie n'est pas de remettre les péchés mortels quant à la coulpe. Le concile de Trente a déclaré hérétique de soutenir comme l'ont fait Luther et Calvin, que le fruit principal de l'Eucharistie est « la rémission des péchés et qu'elle n'a pas d'autres effets » (Denz. 887). Si elle efface les fautes mortelles, *per accidens*, dans les conditions particulières que nous avons dites, elle le fait directement comme l'absolution.

Mais sans aucun doute, elle efface les péchés véniels. L'enseignement de l'Eglise est formel sur ce point. La liturgie attribue à la communion la surnaturelle vertu de purifier et de fortifier « purget a crimine » (postc. de la 2emo férie après le 2emo dim. de Carême ; cf. postc. du samedi avant le dim. de la Passion). « La communion est l'antidote qui nous libère des fautes quotidiennes et nous préserve du péché mortel », dit le concile de Trente (Denz. 875), et le catéchisme du concile de Trente affirme : « Que l'Eucharistie remette et pardonne les péchés légers qu'on appelle communément véniels, on n'en saurait douter » (n° 53).

Mais les remet-elle d'une manière directe ou indirecte, par elle-même ou par les actes qu'elle excite? Le Concile ne le dit pas expressément, et ses affirmations, comme les paroles de la liturgie, peuvent s'entendre de l'une ou l'autre manière.

Qu'elle le fasse au moins indirectement (par les actes de charité qu'elle excite), nul n'en peut douter. L'acte de charité que ce sacrement excite remet les péchés véniels, car, dit saint Thomas, « bien que ceux-ci ne s'opposent pas à la vertu de charité (comme le péché mortel), ils sont cependant le contraire de son acte stimulé par ce sacrement » (q. 79, a. 4, ad 1um). « Parce que l'Eucharistie enflamme la charité, — reddit caritatem magis ignitam, — dit saint Bonaventure, elle l'aide à consumer la rouille du péché (4, disp. 12, part. 2, art. 1, q. 3) ; cf. Lugo (disp. 12, sect. 4, n° 82) ; telle est aussi l'opinion du P. Billot (scolion in art. 4, thèse 51).

Les partisans de la rémission directe, car elle en a quelques-uns, s'appuient sur le texte du Décret pour les Arméniens cité plus haut. L'effet direct des aliments étant de réparer les déperditions de forces et de guérir les indispositions, le pain céleste doit faire de même pour l'âme dont les indispositions ne sont autre chose que les fautes vénielles.

Le catéchisme du Concile de Trente (n° 53) dit aussi : « Tout ce que l'ardeur de la concupiscence fait perdre à l'âme par les fautes légères dans lesquelles elle entraîne, l'Eucharistie le rend en effaçant ces petites fautes elles-mêmes ». Mais les auteurs qui se bornent à la rémission indirecte font remarquer qu'elle suffit pour expliquer tous ces textes, et ceux des Pères ou de la liturgie qu'on pourrait apporter.

Cette opinion n'est pas sans conséquence pratique. Si la communion ne remet ces péchés que par les actes de charité que suscitent ses grâces, la production de cet effet suppose de la part du communiant qu'il correspond à celles-ci (il peut s'y refuser) : condition que ne requiert pas la rémission directe (pour laquelle cependant la contrition de ces fautes est nécessaire, comme pour leur pardon par l'absolution).

2. La peine temporelle. — La communion a-t-elle une efficacité satisfactoire, en d'autres termes remet-elle la peine temporelle due pour les péchés pardonnés? Directement, comme le fait l'absolution ou le sacrifice de la messe, non : ce n'est pas son but ; mais indirectement, par les actes de vertu que ses grâces font accomplir (si le communiant y correspond). « Ce sacrement, enseigne le docteur angélique (art. 5), n'est pas institué pour satisfaire, mais pour alimenter spirituellement en unissant au Christ et à ses membres, comme l'aliment est uni à celui qui l'absorbe. Mais, parce que l'union se fait par la charité, dont la ferveur produit la rémission, non seulement de la coulpe, mais encore de la peine, il s'en suit comme conséquence du principal effet, que le communiant obtient la rémission de sa peine, non pas nécessairement totale, mais en proportion de sa ferveur et de sa dévotion ».

Toute bonne action du juste a une valeur satisfactoire (en même temps qu'une valeur méritoire) d'autant plus grande que le niveau de grâce sanctifiante avec lequel on l'accomplit est plus élevé et qu'on y apporte plus d'amour. La communion augmente cette valeur de ces deux manières : en élevant le niveau de grâce sanctifiante et en excitant l'amour.

Non seulement la communion peut servir à délivrer, à purifier du péché, mais, surtout, elle en préserve; non seulement, elle peut aider à obtenir rémission des fautes commises, mais surtout elle aide à n'en pas commettre. « Elle éloigne du mal : « A malo retrahimur », dit le Décret aux Arméniens, de tout mal moral, de tout péché.

3. —Du péché mortel surtout. — Puisqu'elle tend, par les grâces qu'elle confère, à resserrer l'union avec le Christ, elle aide, par le fait, à écarter tout ce qui pourrait la rompre; puisqu'elle excite à l'amour, elle s'oppose à tout ce qui l'éteindrait, donc surtout au péché mortel, destructeur de l'amour et de l'union. « Celui qui mange ma chair, promet Notre-Seigneur, ne mourra point ». « Il est évident, commente saint Thomas (q. 79, art. 6), que cette parole doit s'entendre, non de la mort corporelle, mais de la mort spirituelle. C'est de cette mort spirituelle produite par le péché que ce sacrement préserve ». La communion est le remède qui préserve des péchés mortels; « quo a peccatis mortalibus praeservemur » enseigne le Concile de Trente (sess. 13, c. 2. Denz. 875). « Les saints mystères [il s'agit de la communion]. explique le Catéchisme Romain (54), ont la vertu de nous préserver des fautes graves, de nous sauvegarder contre l'impétuosité des tentations et d'être pour notre âme comme un céleste antitode qui l'empêche d'être facilement infectée et corrompue par le poison de quelque passion mortelle ». Ce que le prêtre, en distribuant la communion, demande à Dieu, elle travaille à le réaliser : « que le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ garde, préserve votre âme jusqu'à la vie éternelle », qu'il la garde en état de grâce et l'aide à s'y maintenir [donc à éviter le péché mortel] afin d'obtenir la vie éternelle. Et aussi ce qu'il sollicite dans la deuxième des oraisons qu'il récite avant de communier : « Seigneur Jésus, par votre corps sacré et par votre sang, faites que je m'attache toujours à vos commandements et ne permettez pas que je me sépare jamais de vous » par le péché. Pour ne pas se séparer de lui, pour demeurer en Lui, il faut manger sa chair; il l'a dit (Jean, 6. 57) : « qui mange ma chair... demeure en moi et moi en lui »; il possède les moyens de ne pas tomber dans le péché mortel.

4. — Contre le péché véniel. — Et aussi de rendre de plus en plus rare en sa vie le péché véniel. La grâce spéciale de la communion en effet a pour but de faire pratiquer l'amour et de réaliser une union plus étroite avec le Christ. Or, celui qui aime avec ardeur, se contente-t-il d'éviter les offenses graves qui le sépareraient brutalement de son ami?

Ne s'efforce-t-il pas au contraire d'éviter, le plus possible, tout ce qui serait de nature à le blesser, à le froisser, à lui déplaire : manques d'égards, indélicatesses, paroles ou procédés peu bienveillants et même ce qui n'en aurait que l'apparence, tout ce qui pourrait mettre du froid ou de la gêne dans leurs rapports, et acheminer peu à peu vers la grande rupture? « Ce sacrement, dit saint Thomas (q. 79, a. 6) préserve du péché parce qu'il unit au Christ et fortifie la vie spirituelle de l'homme, comme un aliment ou un médicament spirituel, selon ce passage du psaume 103 « Le pain fortifie le cœur de l'homme ».

La communion exerce-t-elle une action sur les causes du péché? Celles-ci peuvent être extérieures à nous, ou intérieures. Parmi les premières, il faut placer surtout le démon et, parmi les secondes, principalement la concupiscence.

5. — Contre le démon. — La communion exerce au moins une action indirecte. En excitant l'amour pour Dieu, elle excite la haine contre son ennemi; en renforçant l'union avec lui, elle renforce les énergies de l'âme contre tout ce qui essaie de l'en séparer. Ces liens qu'elle établit avec Lui rendent plus difficile l'action du tentateur (comme en augmentant les forces d'un combattant on diminue indirectement celles de son adversaire et ses chances de victoire).

Fait-elle plus? Agit-elle directement sur lui pour l'écarter du communiant et le mettre en fuite? Saint Jean Chrysostome et saint Thomas le pensent.

« Le sang divin éloigne les démons, dit le premier, dans sa 45e homélie au peuple d'Antioche, il attire les bons anges, car à la vue du sang du Seigneur en nous, les démons s'enfuient et les anges accourent. Quand nous revenons de la Table sainte, il sort de nous comme des flammes terribles qui mettent en fuite les démons » (cf. 5e leçon du 2e noct. du samedi dans l'octave du Saint-Sacrement).

Saint Thomas a donné cette raison (q. 79, art. 6) : « In quantum est signum passionis Christi, per quam victi sunt daemones, repellit omnem daemonum impugnationem : signe de la passion du Christ, qui a vaincu les démons, elle repousse toute attaque de leur part ».

6. — Contre la concupiscence. — En revanche, le saint Docteur n'admet qu'une efficacité indirecte contre cette autre source de tentations : la concupiscence (mauvaises inclinations qui nous viennent de notre tempérament, de notre hérédité ou des habitudes déposées en nous par nos péchés passés) et spécialement le penchant aux plaisirs de la chair? « Bien que ce sacrement, dit-il (q. 79, art. 6, ad 3um) ne soit pas directement ordonné à diminuer la concupiscence, il l'affaiblit cependant d'une façon indirecte : en augmentant la charité, car, explique saint Augustin, augmenter la charité, c'est diminuer la cupidité [au sens étymologique de ce mot]. Directement, elle fortifie le cœur de l'homme dans le bien, et, par le fait, le préserve aussi du mal ». Même doctrine dans le catéchisme du Concile de Trente (n° 54). « L'Eucharistie, affirme-t-il (reprenant le mot de saint Augustin), réprime ou modère aussi l'ardeur des désirs de la chair »; par cela même qu'elle embrase de plus en plus les cœurs du feu de la charité, elle éteint nécessairement celui de la concupiscence?

A cette efficacité indirecte — que tous doivent admettre — quelques auteurs en ajoutent une directe, qui consiste en des dispositions contraires au vice impur, produites dans l'organisme par le sacrement. « Les enseignements des Pères supposent une action directe et immédiate de l'Eucharistie sur le corps de celui qui communie dignement », dit Ghir, *L'Eucharistie*; cf. aussi : *Salmanticenses* Disp. 10, dub. 1, n° 15; Suarez Disp. 64, sect. 1; Hugon, 3e p., c. 5; n° 3; Pesch n° 798. L'Eucharistie n'est-elle pas « le vin qui fait germer les vierges », et de l'avis des directeurs d'âmes le grand remède contre l'impureté, le grand sédatif des passions? Certainement. Mais il suffit pour cela qu'elle fournisse à la volonté les secours surnaturels dont celle-ci a besoin pour réprimer les désirs de la chair, dominer les sens, faire du

corps un serviteur docile; il suffit, qu'en excitant l'amour de Dieu et du Christ, elle vienne augmenter et stimuler les forces morales pour le combat contre les ennemis du dehors — le démon — et du dedans — les passions, qu'elle vienne — pain divin — suralimenter l'organisme spirituel et le mettre ainsi en état de résister victorieusement à leurs attaques et d'échapper à la contagion. Seule paraît absolument certaine l'efficacité indirecte, déjà très appréciable.

7. — Nourriture de l'âme. — Comment la communion — selon les expressions du Décret pour les Arméniens — « nous retire du mal et nous fortifie dans le bien », comment elle produit pour la vie spirituelle des effets semblables à ceux de la nourriture matérielle pour la vie du corps, il est facile, après ce qui a été expliqué, de le comprendre. Elle le fait, en aidant, par les grâces qu'elle fournit, à mieux nous unir et nous identifier au Christ, à mieux reproduire ses exemples et pratiquer ses vertus, surtout à mieux aimer, comme il les a aimés, Dieu et les hommes. Si l'amour est le grand moteur de l'âme, le principal foyer de ses énergies, le plus puissant ressort de son activité, l'exciter n'est-ce pas du même coup, stimuler et renforcer ses forces spirituelles? N'est-ce pas la « sustenter » en la nourrissant, « réparer ses pertes et son usure quotidiennes », augmenter ses capacités d'action, lui « permettre de progresser dans la vertu et dans la grâce », la pousser à la dévotion, puisque celle-ci n'est que « la flamme de la charité »?

« La charité étant un feu spirituel, quand elle est fort enflammée elle s'appelle dévotion : si que la dévotion n'ajoute rien au feu de la charité, sinon la flamme qui rend la charité prompte, active et diligente, non seulement à l'observation des commandements de Dieu, mais à l'exercice des conseils et inspirations célestes ». (*Introduction à la vie dévote*, 1re p., c. 1).

8. — Principe de ferveur. — Si prendre son parti de ses nombreuses fautes légères et de ses imperfections, sans rien faire pour s'en corriger, si se laisser aller à la nonchalance, paresse et inaction de la charité, constitue la tiédeur, il est évident que la communion en est le remède spécifique, puisqu'elle a justement pour but l'effet contraire : l'activité de cette vertu et, par elle, de toutes les autres, la ferveur. Le grave et solennel avertissement du maître (*Jn.* 6, 53) « En vérité, en vérité, je vous le dis : si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme... vous n'aurez point la vie en vous » signifie d'abord : « Vous ne pourrez conserver en vous la vie surnaturelle, persévérer dans l'état de grâce, éviter longtemps le péché mortel »; mais il veut dire aussi : « vous ne pourrez (encore moins) acquérir une vie intense, parvenir à la ferveur, vous élever à la perfection ».

Pain des forts — qui rend fort, — merveilleux tonique des âmes, « pure fleur de froment divin » (cibavit eos ex adipe frumenti, chante l'Église à l'Introït de la messe du Saint-Sacrement), l'Eucharistie donne, à qui s'en nourrit souvent, un tempérament assez vigoureux pour résister à toutes les contagions du dehors et pour triompher de tous les germes morbides du dedans.

C'est pourquoi elle est moralement nécessaire au chrétien, toujours, mais particulièrement en périodes ou circonstances difficiles et dangereuses de la vie, en temps de persécution par exemple, ou lorsque les occasions de pécher deviennent plus fréquentes et plus attirantes, ou le devoir plus pénible, ou les passions, comme celles de la chair chez les jeunes, plus ardentes... Il faut alors un régime de suralimentation spirituelle, pour tenir. Combien plus encore le faut-il à qui a la noble ambition de s'élever par la pratique héroïque des vertus, vers la perfection et la sainteté.

9. — Douceur et joie. — Par tous ses effets que nous venons d'examiner, la communion doit régulièrement procurer à l'âme douceur et joie spirituelle. « Vous nous donnez un pain céleste, qui en soi contient toute suavité : Panem de cœlo praestitisti eis; omne delectamentum in se habentem », chante l'Église. « Comme les aliments naturels, enseigne le Catéchisme du Concile de Trente (n° 51), servent non seulement à conserver le corps, mais encore à le faire grandir et qu'ils sont pour le goût une source de nouveaux plaisirs et de nouvelles douceurs; ainsi la nourriture sacrée de l'Eucharistie ne se contente pas de soutenir l'âme, elle lui fait éprouver des jouissances de plus en plus grandes dans les choses de Dieu. C'est à bon droit qu'on la compare à la manne dans laquelle on trouvait les délices de toutes les saveurs ».

« Nourris de vos célestes délices », dit la Post. du 6e dim. après l'Épiphanie, « Cœlestibus pasti deliciis ». « Dedit et tristibus sanguinis poculum. Il nous a donné, pour nous consoler dans nos tristesses, son sang à boire », proclame l'hymne Sacris solemniis. Joie, conséquence normale des autres effets de l'Eucharistie.

Le plaisir vient de la possession de ce qu'on désire, de l'acquisition du bien ou de l'être convoité, de l'union à ce qu'on aime.

Or, par la communion, on s'unit au Christ aimé. C'est mieux qu'un rendez-vous, c'est une prise de possession, principe de joie et de jouissance spirituelle.

Joie et jouissance de penser qu'on est devenu, par ce geste d'union au Fils, plus cher au Père, objet d'une plus grande tendresse et de nouvelles largesses de sa part.

Joie et jouissance, non seulement au moment de la communion, mais encore après, au long de la journée et des journées qui suivent, à mesure que s'accomplissent les actes de vertus et que se multiplient les œuvres d'amour inspirées par la grâce surnaturelle. Normalement, il y a joie intense dans l'intense activité spirituelle — c'est-à-dire la ferveur — à laquelle pousse la communion.

Mais, cet effet subséquent suppose la ferveur, donc la correspondance aux grâces du sacrement.

De même, il n'y a jouissance dans la réception du Christ que s'il y a désir de le recevoir, appétit de ce pain divin (car il n'y a plaisir que s'il y a désir, comme il n'y a véritable jouissance à manger que si l'on a faim, et à boire que si l'on a soif), et s'il y a attention à cette possession de l'Hôte céleste qu'on reçoit et aux richesses incomparables qu'il apporte. Pour jouir d'un bien, il faut : 1° le désirer (donc l'estimer et l'aimer), 2° le posséder et 3° y penser. L'absence de l'une ou l'autre de ces conditions suffit à empêcher cet effet. Si donc la communion ne le produit pas, c'est donc qu'il a manqué, ou bien le désir du Christ, l'appétit pour ce « Pain vivant », ou bien l'attention à sa présence et la pensée des biens précieux qu'il apporte (car la présence, deuxième

condition de jouissance, est assurée) : tiédeur ou dissipation, indifférence du cœur ou distraction de l'esprit. « Hic effectus, enseignent les *Salmanticences*, (Disp. 10, dub. 1, n° 8) exigitali quam actualem dispositionem, utputa reverentem attentionem et ardens desiderium : unde qui non ita accedit, sed cum animi distractione, praedictum effectum non suscipit ».

Il est juste de reconnaître que de cette « distraction », on peut n'être pas responsable, car il arrive qu'elle provienne de causes involontaires : causes intérieures : fatigue corporelle, grande tristesse, douleurs, préoccupations, craintes, soucis, passions violentes, devoirs d'état absorbants...; causes extérieures : milieu défavorable, bruyant... (cf. Lugo, Disp. 12, sect. 4, n° 94).

L'absence de désir ou d'attention peut venir aussi d'un état de sécheresse spirituelle, dont Dieu parfois éprouve même les âmes ferventes, comme le fait remarquer l'auteur de l'*Imitation de Jésus-Christ*, qui indique très sagement la conduite à tenir sur ce point (Lib. 4, cp. 15) : « oportet te devotionis gratiam instanter quaerere, desideranter petere, patienter et fiducialiter expectare, gratenter recipere, humiliter conservare, studiose cum ea operari, ac Deo terminum et modum supernae visitationis, donec veniat, committere. Humiliare praecipue te debes, cum parum, aut nihil devotionis interius sentis, sed non nimium dejici, nec inordinate contristari. Dat saepe Deus in uno brevi momento quod longo negavit tempore. Dat quandoque in fine, quod in principio orationis distulit dare. Si semper cito gratia daretur, et pro voto adesset, non esset infirmo homini bene portabile. Propterea in bona spe, et humili patientia expectanda est devotionis gratia ».

10 — Puissance de la prière. — La communion confère-t-elle aux prières de celui qui la reçoit une efficacité spéciale (distincte de celle qui résulte de la messe?) Mes demandes, au moins tant que dure la présence du Christ, ont-elles plus de crédit sur son cœur et plus de chances d'être exaucées?

La chose paraît très probable. Car, dans le cœur à cœur de sa présence intime, le Sauveur est certainement mieux disposé à entendre et à recevoir nos requêtes, à agréer l'expression de nos désirs, à répondre à notre démarche de tendresse par de plus grandes largesses, à notre geste d'amour unitif par un geste d'amour productif, à mettre à notre service (pendant qu'il est en nous) sa toute-Puissance. C'est le Cœur plein d'amour et les bras chargés de présents qu'il vient en nous, heureux que nous lui fournissions, par nos demandes, l'occasion de nous faire du bien. Se donnant lui-même à nous, comment ne nous donnerait-il pas tout le reste, si nous l'en sollicitons? On peut appliquer ici — semble-t-il — la parole si réconfortante de saint Paul (*Rom.*, 8, 32) : « Comment [Dieu] qui a livré son Fils pour nous [qui nous le donne par la communion] ne nous donnera-t-il pas aussi toutes choses avec lui? » Unis plus étroitement à ce Fils bien-aimé, devenus de ce fait l'objet d'un plus grand amour de sa part, et plus intensément ses enfants par une augmentation de grâce sanctifiante, comment le Père ne serait-il pas plus enclin à nous concéder ce que nous lui demandons et à nous exaucer comme il exauce son Fils?

Communier est d'ailleurs une œuvre des plus agréables à Dieu et au Christ, des plus glorifiantes pour eux, des plus démonstratives d'amour, donc des plus méritoires. Jointe à la prière, elle en renforce singulièrement l'efficacité, (plus encore que l'aumône).

On peut en offrir à Dieu le mérite (de congruité) et la gloire qu'elle lui procure, en échange de la faveur qu'on sollicite.

Les instants qui suivent la communion, particulièrement favorables à la prière, sont donc précieux : raison de les bien employer et de faire une suffisante « action de grâces ».

A la question « peut-on aller communier ou offrir sa communion pour obtenir une grâce », ce qui vient d'être dit permet de répondre affirmativement et d'approuver la pratique qu'en font couramment les âmes pieuses.

S'unir au Christ présent dans l'Eucharistie, est un excellent moyen de renforcer la puissance de nos prières.

2. EFFETS SUR LE CORPS

Le principal bienfait de la communion est pour l'âme. Mais elle en a aussi pour le corps. Nous nous contenterons de les rappeler brièvement.

1° Par l'intermédiaire des saintes Espèces, elle le met en union intime avec le Corps du Christ, auquel, pendant sa présence, il sert de tabernacle, comme celui de la sainte Vierge, de l'annonciation à l'enfantement (avec cette différence qu'il n'y a pas contact immédiat).

2° Sa présence exerce sur les sens — au moins d'une façon indirecte — l'action apaisante dont il a été question plus haut.

3° Lui vaut-elle une protection spéciale dans l'ordre, non seulement moral, mais physique, qui écarterait de lui certains dangers, accidents ou maladies? L'Église la fait demander en maintes oraisons (ce qui est une manière d'indiquer les effets de ce sacrement). Par exemple : « que ce sacrement (dit le célébrant pour lui et pour nous, avant la Communion), me soit une sauvegarde pour l'âme, et pour le corps, « Ad tutamentum mentis et corporis » et, dans la Postcommunion de la fête de la Sainte Trinité, du 3e dimanche après la Pentecôte et du 3e dimanche de Carême : « puissent les sacrements que nous avons reçus... être une protection et un secours pour notre corps ». De même, après le Viatique : « Que le corps très saint de Jésus-Christ soit un remède tant pour le corps que pour l'âme de celui qui vient de le recevoir. » Il faut au moins admettre que nos demandes pour notre corps, si elles peuvent être exaucées parce qu'utiles au bien de l'âme, le sont plus sûrement par la communion.

4° Ce qui est absolument certain, parce qu'expressément affirmé par Notre-Seigneur lui-même, c'est que la communion confère un titre particulier à la glorieuse résurrection (*Jo.*, 6, 55). « Qui mange ma chair aura la vie éternelle, et je le ressusciterai au dernier jour ». C'est le Christ lui-même : *Ego*, qui ressuscitera le corps du communiant, comme il a ressuscité le sien propre : il le ressuscitera avec les glorieuses qualités qui le feront participer à la félicité de l'âme. L'hostie sainte « dépose en notre chair un levain d'immortalité : semen inserit immortalitatis », affirme Léon XIII, Encycl. *Mirae caritatis*. « La fraction du pain, dit saint Ignace d'Antioche († 107) *Ep. ad Magnesos*, est un remède d'immortalité : *Pharmacum immortalitatis*, un antidote contre

la mort, antidotum ne moriamur, pour la vie éternelle, dans le Christ : sed vivamus semper in Jesu Christi ». De Journel, *Enchir.* 43, cf. aussi saint Irénée, *ibid.*, 234 et 249; saint Grégoire de Nysse, *ibid.*, 1035; saint Cyrille d'Alexandrie, *ibid.*, 2216. « Jésus [par la communion], dit le Cardinal de Bérulle *(Discours de l'état et des grandeurs de Jésus)* imprime à nos corps par son attachement divin et sacré, comme disent les Pères, une vertu dispositive à la résurrection glorieuse et à la vie céleste ». Chaque communion établit entre le Corps du Christ et le nôtre un lien nouveau et nous confère un droit de plus à ressusciter avec lui et comme lui.

En mangeant de ce Pain, nous mangeons de la Vie pour notre âme et pour notre corps.

II. — A QUEL MOMENT CES EFFETS SONT-ILS PRODUITS?

1° L'union surnaturelle au Christ par l'intermédiaire des espèces consacrées, et, normalement, l'augmentation de la grâce sanctifiante ainsi que la production de la grâce sacramentelle se réalisent dès qu'il y a communion.

Mais quand y a-t-il communion? Que comporte ce mot? Suffit-il de l'introduction et de la disparition des saintes espèces dans la bouche, sans même qu'il y ait pénétration dans l'estomac? Quelques auteurs l'ont pensé (cf. Génicot, t. 2, n° 204).

Mais le plus grand nombre soutient avec beaucoup plus de probabilité, semble-t-il, qu'il faut les avaler pour qu'il y ait vraiment communion. Telle est l'opinion de Soto (4, dist. 2, q. 2, art. 1), de Gonet (disp. 8, art. 2), des Salmanticenses (Disp. 10, dub. 2, n°s 23 à 25), de saint Alphonse (dub. 7 n° 226), cf. *Nouvelle Revue Théologique*, 1931, p. 116 et suiv.

De même, expliquent ces théologiens, que le Baptême par exemple ne produit ses effets qu'à l'achèvement de l'ablution et de la formule sacramentelle, de même l'Eucharistie ne confère les siens qu'à l'accomplissement de la manducation, qui suppose absorption et pénétration dans l'estomac.

Pour que le pain nourrisse, suffit-il de l'introduire dans la bouche? Peut-on dire qu'on a vraiment mangé ou bu du seul fait qu'on a absorbé un aliment ou une boisson, même si on ne l'avale pas? De cette opinion plus probable, il suit :

a) Que ce sacrement ne produit pas ses effets de grâce si le communiant laisse se corrompre les Saintes Espèces, ou les rejette, ou commet un péché mortel (qui en ce cas se double d'un sacrilège), ou vient à décéder, avant de les avoir avalées, et qu'il ne doit donc pas les garder trop longtemps dans la bouche (cf. saint Alphonse, 6.226^{a}).

b) Que s'il lui arrivait par contre des les vomir après leur arrivée dans l'estomac — même avant leur corruption, — il aurait réellement communié et reçu la grâce — positis ponendis — : communion et production des effets ne requièrent pas la digestion.

c) Que si, se sachant en état de péché mortel au moment de l'introduction des Saintes Espèces dans sa bouche, il se remettait en état de grâce, par un acte de contrition parfaite, avant leur pénétration dans l'estomac, sa communion serait fructueuse.

2° Normalement, les nouveaux degrés de grâce sanctifiante et la grâce sacramentelle sont produits dès qu'il y a communion.

Mais il pourrait arriver (comme certainement, pour les trois sacrements qui impriment un « caractère » et pour le mariage qui produit le lien conjugal, très probablement pour l'Extrême-Onction, et probablement pour la Pénitence), que la présence d'un obstacle, c'est-à-dire d'un péché mortel dans la conscience, empêche cette production. Selon une opinion très probable (pour l'Eucharistie), si cet obstacle est levé par une contrition suffisante ou par l'absolution tant que dure la présence du Corps du Christ, demeurée comme un titre à la grâce, celle-ci est conférée, comme dans les autres sacrements à la disparition de « l'obex ». C'est ce que les théologiens appellent « la reviviscence du sacrement »; elle est d'autant plus facile ici que le sacrement (les Saintes Espèces) existe encore de quelque manière, alors que, dans les autres, il a cessé.

Le délai de cette fécondité « subséquente » de la communion est évidemment très réduit puisque limitée à la durée de la présence corporelle de Notre-Seigneur dans le sujet : quinze, vingt, trente minutes, tandis que, pour les sacrements à « caractère », il dure toute la vie, pour le mariage tant qu'existe le lien conjugal, pour l'Extrême-Onction tant que persiste le même péril de mort...

Si donc le prêtre (ou le fidèle, car les fidèles le peuvent, des mains d'un ministre de rite oriental (C. J. C. c. 866) communiant sous les deux Espèces, après avoir reçu la première en état de péché mortel, rentrait dans l'état de grâce, par une contrition suffisante, avant de recevoir la deuxième, le sacrement serait fructueux.

De même, si le célébrant, ayant communié sous l'une et l'autre Espèce en état de péché, en sortait avant de consommer des parcelles d'hosties consacrées ou des gouttes du précieux sang (cf. saint Alphonse, 6, 227).

3° On peut se poser ici une question : si le communiant, qui, bien disposé, a reçu l'augmentation de la grâce, venait, tant que dure en lui la présence réelle, à améliorer encore ses dispositions, sa ferveur, lui serait-il conféré — *ex opere operato* — de nouveaux degrés de grâce et l'efficacité sacramentelle serait-elle ainsi renforcée? — La réponse est l'objet de controverse. Plusieurs théologiens qualifient l'affirmative de probable : « Nec improbabiliter diceres (enseigne le P. Billot) augeri posse sacramentalem gratiam habitualem toto tempore praesentiae Christi si ex parte communicantis major adveniat dispositio ». « Non est improbabile », dit saint Alphonse (6, 228); cf. aussi Suarez (Disp. 23, sect. 7).

D'autres, même parmi les thomistes, la combattent, les *Salmanticenses* par exemple (ils s'opposent même aux deux opinions précédentes). (Disp. 10, dub. 2, n° 27). « Juxta nostram assertionem longe veriorem censemus sententiam negativam quae docet Eucharistiam ad stomachum transmissam non causare continuo ex opere operato effectum gratiae, quantumvis adsit tunc nova et fervention dispositio; sed augmentum gratiae, si tunc contingat, fieri ex opere operantis, nempe juxta quantitatem actuum, quos homo eo tempore elicit ». Et voici a priori leur principal argument : « La grâce n'est produite que par la manducation de l'Eucharistie, c'est-à-dire, par l'application du sacrement au sujet. Or, après la communion, même durant la présence du Christ, il n'y a plus manducation, ni nouvelle application; ni donc, non plus, production de grâce. »

Mais cet argument, s'il vaut ici, vaut aussi contre la réviviscence des sacrements à « caractère » et du mariage — que tout le monde admet cependant —; s'il est vrai que la grâce n'est produite qu'au moment de l'application du sacrement, du signe sacramentel au sujet, aucune « réviviscence » n'est possible : ce que personne ne veut soutenir. Ainsi libellée cette affirmation ne semble donc pas exacte.

On pourrait peut-être l'énoncer de la manière suivante. « La production de la grâce est attachée à la manducation des Saintes Espèces et quand il n'y a moralement qu'une manducation, il n'y a aussi qu'une production de grâce. Ce qui arrive dans le cas supposé. » Ce raisonnement porte contre la deuxième assertion, qui affirme la production de nouveaux degrés de grâce pour de nouveaux degrés de ferveur durant la présence réelle; mais non contre celle de la « reviviscence ».

On pourrait ajouter : si, tant que dure la présence du Christ, titre à la collation de la grâce, celle-ci doit augmenter quand augmente la ferveur, pourquoi n'en serait-il pas de même tant que subsiste le « caractère » pour le Baptême, la Confirmation et l'Ordre, c'est-à-dire toute la vie — et le lien conjugal, pour le mariage? Si on ne l'admet pas pour ceux-ci et nul ne l'admet, on ne le peut non plus pour l'Eucharistie.

Nous tenons donc cette deuxième opinion comme peu probable; la première celle qui affirme la « reviviscence » de ce sacrement, pour moralement certaine.

Mais on ne veut pas nier qu'il soit très profitable et souhaitable que le communiant intensifie le plus possible sa ferveur tant qu'il possède le Christ : c'est chose plus facile à ce moment, et très précieuse parce qu'elle prédispose certainement le Sauveur — *ex opere operantis* — à multiplier ses largesses.

4° Pour *la grâce sacramentelle* il faut distinguer. Quelqu'opinion qu'on adopte sur sa nature (mode spécial de la grâce habituelle ou — ce qui parait plus probable — droit à recevoir des grâces actuelles pour remplir la fin particulière du sacrement, l'exercice de l'amour, et tenir les engagements qu'on a pris en le demandant), il semble incontestable :

1) Que cet effet suit les vicissitudes de la grâce sanctifiante comme pour tous les sacrements, qu'il est produit avec elle, cesse par le péché avec elle, et « revit » avec elle par la justification;

2) que ce droit ou ce mode, est produit en même temps que la grâce sanctifiante, mais...

3) que les secours surnaturels ne sont donnés qu'au long du jour et des jours suivants, au fur et à mesure des besoins du communiant et des occasions de réaliser le programme d'union et de charité qu'il a souscrit. Ainsi, l'efficacité de la communion ne se limite pas au seul instant de la manducation des Saintes Espèces; elle se prolonge et s'exerce au delà. La communion est chose passée; la présence elle-même du Sauveur a cessé : mais elle continue d'agir comme un principe de surnaturelle activité, « à retardement ».

Combien de temps dure cette efficacité sacramentelle? Pour les sacrements « à caractère » qu'on ne reçoit qu'une fois, elle dure toute la vie. Mais pour l'Eucharistie, la matière dont elle est constituée semble suggérer qu'elle est limitée en durée. De même, paraît nous dire Notre-Seigneur, que le pain est un aliment commun, dont on mange tous les jours pour nourrir son corps, de même vous devez manger souvent, tous les jours, de ce Pain Vivant pour nourrir votre âme. La communion annuelle imposée par l'Église n'est qu'un minimum insuffisant pour la plupart.

III. — MESURE DES EFFETS DE LA COMMUNION

Nous n'en dirons qu'un mot, en distinguant les effets.

1° Comme le « caractère » dans les trois sacrements qui le produisent et comme le lien conjugal dans le mariage, le premier effet de la communion — l'union sacramentelle — est invariable, le même pour tous les communiants. Il ne peut être question ici de plus ou de moins. Tout au plus, pourrait-on en parler pour la durée de la présence réelle, qui n'est pas nécessairement la même en tous les communiants, mais dépend de la puissance des agents chimiques qui, dans l'estomac, agissent sur les Saintes Espèces.

2° La mesure des autres effets directs — grâce sanctifiante et grâce sacramentelle — suit celle des dispositions du communiant au moment de leur production — principe qui s'applique aux effets de grâce de tous les sacrements. Ils sont d'autant plus abondants qu'elles sont plus ferventes. Doctrine que le Concile de Trente a condensée en ces termes (Sess. 6, c. 7; Denz. 799) : « Justitiam in nobis recipientes unusquisque suam secundum mensuram quam spiritus sanctus partitur singulis prout vult (1 *Cor.*, 12, 11) et secundum propriam cujusque dispositionem et cooperationem ».

L'efficacité de la communion se mesure surtout à l'appétit, à la faim, au désir actuel, qu'a le sujet de ce pain sacré et de ses effets et à sa volonté d'une plus grande charité pour le Christ et pour les chrétiens, comme la nourriture corporelle se digère et profite mieux quand on la mange avec appétit.

Désirer s'unir à Notre-Seigneur suppose une foi vive en sa présence et un ardent amour pour lui; désirer les effets du sacrement suppose qu'on y croit, qu'on les estime et qu'on y pense. Désir qui élargit en quelque sorte la capacité de l'âme à les recevoir et les attire en elle. On peut appliquer ici la parole du psaume (80) : « Dilata os tuum, et implebo illud ».

Quant à l'exercice — sous ses différentes formes — de l'amour envers le Père, le Christ et les chrétiens à la pratique de l'union avec eux, du dévouement pour eux, ils supposent, de la part du communiant, correspondance aux grâces du sacrement qui viennent l'y solliciter, l'y aider, l'y pousser. S'il résiste à celles-ci, il empêche leur pleine efficacité; si, faute d'attention ou de générosité, il n'en profite pas et refuse de les suivre, elles n'obtiennent pas leur tota rendement de fécondité : elles sont comme arrêtées en chemin, coupées en herbe.

Les effets indirects des actes de charité et de ferveur qu'elles auraient pu produire, ne sont pas produits : rémission des péchés véniels, de la peine temporelle, intensification de l'attachement au Christ, donc aussi de la haine du péché, renforcement des énergies spirituelles de l'âme.

Faute d'attention ou de désir, avons-nous dit, il n'y aurait pas jouissance de la présence du Christ : dulcedo spiritualis.

La plénitude de l'efficacité de ce sacrement — comme pour celle des autres, et plus encore — suppose des dispositions avant et après sa réception. Il faut s'y disposer avant, et s'y appliquer après.

« O salutaire Hostie, chante l'Église, qui nous ouvre la porte du ciel et nous fortifie contre les attaques du démon : O salutaris Hostia... ». Remède spécifique de la faiblesse humaine; levain miraculeux qui doit soulever, échauffer, vivifier, diviniser la pâte inerte de notre nature; pain céleste figuré par celui que l'ange apporta au prophète Elie, tombé d'épuisement dans le désert, pour le revigorer et lui permettre de marcher, encore quarante jours, jusqu'à la montagne du rendez-vous divin; viatique puissant qui vient nous infuser la force de poursuivre sans défaillance, à travers le rude désert de ce monde, la difficile ascension du ciel : « Cujus vigore confortati, ex hujus miserae peregrinationis itinere ad cœlestem patriam pervenire valeant » proclame le Concile de Trente (Sess. 13, c. 8; Denz. 882). Comme l'ange au prophète endormi, l'Église nous dit : « Lève-toi et mange, car le chemin est encore long pour toi » (1 *Reg*, 19, 7).

Aux ouvrages cités plus haut, on peut ajouter les suivants : J. Anger, *L'Esprit eucharistique*, Toulouse, 1925. — B. Arato, *La Sainte Communion*, Marseille, 1895. — M.-V. Bernadot, *De l'Eucharistie à la Trinité*, 2e éd., Juvisy, 1919. — J.-B. Bossuet, *Méditations sur l'Evangile*. — Sainte Catherine de Sienne, *Dialogue*, 112, éd. Hartaud, Paris, 1913, t. 2, p. 13-14. — F. Cuttaz, *Pain Vivant*, Paris, 1938. — B. Dalgairns, *La Sainte Communion*, 2e éd., Paris, 1868. — R. Dubosq, *Les Etapes de la vie chrétienne*, 2e vol., *La Confirmation et la communion*, Paris, 1934. — P. Dudon, *Pour la communion fréquente*, Paris, 1921. — Bx. J. Eymard, *La divine Eucharistie*, Librairie Saint Paul, Bar-le-Duc. — G. Gasque, *L'Eucharistie et le Corps mystique*, Paris, 1925. — Ph. Gerbet, *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique*, Paris, 1829. — N. Gihr, *Les Sacrements de l'Eglise catholique*, Paris, 1900. — E. Hugon, *La Sainte Eucharistie*, Paris, 1917. — F.-D. Joret, *Les fruits de la Sainte Eucharistie*, art. dans *la Vie Spirituelle* 1927, t. 15, p. 521-557. — A. Le Gaudier, *De la Sainte Communion*, ch. vi-x, trad. Bizeuil, t. 3, Bruxelles, 1909, p. 355-370. — M. de La Taille, *Esquisse du Mystère de la Foi*, Paris, 1924. — C. Marmion, *Le Christ Vie de l'âme*, p. 341-373. — J. Mahieu, Le *Pain de vie*, Bruges, 1911. — R. Plus, *L'Eucharistie*, Paris, 1933. — L. Rouzic, *La Sainte Communion*, Paris, 1910. — J.-B. Saint-Jure, *Connaissance et amour de N.-S. Jésus-Christ*, Liv. 3, ch. x. — C. Sauvé, *L'Eucharistie intime*, Paris, 1929. — Saint Vincent de Paul, *Conférences aux Filles de la Charité sur la Communion*, éd. Coste, t. 9, p. 330 et suiv. — A. Tanquerey, *Précis de théologie ascétique et mystique*, 8e éd., Paris, 1928, nº 277-282.

François Cuttaz.

COMMUNION (PRATIQUE DE LA). — I. *Préparation.* — II. *La réception de la communion.* — III. *Action de grâces.*

I. — PRÉPARATION

Ce que nous entendons par la pratique de la communion c'est la façon même dont le communiant coopère à la grâce du sacrement, ses dispositions et ses actes. Tous les théologiens sont d'accord pour admettre que, si le sacrement agit *ex opere operato*, par lui-même, et produit une augmentation de grâce sanctifiante chez celui qui le reçoit avec les dispositions nécessaires, si faible que soit par ailleurs son activité spirituelle, plus cette activité sera intense et plus grandes seront ses dispositions, plus grande aussi sera l'augmentation de la grâce. Le décret de la Sacrée Congrégation du Concile l'affirme clairement : « Puisque les sacrements de la loi nouvelle, bien qu'ils produisent leur effet *ex opere operato*, produisent un effet d'autant plus considérable qu'on apporte à leur réception des dispositions plus parfaites, l'on doit donc s'efforcer de faire précéder la sainte communion d'une préparation soignée et la faire suivre d'une action de grâces convenable, suivant la capacité, la condition et les forces de chacun » (A. S. S., 1905-1906, p. 404, 4°).

Une comparaison toute simple peut expliquer cette doctrine. Dans une chambre dont les volets sont fermés hermétiquement, aucune lumière ne peut pénétrer. Entr'ouvrez les volets, la chambre s'éclairera un peu. Ouvrez-les davantage, la lumière entrera davantage. Si les volets sont grands ouverts, la lumière entrera à flots. Nos dispositions, à l'égard des effets de l'Eucharistie, sont comme l'ouverture des volets à l'égard de l'action de la lumière. De leur plus ou moins grande perfection dépend le plus ou moins grand résultat de nos communions.

La sainte communion est « l'acte le plus noble et le plus élevé que puisse produire une âme chrétienne » (J. P. Camus, *Acheminement à la dévotion civile*, Toulouse, 1624, l. 3, ch. 3. De la Sainte Communion, p. 371), « le plus grand moyen de profiter en la vie spirituelle » (S. François de Sales, *Traité de la communion*, pour Mme Rose Bourgeois, abbesse du Puits d'Orbe, probablement décembre 1604... dans *Œuvres complètes*, édit. d'Annecy, t. 26, p. 222), « la consommation de la vie spirituelle (*Summa Theol.*, 3a p., q. 73, a. 3). Saint Alphonse de Liguori, en se référant à saint Thomas, nous en donne la raison : « C'est que toute la perfection se trouve dans l'union avec Dieu et il n'y a pas de meilleur moyen de nous unir à Dieu que la sainte communion par laquelle on devient une seule chose avec Jésus-Christ » (*La vera sposa di Gesu Cristo*, cp. 18, § 3). Plus d'un saint l'a répété, après sainte Thérèse : une seule communion bien faite suffirait à nous sanctifier (cf. Sainte Thérèse, *Pensées sur le Cantique*, ch. 3). Mais si l'on n'est pas arrivé à la sainteté après une ou plusieurs communions bien faites, loin de se décourager, il faut continuer ses efforts pour apporter à la communion des dispositions meilleures encore, en se souvenant, suivant la juste remarque du P. Vaubert, « que, parlant régulièrement, ce sacrement ne nous élève que par degrés à la haute perfection » (*Traité de la communion*, 2e p., ch. 4, 8).

Que le but principal de la communion soit l'union au Christ, d'innombrables témoignages le montreraient sans peine. Communier, nous dit saint Hilaire de Poitiers († 357), c'est « faire que nous soyons dans le Christ et que le Christ soit en nous... Le Christ est en nous par sa chair, et nous sommes en lui, tandis que, avec lui, ce que nous sommes est en Dieu » (*De Trinitate*, lib. 8, cp. 14, PL., 10, 247). Saint Augustin († 430) dira de même, en mettant les paroles suivantes dans la bouche de Notre Seigneur : « Celui qui ne demeure pas en moi, et en qui je ne demeure pas, qu'il ne dise pas et qu'il ne pense pas manger mon corps et boire mon sang » (*De civitate Dei*, lib. 21, cp. 25, nº 4). Saint Cyrille d'Alexandrie déclare que le communiant s'unit au Christ comme une cire à une autre cire (*In Joann. Evang.*, lib. 10, cp. 2, PG., 74, 242)

Saint Isidore de Péluse identifie communion et union avec Dieu (lib. 1, epist. 228). Un évêque grec du XIIe siècle, Nicolas de Méthone, se demandant quelle était la fin de l'Eucharistie répondait : « Participer au Christ, avoir la vie éternelle que possèdent ceux qui participent au Christ »; et résumant d'un mot son développement, il concluait que la communion devait avoir pour résultat « la divinisation du chrétien » (*Du corps et du Sang du Christ*, PG., 135, 510-511). A la même époque, en Occident, Pierre de Celles († 1153), donnait exactement la même réponse (*Serm.* 39, *in Caenam Domini*, PL., 202,766) : « Si nous communions, c'est pour avoir la vie, et pour l'avoir en abondance, pour avoir le Seigneur avec nous, afin qu'il soit en nous pour la justification présente et pour la glorification future ». Sans doute, on peut communier pour obtenir une grâce spéciale, et Pierre de Celles le marquait très nettement quand il disait : « Quand faut-il communier? Dans la tribulation pour l'atténuer; dans la nécessité, pour la faire disparaître; dans l'infirmité, pour la soutenir; dans la santé, pour la conserver; dans la prospérité, pour la modérer; dans l'adversité, pour la fortifier; au moment de la mort, pour diriger l'âme vers Dieu; le matin, pour que Dieu soit en toi tout le jour, et qu'il travaille avec toi... » (*ibid.*, col. 763). Enfin saint François de Sales terminait le petit *Traité sur la communion* par ces mots : « Ayez soin que nulle ne la fasse par manière d'acquit ou de coutume, mais toujours pour glorifier Dieu en icelle et s'unir à lui et prendre force à le servir et supporter toutes afflictions et tentations » (*ibid.*, p. 222-223).

1. — Nécessité de la préparation. — Le rôle de la préparation est clairement indiqué par ce but principal de la communion. La préparation devra nous mettre dans les dispositions les plus favorables à l'union, écarter de notre âme tous les obstacles à l'union, et, comme dit saint François de Sales dans une de ses lettres : « Oter du cœur tout ce qui déplaît à celui que nous y voulons loger ».

Personne ne songe à mettre en doute la nécessité de cette préparation. Depuis que saint Paul recommandait aux chrétiens de Corinthe « de s'éprouver avant de manger ce pain » (1 *Cor.*, 11, 29), c'est perpétuellement que la nécessité de cette préparation a été rappelée à tous. Que de fois saint Jean Chrysostome a protesté contre ceux qui s'approchent de l'Eucharistie sans préparation (par exemple *Hom.* 3 *in Epist. ad Ephesios*, PG., 62, 28-29; *Hom.* 28 *in* 1^am^ *Epist. ad Cor.*, PG. 61, 333). Il demande aux fidèles de « préparer leur esprit à la réception des saints mystères » (*Hom.* 24 *in* 1^am^ *Epist. ad Cor.*, PG., 61, 263). Saint Augustin disait à ses chrétiens : « Noli parare fauces, sed cor » (*Serm.* 112, n° 5, PL., 38, 645). « Ne préparez pas votre bouche, mais préparez votre cœur ».

Je le sais : le P. Browe remarque très justement que « à part les exigences morales » (ce qui veut dire sans doute l'exemption des fautes graves), « on ne trouve à peu près rien sur la préparation à la communion dans le haut moyen âge et dans l'antiquité » (*Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter*, dans *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1932, p. 408). Si nous ignorons les détails de cette préparation, si l'antiquité et le haut moyen âge ne nous ont pas livré de façon très circonstanciée les dispositions utiles à la communion, si on ne trouve guère avant le XIIIe siècle d'exercices préparatoires à la communion, nous savons du moins qu'une préparation était exigée.

Quelques textes d'ailleurs sont plus explicites. Une règle de saint Basile (*Reg. brev. tract.*, 172) nous énumère quelques-unes des dispositions que le saint requérait de ses moines : crainte, foi, amour de Dieu. Il suffit aussi de parcourir l'œuvre de saint Jean Chrysostome pour y glaner de très suggestifs passages. Il nous dit par exemple qu'il faut venir au Christ comme les mages, en apportant des présents, « mais des présents plus religieux. Ils ont offert de l'or, offre, toi, la tempérance et la vertu; ils lui ont offert de l'encens, offre, toi, des prières pures qui sont des parfums spirituels; ils lui ont offert de la myrrhe, offre, toi, ton humilité, et un cœur soumis, avec des aumônes; que si tu t'approches avec ces présents, tu participeras à cette sainte table avec une grande confiance » (*Hom. de beato Philogonio*, PG., 48, 753). Ailleurs (*Hom.* 24 *in* 1^am^ *Epist. ad Cor.*, n° 5), de la grandeur du corps du Christ et de sa souveraine dignité, il tire les dispositions qu'il veut produire dans l'âme de ses auditeurs, l'adoration, le respect, la pureté, la confiance, l'amour. Il lui suffit d'évoquer rapidement le sacrifice de la Croix, la guérison de la femme atteinte d'un flux de sang par le simple attouchement des vêtements de Notre-Seigneur, pour provoquer la foi et le désir.

Plus souvent il insiste sur la crainte. Ainsi dans son *Homélie de Noël* (386) : « Lorsque vous approchez de cette table redoutable et divine, et de ces mystères sacrés, faites-le avec crainte et tremblement, avec une conscience pure, après avoir jeûné et prié... Pense en toi-même, ô homme, quelle victime tu vas toucher, de quelle table tu t'approches; songe que, étant cendre et poussière, tu reçois le corps et le sang du Christ. Lorsque l'empereur vous invite à un banquet, vous vous asseyez avec crainte, vous prenez des mets qui sont servis avec respect et en silence. Si Dieu vous appelle à sa table et vous fait servir le corps de son Fils, devant lequel les puissances angéliques se tiennent avec crainte et tremblement, les Chérubins se voilent la face, les Séraphins chantent en tremblant : « Saint, Saint, Saint est le Seigneur », oseriez-vous approcher de cette table spirituelle en poussant des cris et en faisant du bruit? Oubliez-vous qu'alors vous devez avoir l'esprit rempli d'une grande paix?... Approchez-vous donc avec une grande crainte; rendons grâces, prosternons-nous en confessant nos péchés, versons des larmes et pleurons notre misère, répandons devant Dieu des prières attentives et profondes. Et ainsi nous purifiant nous-mêmes, et avec la modestie convenable, approchons-nous du roi des Cieux » (n° 7, PG., 49, 360-361).

On peut croire que l'insistance sur le respect et la crainte est due au fait que les auditeurs de saint Jean Chrysostome étaient particulièrement bruyants et agités, et qu'il fallait sans cesse les rappeler au calme et au silence. Le saint y revient plusieurs fois : « Je vous l'ai déjà dit souvent, et

je ne cesserai pas de vous y exhorter. Ne voyez-vous pas l'ordre qui règne dans les jeux olympiques, lorsque le juge du combat, la couronne sur la tête et le bâton à la main, s'avance à travers le forum, quelle tranquillité et quel calme lorsque le héraut proclame que tous fassent silence et se tiennent décemment en repos? A qui donc ne semblerait-il pas étrange que là où triomphe le diable domine un tel silence, et que là où le Christ vous invite à venir à lui, s'entende semblable tumulte? qu'on fasse silence sur le forum et qu'on crie dans l'Eglise? » (*Hom. de baptismo Christi*, PG., 49, 370).

Saint Anastase le Sinaïte, († 700), citant quelques-uns de ces textes de saint Jean Chrysostome, réclame une préparation, une purification de l'âme avant la communion (*Quaestio* 7, PG., 89, 385-389).

En Occident, saint Isidore de Séville († 636), approuve la communion quotidienne si « on la reçoit avec respect, avec dévotion, avec humilité » (*De eccl. off.*, lib. 2, cp. 18, n° 7, PL.. 83, 756). Théodulphe d'Orléans († 821) veut que les fidèles avant de s'approcher du sacrement du corps et du sang du Christ « se purifient de leurs vices, s'ornent de vertus, insistent sur la prière et l'amour » (*Capitula* 44, PL., 105, 1205). Durand de Troarn († 1088) offre déjà les éléments d'une préparation (*Liber de corpore et sanguine Christi*, pars 5ª, n° 15, PL., 149, 1399).

On rencontre de même dans le haut moyen âge, sous forme de prière, l'esquisse d'un exercice préparatoire à la communion. Paschase Radbert a dans son *De Corpore et Sanguine Christi*, écrit entre 821 et 823, une longue prière de préparation à la communion (cp. 32, PL. 120, 1347 B-1350). C'est à Jean de Fécamp († 1076) qu'il faut attribuer la belle prière qui dans nos missels actuels est intitulée *Oratio Sancti Ambrosii* et qui a pour incipit : « Summe Sacerdos... » (A. Wilmart, *Auteurs spirituels et textes dévôts du Moyen Age*, Paris, 1933, p. 101-125). Il se trouve aussi une fort belle pièce de saint Anselme († 1109) pour la préparation à la communion (*Oratio* 34, PL., 158, 227; *Méditations et prières de Saint Anselme*, trad. par D. A. Castel, Maredsous, 1923, p. 146-147).

A partir du moyen âge, l'horizon s'éclaire et les détails deviennent plus abondants. Nous savons par le *Tractatus de institutione novitiorum* du Bx. Humbert de Romans (ch. 11), qu'une préparation de règle à la communion est en usage dans l'ordre dominicain. Saint Bonaventure nous en dit autant pour l'ordre franciscain (*Regula novitiorum*, ch. 4) et il écrit un *De praeparatione ad Missam* qui peut servir aussi bien au fidèle qui communie qu'au prêtre qui officie.

Depuis la fin du XVe siècle les documents sont innombrables, les livres de piété se multiplient et tous renferment des méthodes pour se préparer à la communion. La préparation à la communion devient un chapitre de la spiritualité. Et c'est presque au hasard qu'on peut choisir les témoignages sur la nécessité de la préparation à la communion. *L'Imitation de Jésus-Christ* déjà a tout un chapitre sur ce sujet (liv. 4, ch. 12). Inutile d'insister. Contentons-nous de nous référer à saint François de Sales (*Entretien* 18e, Des Sacrements) nous déclarant que si nous ne recevons pas les grâces que la Pénitence et l'Eucharistie « ont accoutumé d'apporter aux âmes qui sont bien préparées... c'est faute de due préparation ». (Témoignage de même sens dans N. Lancicius, *De indiciis profectus spiritualis*, cp. 19, dans *Opera*, Anvers, 1650, t. 1, p. 824; et J. Bona, *De sacrificio missae*, Introductio, p. 2, cp. 21).

2. — Dispositions. — Le décret de 1905 a mis fin à la longue discussion sur les dispositions requises pour la sainte communion, en distinguant nettement entre dispositions nécessaires pour qu'une communion soit bonne et dispositions souhaitables pour que ses fruits soient de plus en plus abondants.

A. Dispositions nécessaires. — Bornons-nous, sur ce point que traitent les théologiens et les canonistes à un rappel très bref. *a*) Les unes regardent l'âme. L'Eucharistie est un sacrement des vivants. Instituée pour entretenir la vie de la grâce, elle suppose l'existence de celle-ci. Ne peuvent donc recevoir la communion que les baptisés, exempts de certaines censures (excommunication ou interdit personnel, cn. 2260, § 1, et cn. 2275, 2°), *n'ayant aucun péché mortel sur la conscience*. C'est en ce sens qu'il faut entendre, avec la tradition unanime de l'Eglise le « Probet autem seipsum homo » de saint Paul (1 *Cor.*, 11, 28). Le Concile de Trente a déclaré que « celui qui est conscient d'un péché mortel, si contrit qu'il paraisse, ne doit, sans avoir fait d'abord une confession sacramentelle, s'approcher de la sainte Eucharistie (sess. 13, ch. 18). L'obligation de se confesser avant de communier est donc, pour un homme en état de péché mortel, une obligation grave. L'acte de contrition parfaite ne saurait suppléer à la confession. Il y aurait lieu cependant de recourir à un acte de contrition parfaite si l'on est déjà à la table de communion et que l'on se rappelle une faute grave. Car il n'est pas possible de se retirer sans provoquer l'étonnement. De même si l'on est dans l'obligation urgente de consommer la sainte Eucharistie, pour éviter une profanation.

« Dans l'antiquité et au début du moyen âge, écrit le P. Browe (*art. cit.*, p. 376), on ne trouve aucune mention en Occident de précepte ou de conseil réclamant la confession avant la communion ». C'est à partir de la fin du VIIe siècle que la pratique commence à s'établir. Il en est question déjà dans la vie de Bertila, abbesse de Chelles, morte en 705 (MGH, *Script.*, t. 6, p. 106). S. Pirmin (*Scarapsus*, PL., 89, 1043) prescrit que « suivant l'ordre ecclésiastique, personne, s'il a commis des crimes capitaux, n'ose s'approcher du corps et du sang du Seigneur, avant de s'être confessé et d'avoir fait pénitence suivant le conseil du prêtre ». L'archevêque Egbert d'York († 766) remarque (*Dialogus de Institutione catholica*, cp. 16, PL., 89, 442) que cette coutume, non seulement des clercs, mais des laïques, de se confesser avant de communier, remonte au temps du pape Vital (657-672). Un concile bavarois du milieu du VIIIe siècle exige cette confession des péchés mortels avant la communion (cp. 6, MGH, *Concilia*, t. 2, p. 52). L'archevêque Arion de Salzbourg fait de même vers 798 (MGH, *Concilia*, t. 1, pars 1ª, p. 199).

A partir de cette date les témoignages abondent et la prescription devient bientôt générale.

Ayant une intention droite, nous dit encore le décret de 1905. « L'intention est pure, écrit saint François de Sales, lorsque nous recevons les sacrements ou nous faisons quelque autre chose, quelle qu'elle soit, pour nous unir à Dieu et pour lui être agréable, sans aucun mélange de propre intérêt » (*Entretien* 18). Disons plus simplement qu'il y a intention droite, lorsqu'on s'approche de la sainte Table avec la volonté d'en profiter pour son âme. Elle suppose donc que l'on sait ce que contient le sacrement. Mgr. Durieux remarque très justement que « dans l'affaire de notre salut, Dieu demande toujours une certaine coopération » (*L'Eucharistie*, Paris, 1925, ch. 4, p. 238). Cette coopération minime, c'est l'intention.

b) Les autres regardent le corps. La principale est le jeûne eucharistique (n'avoir rien pris depuis minuit), qui, sans être primitif, remonte à une très haute antiquité. Dans le cas d'indult, il faut observer le temps et les conditions de jeûne prescrites par l'indult. Sont dispensés du jeûne eucharistique ceux qui reçoivent la communion en viatique, et les malades couchés depuis un mois.

L'antiquité et le moyen âge ont connu d'autres prescriptions aujourd'hui périmées. On a longtemps réclamé des gens mariés un ou plusieurs jours de continence avant la communion. Du XIIe au XVe siècle, on trouve çà et là la prescription d'un ou plusieurs jours de jeûne et de silence avant la communion (cf. P. Browe, *Die Kommunionvorbereitung in mittelalter*, p. 375-376 et 407-415).

B. Dispositions souhaitables. — Mais il convient de ne pas s'arrêter à ce minimum indispensable, et, pour profiter de plus en plus de la communion, d'y venir avec des dispositions de plus en plus parfaites. C'est le cas de le répéter : ce sont ces dispositions souhaitables qui fixent la mesure de la grâce. C'est d'elles que nous parlerons désormais. Elles peuvent être très nombreuses, et comprennent tout ce qui permet à la grâce d'agir plus facilement en nous : droiture de l'intention, pureté de l'âme, ardeur de la foi, profondeur du désir. Ce sont elles qui font l'objet de la préparation, aussi bien de la préparation éloignée que de la préparation prochaine.

3. — Préparation éloignée et préparation prochaine. — A. La préparation éloignée. — La préparation éloignée consiste en somme à se tenir toujours prêt à communier, à garder perpétuellement en son âme un état de ferveur telle qu'une préparation immédiate, toujours utile, ne serait point nécessaire. « Je ne me prépare point en particulier, disait le Bx. Jean d'Avila, car je me tiens prêt tous les jours » (*Lettres*, liv.4, lettre 18). Et c'était déjà la direction que donnait saint Ambroise au IVe siècle : « Vivez de telle façon que vous méritiez de le recevoir tous les jours » (*De Sacramentis*, lib. 5, cp. 4, n° 25). Saint Laurent Justinien, lui aussi, estime que la pureté de la vie, la « vita commendabilis » doit être regardée comme la préparation la meilleure (*De disc. et perf. monast. conversat.*, cp. 19). Cette préparation habituelle a une grande importance. Il faut louer et imiter un saint Louis de Gonzague dont toute la vie se partageait entre la préparation et l'action de grâces (*Vie*, par le P. Cépari, liv. 2, ch. 6). Sainte Marie Madeleine de Pazzi conseillait la même chose à ses novices (*Vie*, par le P. Cépari, ch. 17), et Dom Columba Marmion avait adopté la même pratique.

B. La préparation immédiate. — La préparation immédiate désigne spécialement les exercices à faire avant la communion pour s'exciter à la bien recevoir.

a) La *préparation essentielle*. — Dans la conférence aux Filles de la Charité du 18 août 1647, une sœur, interrogée par saint Vincent de Paul sur ce qu'elle faisait quand elle voulait se préparer à la sainte communion « répondit qu'elle se donnait toute à Dieu, disant comme sainte Thérèse : Mon Dieu, donnez-vous tout à moi, je me donne toute à vous ». Et sainte Louise de Marillac, interrogée à son tour, indique cette raison : « Comme un des effets de la communion et le principal est de nous unir à Dieu, nous devons, tant que nous pouvons, ôter les empêchements de cette union. Et voyant que le plus dangereux est d'être trop à soi-même par l'amour de notre propre volonté, il faut nécessairement que nous nous donnions à Dieu pour n'avoir plus qu'une même volonté avec lui » (*Œuvres* de S. Vincent de Paul, éd. Coste, t. 9, p. 341-342).

A bon droit, le R. P. Joret, O. P., fait de cette donation la disposition essentielle à la communion, celle qui renferme toutes les autres. Il l'identifie avec la « dévotion actuelle » que demande saint Thomas (4 *Sent.*, dist. 9, a. 4, q. 3, sol. 2^a^). C'est l'acte par lequel nous nous consacrons « avec empressement et générosité au service de Dieu », nous nous soumettons à lui, nous nous livrons à lui par amour, nous nous unissons à lui par le cœur et par la volonté, nous mettons une grande promptitude à l'honorer, à faire tout ce qu'il nous demande (Préparation à la communion, dans *Eucharistia*, Paris, 1934, p. 391-395).

Dom Marmion (*Le Christ, Vie de l'âme*, ch. 8, Panis vitae, n° 5, Paris, 1933, 16e édit., p. 355), regardait, lui aussi, comme une disposition très importante et qui sert admirablement de préparation habituelle à notre union à Jésus-Christ et surtout à la perfection de cette union, « le don total, fréquemment renouvelé de soi-même au Christ Jésus ». Saint François de Sales exhortait dans le même sens ses Visitandines : « La principale préparation est l'abandonnement total de nous-mêmes à la merci de Dieu. Soumettons sans réserve quelconque notre volonté et toutes nos affections à sa domination » (*Entretien* 18, Des Sacrements). Et il ajoutait qu'il fallait « vider notre cœur de toutes choses afin que Notre-Seigneur le remplisse de tout lui-même. La cause pourquoi on ne reçoit pas la grâce de sanctification qu'une seule communion est capable de nous donner, c'est que « nous ne laissons pas régner Notre-Seigneur en nous » (*ibid.*). C'est exactement ce que Notre-Seigneur réclamait de sainte Gertrude, un jour qu'elle lui demandait ce qu'il voulait d'elle pour qu'elle communiât bien : « Je ne veux rien autre chose sinon que tu vides ton cœur de toi-même » (*Insinuationes divinae pietatis*, lib. 4, cp. 32). Se vider de soi-même, se donner à Dieu totalement, être détaché

de toute affection au péché véniel, ce sont choses à peu près identiques.

Mais peut-être faut-il insister sur le fait qu'on ne se donne point à Dieu sans réserve si on ne se délivre pas de toute affection au péché véniel. Le décret « Sacra tridentina synodus » stipule : « il importe grandement que tous les fidèles qui désirent communier souvent soient libres de tout péché véniel au moins délibéré, et de toute attache à ces péchés ». Ce côté négatif de la donation à Dieu est en pratique de souveraine importance. Car il nous rappelle que pour se livrer totalement, il faut être libre à l'égard des inclinations déréglées, et donc se mortifier continuellement. Un des effets de la communion est d'ailleurs de nous délivrer du péché véniel. « Notre-Seigneur a voulu que ce sacrement soit reçu comme l'antidote qui nous délivre des péchés quotidiens » (Concile de Trente, sess. 13, ch. 2). Mais pour opérer ce résultat il faut que nous coopérions à la grâce sacramentelle par nos efforts personnels, c'est-à-dire par un soin constant d'éviter les péchés véniels. Tauler, se demandant pourquoi « tant de gens qui reçoivent souvent le Saint-Sacrement, et sont cependant en état de grâce, en retirent si peu de fruits visibles »? répond : « ces hommes ne veillent pas avec application sur leurs péchés quotidiens : ces fautes font alors obstacle à la grâce et à son influx » (cinquième sermon pour le Saint-Sacrement, n° 3; traduction des *Sermons*, Hugueny, Théry et Corin, Paris, t. 2, p. 131-132; cf. 4e sermon, n° 3, p. 118-122).

Notons aussi que cette dévotion n'a pas besoin d'être sensible. Une dévotion sincère peut très bien n'être pas sentie. Il n'y a contradiction qu'en apparence entre saint Thomas qui réclame la dévotion actuelle (*In primam epist. ad. Cor.*, lect. 7) et saint Laurent Justinien (*De disciplina et perfectione monasticae conversationis*, cp. 19) qui nous avertit que « la dévotion actuelle peut manquer » à de bons serviteurs de Dieu. Le premier parle d'une dévotion de volonté qui n'est pas nécessairement sentie et le second entend manifestement parler d'absence de dévotion sensible qui n'empêche point la volonté de se porter à Dieu. On se nourrit alors de ce sacrement « d'une manière insensible et toute spirituelle ». On peut s'en tenir là-dessus à l'avis des *Institutions* attribuées à Tauler, ch. 37 : « Pas n'est besoin pour l'homme d'attendre d'être rempli de dévotion sensible; qu'il examine seulement avec soin l'amour qu'il a pour Dieu, sa bonne volonté et l'intention qui le portent vers lui. Oui, vous dis-je, qu'il ne se mette pas en peine de ce qu'il sent, mais de ce qu'il veut et désire ».

b) Les actes avant la communion. — On trouve dans les livres de piété depuis le XVIe siècle une série d'actes à faire avant la communion, où sont exprimées plus ou moins heureusement les dispositions principales que l'on doit trouver dans l'âme bien préparée. On peut utiliser ces actes, bien qu'il vaille mieux sans doute parler à Notre Seigneur avec ses mots à soi, avec les sentiments tirés de son propre cœur.

Il est facile, ce semble, de se rendre compte de la façon dont ces recueils de formules ont été créés. Par une évolution normale de la piété eucharistique, le moyen âge a attiré l'attention des fidèles sur les dispositions utiles pour bien communier, mais en énumérant ces dispositions plutôt qu'en les développant. C'est pour en faciliter la formation dans les âmes que ces rédactions ont été faites. Nous citerons ou résumerons ici les textes les plus suggestifs du moyen âge : ce sera peut-être la meilleure façon de montrer comment, historiquement, s'est formée cette méthode des actes.

Jean de Fécamp († 1076), dans sa *Confessio fidei*, n° 6 — (dans les œuvres d'Alcuin, PL., 101, 1001 AB) a cette indication sur la préparation à la communion : « Approche avec foi, parce que c'est le mystère de foi. Approche dans la paix, parce que c'est le sacrement de paix : tu es uni par la foi et les œuvres à la pensée de l'Eglise... Approche avec action de grâces, parce que c'est le mystère de la charité ».

Pierre de Celle († 1183) nous donne dans une phrase très dense et qu'il est difficile de traduire sans la paraphraser quelque peu, les dispositions requises pour la communion : « Hic modus manducandi, ut castus castum percipias, corpus Christi christianus, sanctum sanctus, pium bonus, justum rectus, crucifixum devotus, caelestem terrenus » (*Serm.* 39 *in caenam Domini*, 6, PL., 202, 763). « Il faut nous souvenir de ce que nous sommes et de ce qu'est celui que nous recevons, de façon à atténuer l'opposition qui est entre lui et nous, en nous conformant à lui autant que nous pouvons. Si, hommes de la terre, nous recevons le Dieu du ciel, chrétiens le corps du Christ, efforçons-nous de recevoir dans la chasteté celui qui est la chasteté par excellence, saintement celui qui est la sainteté même, pieusement celui qui est la source de toute bonté, dans la pleine droiture la souveraine justice, en nous donnant tout à lui, celui qui a été crucifié pour nous. »

Tauler († 1364), en interprétant très librement le 3e chapitre de la *Hiérarchie ecclésiastique* de l'Aréopagite, y trouve le fondement des conditions d'une bonne communion : « Saint Denys distingue quatre conditions pour la communion : la première, c'est que l'homme soit innocent de tout péché; la deuxième, qu'il soit revêtu des vertus de Notre-Seigneur Jésus-Christ; la troisième, qu'il soit dépouillé de lui-même et établi en Dieu; la quatrième qu'il devienne un temple de Dieu » (Deuxième sermon pour le Saint-Sacrement, n° 2, dans *Sermons*, éd. cit., p. 91-92).

Saint Laurent Justinien († 1456), après avoir remarqué que la préparation du prêtre qui célèbre la messe doit être plus parfaite que celle du fidèle qui communie, ajoute : « De tous cependant, on requiert la pureté de la chasteté, la dévotion, le souvenir de la passion du Seigneur, l'amertume de la contrition, la promptitude et le désir des bonnes œuvres » (*De disciplina et perfectione monasticae conversationis*, cp. 19).

Avec Denys le Chartreux († 1471), nous saisissons le progrès qui a été réalisé dans la piété eucharistique relativement à la préparation à la communion. Ses œuvres renferment déjà plusieurs préparations distinctes, et si les dispositions énumérées dans chacune de ces préparations ne sont pas encore énoncées en formules de prières, elles sont déjà beaucoup plus détaillées. Dans la première de ces méthodes, il énonce, en les attribuant à saint Augustin, quatre considérations à faire avant de célébrer ou de communier. Le commu-

niant, comme le célébrant, doit examiner : 1° ce qu'il est, c'est-à-dire combien il est fragile, défectueux, indigne et coupable; 2° ce qu'est le sacrifice dans lequel le Christ, Dieu et homme, est offert afin qu'avec grande humilité, crainte filiale, respect cordial, incomparable pureté et fervente charité, il s'approche du Saint des Saints; 3° à qui est faite cette oblation, c'est-à-dire à Dieu le Père, Roi et Seigneur d'une souveraine majesté devant lequel il faut se tenir en totale sincérité, humilité, attention, diligence...; 4° pourquoi, c'est-à-dire pour quels motifs ce sacrifice est offert, à savoir pour le bien commun de toute l'Église, pour les vivants et les morts, pour arracher l'homme à tout péril et à tout péché, pour accroître la vertu et la grâce. Denys ne nous dit pas sur quels passages de saint Augustin sont basées ces considérations qu'à plusieurs reprises il a développées (*Explicatio hymni Verbum supernum prodiens*, dans *Opera*, t. 35, p. 73, Tournai, 1908; *Expositio Missae*, art. 4, *ibid.*, p. 355; *De sacramento altaris et celebratione missae dialogus*, art. 16, *ibid.*, p. 404; *De sacramento Eucharistiae, sermo* 3, *ibid.*, p. 463-465).

La seconde méthode est empruntée à Ruysbroek, sans références précises. Ruysbroek conseillait à une religieuse pour se préparer à la communion d'imiter les quatre vertus dont la sainte Vierge, Maîtresse des vertus et Docteur de toute sainteté, nous offre l'exemple, au moment de la conception du Fils de Dieu : 1° la pureté, 2° une véritable connaissance de Dieu, 3° l'humilité, 4° un désir ardent de la volonté (*liberae voluntatis concupiscibilitas*). Quant au sens précis de cette dernière vertu, Denys déclare qu'il l'ignore totalement et qu'il voudrait bien savoir ce que Ruysbroek a voulu dire (*De sacramento altaris et missae celebratione dialogus*, art. 33, p. 434).

Une troisième méthode. Certains comparent l'Eucharistie au trône de Salomon, et veulent qu'on y accède par six dispositions qui sont comme autant de degrés : 1° la foi, plus nécessaire ici qu'ailleurs, parce que le mystère dépasse complètement l'intelligence et qu'il ne sert à rien de le sonder avec curiosité; 2° le désir du cœur. Plus il est vif et plus il est sincère, plus abondants sont les fruits du sacrement. Il faut donc briser la routine sèche, l'ennui, le dégoût, la lâcheté, la tiédeur; 3° le respect que doit engendrer la sublimité du sacrement; 4° la pureté, parce que celui qui se donne à nous est Dieu et créateur de toutes choses; 5° le souvenir de la Passion du Christ dont l'Eucharistie est le mémorial. Il faut donc, avec la plus grande attention, penser chaque jour aux souffrances que le Fils de Dieu a endurées pour les hommes, à leur nature, à leur grandeur, pour compatir, pour imiter, pour rendre grâces, pour adorer, pour aimer, pour contempler; 6° le don de soi-même à Dieu, c'est-à-dire qu'il faut s'abandonner de toute son âme à sa bonté, se remettre avec la plus entière confiance à sa très douce Providence, réaliser avec une indéfectible énergie tous les efforts possibles, et ainsi reposer amoureusement en Dieu (*De Sacramento altaris et missae celebratione dialogus*, art. 22, p. 416-417). Nous sommes ici tout près de la méthode des actes.

4. — Les actes principaux. — Saint Alphonse de Liguori voulait que, dans les missions, on préparât les fidèles à la réception de l'Eucharistie par un exercice public où sont développés les principaux actes à faire avant la communion : « Les actes pour la préparation sont ordinairement les actes de foi, d'adoration, d'humilité, de contrition, d'amour et de désir; mais en substance, ils peuvent se réduire à trois; les actes de foi, d'humilité et d'amour. A l'acte de foi, on joint celui d'adoration; à l'acte d'humilité, celui de contrition; et à l'acte d'amour, celui de désir » (*Exercice des Missions*, ch. 4). Le saint nous indique bien par là les dispositions principales auxquelles il faut nous exciter avant la communion.

1° La foi. — Plus la réalité est loin des apparences et de ce que perçoivent les sens, plus il faut faire effort pour la saisir par la foi. La sainte Eucharistie est avant tout un mystère de foi, « mysterium fidei ». On connaît la réflexion de saint Augustin, si profonde dans sa simplicité : « Est-ce que ce n'était pas comme des mots enfantins : vous mangerez ma chair et boirez mon sang? Mais les mots enfantins n'étaient que la vérité » (*Enar. in ps.* 33, n° 11). Ces paroles du Christ, c'est pour nous qu'elles ont été prononcées : nous devons, par la foi, nous convaincre de plus en plus de leur vérité. La foi, c'est la disposition primordiale à la communion, celle qui engendre toutes les autres. En effet, on ne désire bien que ce que l'on connaît; si nous savons ce que l'Eucharistie renferme et quels trésors de grâce elle nous réserve, nous aurons une faim ardente de la recevoir. Plus notre foi sera vive et actuelle, plus nous aurons présentes à l'esprit les raisons pour lesquelles Notre-Seigneur a voulu se cacher sous l'hostie, plus notre attitude sera humble, respectueuse, aimante. Dans l'Église ancienne (S. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse*, 23, n° 21), le prêtre, pour communier les fidèles, déposait la sainte hostie dans la main du communiant, en prononçant ces mots : « Corpus Christi ». Et le communiant répondait : Amen, avant de porter à sa bouche l'Eucharistie. Cet Amen était un acte de foi dans la présence réelle dont saint Charles Borromée aurait voulu rétablir l'usage. Saint Jean Chrysostome (*Hom.* 51 *in Matth.*, PG., 58, 307) se servait d'une comparaison avec les miracles de l'Évangile pour exhorter ses auditeurs à communier avec foi : « Approchons-nous avec une grande foi, nous tous qui sommes malades, considérant que si tous ceux qui ne touchaient autrefois que le bord de ses vêtements furent si parfaitement guéris de tous leurs maux, nous devons bien plutôt être purifiés par sa vertu toute divine si nous le possédons tout entier ». Sur le même exemple, celui de la femme guérie pour avoir touché le bord de la robe de Notre-Seigneur, saint Pierre Chrysologue faisait cette réflexion : « Et nous malheureux, qui touchons et recevons chaque jour le corps du Christ, nous ne sommes pas guéris de nos blessures » (*Serm.* 33, PL., 52, 295 C).

2° Le désir. — Il faut désirer la communion, comme le malade désire la santé, comme l'affamé aspire après la nourriture qui le rassasiera. La communion est avant tout la nourriture de l'âme, et la condition essentielle pour profiter d'un aliment, c'est d'avoir faim.

Mais ce désir est aussi un désir d'amour : le désir

de s'unir au Christ qui est tout pour nous. Les saints ont connu ce besoin à la mesure de leur amour, telle la bienheureuse Dorothée de Montau († 1397), qui avait un tel désir de la communion que parfois ses forces défaillaient. Mais l'Eucharistie lui rendait la santé. Parfois le désir l'empêchait de dormir, et elle attendait impatiemment l'heure où s'ouvrirait l'église (A. S., 30 octobre, p. 595). Telle encore sainte Catherine de Gênes († 1510), qui, en temps d'interdit, faisait un long trajet chaque matin pour aller communier. Elle disait : « Si j'étais morte, et que l'on approchât la sainte hostie de mes lèvres, je crois que je ressusciterais » (A. S., 15 sept., p. 162). Si nous ne sommes pas capables de ces ardeurs, suivons au moins le conseil que saint Vincent de Paul donnait aux Filles de la Charité : « Dieu ne veut pas être désiré froidement ni tièdement, mais de toute la force et de toute l'ardeur de la volonté... Feu M. l'Évêque de Genève disait qu'il célébrait toujours comme si c'était la dernière fois, et communiait comme si c'était en viatique. La pratique est excellente, et tant que je puis, je vous la conseille » (Conférence du 18 août 1647, dans Coste, *Œuvres*, t. 9, p. 336).

3° L'humilité. — C'est l'attitude normale de l'homme en face de Dieu. Il suffit, pour s'approcher avec humilité de la sainte Eucharistie, de considérer ce que nous sommes et ce qu'est celui que nous recevons. Les paroles du centurion viendront alors naturellement à nos lèvres, et les sentiments qui les accompagnent pénétreront au plus profond de notre cœur. Le souvenir de nos fautes y aidera. Mais la constatation même de notre misère et de la grandeur de Dieu pourrait engendrer une crainte excessive. Saint Pierre, à qui un miracle éclatant venait de révéler la divinité de Notre-Seigneur, n'a qu'un mot : « Écartez-vous de moi, Seigneur, parce que je suis un pécheur. » Pour que la crainte reste filiale et ne provoque pas l'éloignement, il faut la tempérer par la confiance, que doit faire naître dans nos âmes l'amour que Jésus nous montre dans la communion. Les scènes et les paraboles évangéliques qui unissent étroitement l'humilité et la confiance nous seront d'un très utile secours. Nous imiterons la généreuse résolution de l'enfant prodigue qui se lève pour aller vers son Père, ou l'ardente supplication de la Chananéenne pour demander avec instance la guérison de nos âmes.

4° La charité à l'égard du prochain. — Le Catéchisme du concile de Trente (Part. 2, ch. 49, n° 44), insiste, dans la préparation du communiant sur les dispositions à l'égard du prochain : « Que chacun se demande s'il est en paix avec les autres, s'il aime vraiment et sincèrement son prochain », et il se réfère à la parole de l'Évangile : « Lorsque tu apportes ton offrande à l'autel, si tu te souviens alors que ton frère a quelque chose contre toi, laisse ton offrande devant l'autel et va d'abord te réconcilier avec ton frère, puis tu viendras faire ton offrande » (*Matth.*, 5, 23-24). Il n'est point du tout étonnant que cette parole de Notre-Seigneur ait été appliquée à la communion et que la réconciliation avec le prochain ait été donnée comme une condition préalable (voir par exemple, la Règle de saint Fructueux, † 665, cp. 13; Paschase Radbert, *De corpore et sanguine Domini*, cp. 21, PL., 120, 1540 A; Concile de Nantes (IXe siècle) dans Mansi, t. 18, p. 166). Saint Alphonse de Liguori tenait beaucoup à ce que dans ses missions, une réconciliation publique se fît avant la communion.

La préparation par l'assistance à la messe. — Il y a un lien si étroit entre la communion et la messe de par la nature même de l'Eucharistie, qu'il est normal de communier à la messe (A. Lemonnyer, O. P., *Communion à la messe*, dans *Cours et Conférences liturgiques* (1928), t. 7, Louvain, 1929, p. 287-294). Il est permis, sans doute, pour des raisons légitimes, de communier en dehors de la messe. Mais quand on le peut, c'est à la messe qu'il faut communier. L'assistance à la messe est la meilleure préparation à la communion. Le fait de nous unir, pendant la messe, à la divine victime, nous met dans cette attitude de don de nous-mêmes, qui est, nous l'avons dit, la disposition fondamentale que nous devons apporter à la réception de l'Eucharistie. Que faisons-nous, en effet, à la messe, sinon donner notre vie? Et qu'est-ce que Dieu attend de nous, quand il vient en nous par la communion, sinon cette offrande totale de nous-mêmes qui supprimera tout obstacle à son action?

L'*Ordo Missae* contient trois prières préparatoires à la communion, qui, d'origine privée, y ont été introduites entre le XIe et le XIIIe siècle : ce sont les prières qui suivent la fraction du pain (D. Michel Daras, O. S. B., *Les prières préparatoires à la sainte communion*, *ibid.*, p. 251-263). « Les trois prières que le prêtre prononce à voix basse avant la communion peuvent être pour les fidèles les plus belles prières de préparation à la communion. Nous leur conseillons de les adapter, de les méditer, d'en nourrir leur dévotion : ils ne trouveront pas d'aliment plus sain » (Mgr. Pierre Batiffol, *Leçons sur la messe*, Épilogue, p. 323).

A l'époque même où la prière du centurion, le *Domine non sum dignus*, s'introduit dans le missel, bien des auteurs recommandent aux fidèles de s'en servir comme prière de préparation : Anselme de Lucques († 1117), *Enarr. in Matth.*, cp. 8, n° 25, PL., 165, 141; Baudouin de Flandres († 1190), *De sacramento altaris*, PL., 204, 773; Ludolphe, *Vita Jesu Christi*, lib. 1, cp. 42, n° 8 (cf. P. Browe, *Die Kommunionsandacht im Altertum und Mittelalter*, dans *Iahrbuch für Liturgiewissenschaft*, t. 13, 1933, p. 47-48).

Les prières de la messe sont d'ailleurs si variées, qu'elles peuvent nous suggérer toutes les dispositions requises pour une bonne communion ; le *Confiteor* du début et la prière que le prêtre récite en montant à l'autel nous inspirent sans peine un acte de repentir. Un acte de foi suivra normalement les prières de la consécration, un acte d'adoration les deux élévations. L'Eucharistie est tellement « notre pain quotidien » que la demande du Pater se transforme aisément en acte de désir. Enfin la messe, à la fois reproduction du sacrifice de la Croix et sacrifice de toute l'Église, élargit nos intentions de prière et fait passer, avant nos intérêts propres, les intérêts de l'Église et les grandes intentions du Christ.

Disons en terminant qu'un des obstacles principaux à la ferveur de nos communions est la routine et l'accoutumance. Pour triompher de l'automatisme et venir à la communion avec une âme perpétuellement renouvelée, peut-être n'y a-t-il pas de moyen plus efficace que de varier la façon de se préparer. Pour tous ceux qui font l'oraison mentale, si courte soit-elle, il sera facile de prendre de temps en temps un sujet qui puisse s'appliquer à la communion, ou de diriger les affections de la méditation vers l'Eucharistie, d'exciter le désir, l'humilité, la foi, la confiance, l'amour, d'insister tantôt sur une disposition, tantôt sur une autre. On peut aussi s'inspirer des grandes lignes d'une préparation fournie par un auteur, quitte à garder à l'âme la liberté de son allure : ne prendre qu'un cadre qu'on remplira à son gré, suivant les besoins et les aspirations de l'âme. Saint François de Sales, dans son *Traité de la communion* (t. 22, p. 213-216), assure le bon « état de l'âme » qui est pour lui l'essentielle disposition requise, en révisant, si l'on peut dire, les principales facultés de l'âme, les purgeant d'une chose, les parant d'une autre, purifiant l'intelligence, « de toutes convoitises » qui obscurciraient ou gêneraient la pureté de la foi, et l'ornant de considérations sur ce qu'est l'Eucharistie et ce qu'est sa puissance; purifiant la mémoire « de la souvenance des choses caduques et affaires mondaines », et la parant « d'une sainte souvenance des bienfaits dont Dieu nous a gratifiés »; purifiant la volonté « des affections déréglées et désordonnées, même de choses bonnes » et la parant d'une « affection et désir extrême » de cette nourriture céleste.

Nous pouvons, avec Bernardin de Paris (*La communion de Marie, Mère de Dieu...*, Paris, 1672), appeler à notre aide la Sainte Vierge et former nos dispositions sur les siennes (cf. Mgr. Chaptal, *Marie, Mère du Prêtre*, Paris, ch. 34, Préparation à la sainte communion avec la Sainte Vierge). C'était aussi la pratique de sainte Thérèse de l'Enfant Jésus (*Acta Canonizationis...* Summarium, p. 417), de saint Grignion de Montfort (A. Lhoumeau, *La vie spirituelle à l'école du Bienheureux L. M. Grignion de Montfort*, 5e partie, ch. 3, la sainte communion, Paris, 1904). Combien enfin se sont servis avec fruit des considérations que Denys Rickel, nous l'avons vu, mettait dans la bouche de saint Augustin (cf. Marc-Aurèle Grattarola, *Practique de la vie spirituelle*, trad. française, Douay, 1623, ch. 3, p. 20).

II. — LA RÉCEPTION DE LA COMMUNION

Saint Jean Chrysostome exhortait les chrétiens à s'approcher de la sainte Table avec respect « sans étendre les mains, mais en plaçant la main gauche sous la main droite » dans le creux de laquelle le prêtre déposait l'hostie (*Quod non indigne accedendum sit*, PG., 63, 898). Mais s'il songe à la modestie extérieure du communiant, le grand docteur n'oublie point l'âme, qui, à la façon de l'aigle, « doit prendre un haut vol, n'avoir plus rien de commun avec la terre, ne point se traîner ou ramper sur le sol. Elle doit plutôt s'élever constamment sur les hauteurs et fixer les yeux sur le soleil de justice » (*Hom.* 24 *in* 1am *Cor.*, PG., 61, 203).

Sur la modestie et la décence dans la réception même de l'Eucharistie, on trouverait dans saint François de Sales des indications analogues. « Il faut, s'approchant de la communion, y aller les yeux baissés et en posture très humble. Je n'approuve pas que, sur le point, on die aucune oraison vocale sinon, le « Seigneur je ne suis pas digne », et le « Confiteor ». Je n'approuve pas non plus le soupir en cet instant, car il peut faire du scandale, remuant les hosties qui sont dans la patène ou vase de communion. Je n'approuve pas aussi... que l'on ouvre si peu la bouche qu'il soit malaisé d'y mettre la sainte hostie, ni que l'on s'avance en quelle façon que ce soit pour la prendre, puisque celui qui la présente ne se rencontrant pas avec la bouche de celui qui s'avance, il se pourrait faire de l'irrévérence. Il faut donc ouvrir la bouche et dresser la tête, et attendre que le prêtre mette la sainte hostie dans la bouche, sans faire d'autre mouvement jusqu'à ce qu'elle soit logée. J'approuve de tenir les mains sous la nappe et non dessus... » (à Mme Rose Bourgeois, abbesse du Puits d'Orbe, dans *Œuvres*, t. 26, p. 218-219). On recommanderait aujourd'hui d'avancer légèrement la langue.

III.— L'ACTION DE GRACES

1. — Nécessité de l'action de grâces. — Le but de l'action de grâces c'est de « maintenir et de perfectionner l'union réalisée par la communion », dit excellemment le P. Bernadot, O. P., *De l'Eucharistie à la Trinité*, Juvisy, 1919, ch. 3. Et comme la fin de la vie spirituelle est, elle aussi, de perfectionner l'union avec Notre-Seigneur, on voit du même coup l'importance de l'action de grâces. De plus, si la reconnaissance doit se mesurer à la grandeur du bienfait, aucun don ne mérite plus de reconnaissance que la sainte communion dans laquelle le Christ se donne lui-même tout entier. Témoignage de gratitude, l'action de grâces est donc indispensable.

Je ne vais pas ici établir de parallèle entre la nécessité de la préparation et la nécessité de l'action de grâces. Le P. Joret affirme que la préparation est plus importante (dans *Eucharistia*, p. 392). Mgr. Durieux insinue que c'est l'action de grâces (*loc. cit.*, p. 241). J'estime qu'elles sont toutes les deux nécessaires et qu'il faut s'acquitter avec dévotion de l'une et de l'autre (cf. M. F. Caze, O. P., *Importance respective de la préparation à la sainte communion et de l'action de grâces*, dans V. S., t. 3 (1921), p. 270-280 et 346-357).

L'action de grâces est recommandée dans le décret du 20 déc. 1905. Mais déjà le *Catéchisme Romain* insistait sur sa nécessité et Innocent XI a condamné, en 1687, la 38e proposition de Molinos qui réduisait l'action de grâces à la résignation passive (Denz. n° 1352). Enfin, le *Rituel Romain* (Titre IV, ch. 1, n° 5) veut qu'on avertisse les fidèles de ne point sortir de l'église aussitôt après la communion, de ne pas se mettre à parler ni à regarder de tous côtés, de s'abstenir de cracher.

De bons juges estiment que si la communion fréquente ne porte point tous les fruits qu'on devrait en attendre, c'est surtout parce que l'action de grâces est ou omise ou faite négligemment (cf. par ex. R. Garrigou-Lagrange, *Pour que la communion*

soit fructueuse, dans V. S., t. 69, août-sept. 1943, p. 173; *Les communions sans actions de grâces*, dans V. S., t. 44 (1935), p. 141) [Voir aussi Pie XII, encyclique *Mediator Dei* de 1947].

Action de grâces liturgique et action de grâces personnelle. — Si, pendant longtemps, l'action de grâces a été surtout collective et liturgique, il faut noter cependant que l'action de grâces liturgique réclame la coopération de chacun des fidèles. Aux sentiments de reconnaissance exprimés dans la prière de l'Eglise, devraient correspondre les dispositions intérieures et personnelles de tous. L'action de grâces personnelle devait d'une certaine façon aider et animer l'action de grâces liturgique. Saint Cyrille de Jérusalem recommande au fidèle qui vient de recevoir le précieux sang : « Lorsque tes lèvres sont encore humides, portez-y la main, et touchant tes yeux, ton front et tes autres sens, sanctifie-les. Ensuite, en attendant la prière, rends grâces à Dieu qui t'a jugé digne de tels mystères » (*Catech.*, myst. 5, n° 22).

Saint Jean Chrysostome, en protestant contre ceux qui s'en vont avant la prièce d'action de grâces, insiste, lui aussi, sur les sentiments personnels de reconnaissance du communiant : « Lui-même te donne sa chair, et tu n'aurais pas de paroles pour le remercier, tu ne rendrais pas grâces pour ce que tu reçois? Après avoir pris la nourriture corporelle, tu te tournes vers la prière; et après avoir participé à la nourriture spirituelle qui l'emporte sur toute créature visible ou invisible, bien que tu sois un homme, et de nature misérable, tu n'attends pas pour rendre grâces en paroles et en actes » (*Sur le baptême du Christ*, PG., 49, 371-372. Cf. *Hom.* 82 *in Matth.*, n° 2, PG., 58, 740. Voir dans le même sens S. Anastase le Sinaïte, *Hom. de Sancta Synaxi*, PG., 82, 829 C).

2. — Quand a commencé l'action de grâces personnelle? — M. P. Paris a écrit : « ... L'action de grâces personnelle ne semble pas répandue avant le XVIe siècle » (*Dictionnaire pratique des connaissances religieuses*, art. *Communion*, col. 322. Affirmation reprise presque identiquement par R. Dubosq, *Les Etapes de la vie chrétienne...*, fasc. 2, La confirmation et la communion eucharistique, Paris, 1934, p. 155). Il ne faudrait pas trop presser cette affirmation timide, tendancieuse, et de sens ambigu.

Si c'est surtout à partir du XVIe siècle que se multiplient les méthodes d'action de grâces, la pratique de l'action de grâces personnelle était depuis longtemps en usage... Quelques textes que nous irons chercher à dessein parmi les auteurs spirituels les plus connus du moyen âge l'établissent sans peine. *L'Imitation de Jésus-Christ* recommande très vivement l'action de grâces : « Vous devez non seulement vous exciter à la dévotion avant la communion, mais encore vous y conserver avec soin après avoir communié. La vigilance qui doit suivre n'est pas moins nécessaire que la préparation dévote qui précède. Car cette active vigilance après la communion est la meilleure préparation pour obtenir une grâce plus abondante. Il se mettrait en effet dans de biens mauvaises dispositions celui qui, sans attendre se jetterait avidement sur les consolations extérieures. Evitez de parlez beaucoup, demeurez dans la solitude et jouissez de votre Dieu » (liv. 4, ch. 12, n° 4).

Denys le Chartreux, † 1471, recommande de « remercier Dieu de tout son cœur » après la communion (*De sacramento Eucharistiae*, sermo 4 dans *Opera Omnia*, t. 35, Tornaci, 1908, p. 468 D; cf. serm. 2, p. 462 D et serm. 6, p. 473 C).

Jean Gerson, † 1429, (*Collecta super incitatione cujusdam ad digne suscipiendum corpus Dominicum*, dans *Opera*, ed. Du Pin, t. 3, p. 320-321, Antwerpiae, 1706), fait très nettement allusion a l'action de grâces : « Que se prosternant devant un tel hôte il lui demande ce que du moins il est licite de demander, ce qui, en fait, ne peut pas être refusé, assuré qu'il sera fait droit à ses demandes de la façon la meilleure. Qu'il rende grâces du plus intime de son cœur pour de si grands bienfaits, qu'il veille ensuite à garder diligemment les portes et les fenêtres de son âme, c'est-à-dire ses sens... ».

C'est au XVe siècle encore (la première édition du *Rosetum* est de 1494) qu'un des écrivains les plus abondants de la Dévotion Moderne, Jean Mombaer, † 1501, insiste très fortement sur l'action de grâces. « La réception du sacrement sera peu profitable, bien plus elle sera nuisible, si elle n'est suivie de dignes exercices de piété... Une des causes principales pour lesquelles beaucoup ne profitent pas de la table du Seigneur, c'est qu'après s'en être approché, ils ne s'ingénient pas à recevoir en eux l'influence du sacrement, qu'ils ne songent pas assez que le Saint des Saints est entré en eux, qu'ils ne lui rendent pas de dignes actions de grâces. Il convient de passer au moins une journée avec un tel hôte » (éd. de Bâle, 1494, Scala communionis, Tit. VI, Gradus terminatorii, Prologus, F, 39 v). Suit toute une méthode d'action de grâces dont plus d'un élément est emprunté à ses devanciers : car la plupart du temps, Mombaer n'est qu'un écho. Ici, il cite surtout Guillaume de Paris.

Il est difficile de ne point voir une allusion à l'action de grâces dans les phrases si brûlantes par lesquelles saint Laurent Justinien († 1456), décrit la joie intérieure du communiant qui vient de recevoir l'Eucharistie (*Lib. de obedientia*, cp. 14, dans *Opera omnia*, Lugduni, 1628, p. 631 C). « O admirable bonté du Fils de Dieu, O amour ineffable de notre Rédempteur, avec quelle douceur, quelle force, quelle sagesse vous avez eu compassion de l'homme perdu... Car ce n'est point de la manne corruptible, ce n'est point de la chair des taureaux et des veaux que vous avez voulu nourrir votre peuple, comme ceux qui étaient sous la loi, mais c'est de vous-même, Agneau très innocent, nourriture des âmes qui entretient en elles la vie éternelle spirituelle. Ce n'est pas une fois seulement, ô bonté de miel, c'est tous les jours qu'il vous plaît de vous immoler et de vous livrer... C'est à juste titre que vous lui fournissez par vous-même le moyen de monter vers vous et de se transformer en vous, quand d'une âme pure avec une foi non feinte, une dévotion de feu et une humble piété il vous reçoit tout entier en lui ».

Tauler († 1364), fait manifestement allusion à la nécessité de l'action de grâces dans ses *Sermons sur le Saint Sacrement* quand il nous dit qu'un des obstacles aux fruits de la communion « consiste en ce que l'homme manque de dévotion au moment même de la communion, qu'il ne se maintient pas dans la dévotion et se répand trop au dehors, à la poursuite d'autres objets, sans attendre l'effet de la grâce qui

ne produit son action que dans un cœur recueilli » (2e *sermon...*, n° 4, p. 132).

La prière après la communion de saint Thomas d'Aquin, reproduite dans nos missels, est fréquemment attestée dans des manuscrits du XIVe siècle (Sertillanges, *Prières de S. Thomas d'Aquin*, Paris, 1925, Introduction).

Saint Bonaventure a fait, lui aussi, plusieurs allusions à l'action de grâces : « Aussitôt que tu auras communié, va à ta cellule et avec grande joie pense à l'effet de cette communication que la Vérité elle-même exprime par ces paroles : Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang, a la vie éternelle... Puis immédiatement récite les psaumes de la Pénitence avec les litanies, et ce jour-là abstiens-toi soigneusement de paroles nuisibles ou oiseuses » (*Regula novitiorum*, cp. 4, n° 4, éd. Quaracchi, t. 8, p. 481). Le *Speculum disciplinae* (p. 2, cp. 1, n° 10, *ibid.*, p. 616), disait plus brièvement mais plus explicitement « Que dans l'action de grâces, ils soient attentifs, par respect pour un hôte si grand, à la grâce reçue ». « Infusam autem ob tanti reverentiam hospitis gratiam in gratiarum actione attendant ». Un autre franciscain, contemporain de saint Bonaventure, David d'Augsbourg († 1272), parlant de l'action de grâces en général, mentionne comme le premier bienfait dont il faut remercier Dieu, « le Corps et le Sang du Christ » (*De exterioris et interioris hominis compositione*, lib. 3, prœ. 7, cp. 55, n° 4, Quaracchi, 1899, p. 309).

Le bienheureux Humbert de Romans (*De oper. reg.*, éd. Berthier, Rome, 1889, p. 541), recommande aux novices dominicains : « que toujours aussi le jour qui précède la communion et le jour même de la communion, ils évitent les entretiens et les distractions pour se recueillir, par respect pour le maître si grand qu'ils ont reçu, le Christ Notre-Seigneur, qu'ils restent dans la prière et la dévotion, et qu'ils tiennent compagnie à un hôte si précieux et si doux ».

Cette attention prolongée à la présence de Jésus ne suppose-t-elle pas une véritable action de grâces? Mme Ancelet-Hustache a noté que c'est après la communion que sainte Mechtilde adressait à Notre-Seigneur ses prières les plus ardentes, de véritables prières d'action de grâces (*Mechtilde de Magdbourg*, 1207-1289, Paris, 1926, p. 184-187). Sainte Gertrude, qui durant toute sa vie a donné une telle part à la prière d'action de grâces (voir par exemple le 6e *Exercice*), n'est pas sur ce point inférieure à sainte Mechtilde (cf. début du 1er *Exercice*).

Signalons enfin que dans les vies des saints du moyen âge, l'action de grâces après la communion est plus d'une fois mentionnée. La *Vie de Sainte Julienne de Cornillon* († 1258), écrite par un contemporain entre 1261 et 1264 (A. S., avril, ch. 2, n° 12, p. 447), nous décrit sa longue action de grâces, une semaine au moins passée dans le silence. Sainte Marguerite de Hongrie († 1270), passe en prières toutes ses journées de communion (A. S., janvier, n° 6, t. 2, p. 901). Sainte Colette († 1447), après la communion est ravie en extase, et parfois reste immobile pendant douze longues heures consécutives (*Vita B. Coletae*, auctore Stephano Jalcaco, n° 111, A. S., 6 mars, p. 564).

3. — Les premiers instants après la communion. — Les premiers instants après la communion sont des instants précieux pour traiter avec Notre-Seigneur, les plus importants peut-être de la vie spirituelle (Sainte Thérèse, *Chemin de la Perfection*, ch. 36; A. Rodriguez, *Pratique de la perfection chrétienne*, part. 2, traité 8, De la communion et de la Messe, ch. 6; J. B. Saint-Jure, *Connaissance et amour de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, liv. 3, ch. 10, n° 13; abbé Brassart, *Liturgie et Eucharistie*, dans *Cours et Conférences liturgiques*, t. 5, p. 275). « Les auteurs spirituels nous recommandent plutôt de ne pas nous servir de livre, du moins dans les premiers instants qui suivent la réception du corps de Notre-Seigneur. S'il est dans la vie des moments où la grâce est plus abondante et plus pressante que jamais, c'est le temps que Jésus demeure dans nos corps » (E. Séguin, *De l'action de grâces*, Paris-Lyon, 1878, p. 90; cf. L. Rouzic, *La sainte communion*, Paris, 1910, p. 107; W. Faber, *Tout pour Jésus*, ch. 7, p. 275-276; Saint Alphonse de Liguori, *La Sainte Eucharistie*, trad. Bernard, Paris, 1885, p. 230). C'était l'avis du Curé d'Ars : « Je n'aime pas, quand on vient de la Table Sainte, qu'on se mette tout de suite à lire. A quoi bon les paroles des hommes quand c'est Dieu qui parle! » (Monnin, *Esprit du Curé d'Ars*, p. 134, Paris, 1916). Et il le répétait souvent dans ses catéchismes et ses sermons (cf. *Sermons du V. J.-B. Vianney*, Lyon, 1883, t. 2, p. 263). Et lui-même, son âme « se roulait dans le baume de l'amour comme l'abeille dans les fleurs » suivant le mot d'un de ses catéchismes (F. Trochu, *Le Curé d'Ars*, ch. 16, p. 383, Lyon-Paris, 1926). Sainte Marguerite-Marie éprouvait alors une joie parfaite : « Rien n'est capable de me donner une joie sensible que ce pain d'amour, après la réception duquel je demeure comme anéantie devant mon Dieu, mais avec une si grande joie que je passe quelquefois un demi-quart d'heure pendant lequel tout mon intérieur est dans le silence et dans un profond respect pour entendre la voix de celui qui fait tout le bonheur de mon âme » (*Vie et Œuvres*, par Mgr. Gauthey, Paris, 1915, t. 1, p. 103, n° 90).

Il semble essentiel, en effet, dans ces premiers moments, non seulement d'accueillir Notre-Seigneur avec nos mots à nous mais encore de l'écouter dans le silence de la foi. Sainte Marie-Madeleine de Pazzi disait à ses filles lorsqu'elle était maîtresse des novices : « Si vous voulez arriver vite à une haute perfection, prenez pour maître le Crucifié. Faites attention aux paroles que sans cesse il adresse à votre cœur, surtout après que vous avez reçu le Très Saint-Sacrement » (*Vie*, par Puccini, partie 1, ch. 12, n° 123, dans A. S., mai, t. 6).

Accueillons donc Notre-Seigneur comme l'accueillaient en Palestine et en Galilée les amis qui le recevaient dans leur maison, avec la joie que lui témoignait Zachée, l'empressement de Marthe, le silence attentif de Marie, le respect des disciples d'Emmaüs. L'adoration, la reconnaissance, l'amour peuvent se donner libre cours. Pas n'est besoin de beaucoup de paroles ni même de beaucoup de pensées. Il suffit de répondre à l'amour par l'amour, avec toute la dévotion qui sera possible. Il n'est point nécessaire que celle-ci soit sensible : il suffit qu'elle soit sincère et qu'elle parte du cœur.

On ne fixe point de règles à l'amour. Il n'y a

donc point de règles à fixer pour ces premiers moments. Cela ne veut pas dire qu'ils soient toujours des moments de délices. Le Père W. Faber (*Tout pour Jésus*, loc. cit.) a remarqué que l'action de grâces était souvent difficile et pénible. Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus a noté elle-même : « que vous dirai-je, ma Mère, de mes actions de grâces, en ce temps-là et toujours? Il n'y a point d'instant où je sois moins consolée! Et n'est-ce pas bien naturel, puisque je ne désire pas recevoir la visite de Notre-Seigneur pour ma satisfaction, mais uniquement pour son plaisir à lui » (*Histoire d'une âme*, ch. 8). Si l'on éprouve la même difficulté, quelle qu'en soit la cause, fatigue ou épreuve, il n'y a pas à s'étonner. Mais c'est une raison de plus de faire effort pour contenter Notre-Seigneur, c'est-à-dire pour se tenir recueilli, pour ne point se laisser distraire par les objets extérieurs, de façon à être attentif à la présence du Christ et à lui être présent comme il nous est présent. Fermer les yeux, si cela aide, est une excellente industrie, quel que soit par ailleurs l'état de notre sensibilité.

4. — Les méthodes. — Aucun inconvénient à prolonger ces instants de recueillement intérieur, où, sans paroles, l'âme écoute Notre-Seigneur et s'entretient avec lui. Plus l'action de grâces est personnelle, meilleure elle est. Si l'on peut faire son action de grâces tout entière par soi-même, et il faut s'y essayer, c'est certainement le mieux. Quand l'âme se livre spontanément et parfaitement à Notre-Seigneur, elle peut se passer de méthodes. Qui aurait songé à imposer une méthode à la V. M. Thérèse Couderc? Elle écrivait à sa supérieure en 1866 : « Quand j'ai fait la sainte Communion, il m'est impossible de quitter la chapelle. Le temps consacré à l'action de grâces par la Communauté me paraît si court que je dois me faire violence pour la suivre au réfectoire. J'y vais, j'y déjeune sans savoir ce que je fais et sans être un instant distraite de la présence de Notre-Seigneur. Quand je reviens à la chapelle et que je m'y trouve seule, je puis me livrer aux impressions que j'ai dû cacher jusque-là et souvent je suis inondée de larmes. Il y a des jours où la seule pensée de Dieu émeut tellement mon cœur que je ne suis pas maîtresse de moi; je voudrais alors me cacher à tous les yeux et l'obligation de rester dans le chœur me cause une souffrance et une gêne indicibles ». (H. Perroy, *Une grande humble*, Paris, 1928, p. 195-196). Mère Marie-Alphonse de Sion, qui fut de longues années maîtresse des novices, disait de ses actions de grâces : « ... quand je fais mon action de grâces, je perds complètement la notion du temps. Je suis là une demi-heure et je me figure qu'il y a cinq minutes, d'autres fois j'y suis depuis cinq minutes et je me figure qu'il y a une demi-heure » (*Mère Marie-Alphonse de Sion...*, Paris, 1939, cité par D. C. Poulet, *La Sainteté française contemporaine*, sous le signe de Marie, Paris, 1946, p. 123). C'est quand le temps nous dure ainsi qu'il faut se servir de méthode et d'industries.

A. La méthode des actes. — Elle consiste à faire des actes des vertus qui forment les dispositions les plus utiles à conserver et à développer en nous la grâce. « Le mot latin *ardor* est souvent indiqué comme rappelant les actes que l'on doit s'imposer si les distractions deviennent trop prenantes : adoration, reconnaissance, demande, offrande de tout soi-même et résolution » (Mgr. A. Saudreau, *Manuel de Spiritualité*, Paris, 1917, ch. 27. La communion; cf. H. Planus, *Le Prêtre*, t. 3, 2e Conf.); le mot est déjà indiqué par le P. Judde au début du XVIIIe siècle (*Œuvres*, Paris, 1845, t. 3, p. 447).

Peut-être est-il bon d'insister un peu sur quelques-uns de ces actes principaux dans lesquels doivent s'exprimer les sentiments qui animent normalement une âme après la communion.

a) L'offrande. — Nous rejoignons ici ce que nous avons dit plus haut en parlant de la préparation essentielle. Au don total que Notre-Seigneur fait de lui-même à l'homme, répond l'offrande de l'âme à Dieu, sans réserve et sans limitation (*De Imitatione Christi*, lib. 4, cp. 8). C'est ici le sommet de l'action de grâces. Un vers de l'hymne *Adoro te* l'exprime parfaitement : « Tibi se cor meum totum subjicit ». « Mon cœur se soumet tout entier à vous ».

Cette donation réciproque de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu, saint Grégoire le Grand la renfermait dans cette formule lapidaire. « Le Christ sera vraiment une hostie pour nous quand nous nous serons faits nous-mêmes hosties pour lui » (*Dialog.*, lib. 4, cp. 50, PL. 77, 428 A). Plus émouvante assurément était l'exhortation qu'en pleine persécution saint Cyprien de Carthage adressait aux chrétiens de la ville de Thibaris : « ... Si vous buvez tous les jours le calice du sang du Christ, c'est afin que vous puissiez, vous aussi, verser votre sang pour le Christ » (*Ep.* 58, n° 1, CSEL, t. 3, p. 657). La logique du don total doit aller jusque-là. Source du martyre, quand le martyre est un devoir, l'Eucharistie est en tout temps le principe de l'immolation intérieure, par laquelle nous renonçons à nous-mêmes et à notre volonté pour nous revêtir du Christ et suivre sa volonté.

L'aspect immolant de la communion. — Si la sainte communion nous transforme en Notre-Seigneur, c'est surtout en victime qu'elle nous transforme. Car si la communion nous donne Jésus immolé pour que nous devenions semblables à lui, il est logique que participant à l'hostie sainte, le communiant devienne lui aussi une hostie, et s'offre avec le Christ. Saint Paul ne nous dit-il pas : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » (1 *Cor.*, 11, 26). Pour qu'elle mérite son nom, la communion doit aboutir au sacrifice et à l'immolation du communiant. « Comment Jésus pourra-t-il entrer et fixer sa demeure en mon cœur si je ne suis pas résolu à vider moi-même ce cœur des affections et des recherches égoïstes qui le remplissent et l'occupent, peut-être même au moment de la communion et de l'action de grâces? Comment Jésus pourrait-il vivre en moi, c'est-à-dire contrôler, inspirer ce qui constitue ma vie quotidienne, mes pensées, mes sentiments, mes prières, mon travail, mes relations, mes épreuves intérieures, si je ne veux pas soumettre et sacrifier à sa volonté et à son esprit toutes ces vues, impressions et recherches de satisfactions personnelles qui font dévier

plus ou moins loin de lui chacune des actions même les plus saintes en soi de ma pauvre journéel » (J. Grimal, *Le Sacerdoce et le Sacrifice de Notre-Seigneur Jésus-Christ*, 4e part., ch. 5. La communion immolante, Paris, 1926, p. 311). Le même auteur avait dit plus haut : « La meilleure action de grâces est donc de continuer le sacrifice sur l'autel de notre cœur, offrant Jésus et nous avec lui pour adorer, remercier, expier, demander » (*ibid.*, ch. 4, p. 264). Et il suggère de reprendre dans l'action de grâces les grandes prières d'oblation de la messe.

Parmi les offrandes à faire à Notre-Seigneur, la plus pratique sans doute est celle de ce qui pourrait être en nous un obstacle à l'union : fautes vénielles habituelles, passions, défauts, imperfections. « C'est un bon conseil, disait saint Jean-Baptiste de la Salle aux Frères des Ecoles chrétiennes, qu'au temps de la sainte communion et de l'action de grâces on rappelle dans son esprit tout ce qu'on ressent d'ordinaire de plus difficile au service de Dieu et qu'on se parle ainsi à soi-même : — Eh bien! voilà ton Dieu qui se donne tout à toi, ne veux-tu pas te donner tout à lui? Et puisqu'il ne tient plus qu'à cette difficulté, ne veux-tu pas la surmonter pour son amour? Et pour le respect que tu lui portes, ne veux-tu pas lui donner cela? Tu n'oserais sans doute le lui refuser! Il faut ainsi se presser et s'exercer doucement à se vaincre. » (*Extrait de la Doctrine spirituelle*, Paris, 1910).

b) La demande de grâces. — Mais s'il faut offrir à Dieu ce qui nous coûte le plus, nous ne pouvons point réaliser cette oblation sans le secours de Dieu. Nous ne pouvons rien faire sans la grâce, mais il nous est bien plus encore impossible de nous vaincre sur ce qui nous est le plus pénible, sans une grâce abondante. C'est le moment de la demander. Nous prierons donc pour que Dieu nous accorde toutes les grâces qui sont nécessaires à notre progrès spirituel : « Ils demandent pour eux-mêmes de devenir bons, de persévérer dans la bonté, dans la foi et dans la vie bonne. Voilà ce qu'ils souhaitent, voilà ce qu'ils sollicitent dans leurs prières. Car s'ils ne persévèrent pas dans la vie bonne, ils seront séparés de ce pain » (S. Augustin, *Serm.* 58, n° 3, PL., 38, 395).

Mais il ne faut pas songer seulement à nos besoins et à nos intérêts personnels. Il faut nous souvenir encore que l'Eucharistie, en nous unissant au Christ, nous unit par lui à tous nos frères les hommes, qu'elle est, suivant la parole de saint Augustin reprise par le Concile de Trente, « le signe de l'unité, le lien de l'amour, l'image sensible de la concorde » (S. Augustin, *Tract. in Johan.*, 26; cf. Trid., sess. 13, cp. 8, Denz. 882). Le P. de Lubac a montré le rapport étroit que les auteurs du moyen âge, après saint Augustin et toute l'antiquité chrétienne, mettaient entre l'Eucharistie et l'Eglise. Si nous communions au corps du Christ, c'est pour être les membres de son corps mystique. Il n'y a pas d'union au Christ sans union des fidèles entre eux (*Corpus mysticum, l'Eglise et l'Eucharistie au moyen âge*, Paris, 1940). Pour marquer cette union des fidèles entre eux, les Pères se sont servis très souvent d'une comparaison empruntée à la confection même du pain : « De même que le pain est formé de grains nombreux, mais de telle sorte que les grains n'apparaissent jamais, mais ils sont le pain lui-même sans que soit manifestée la différence de grains, à cause de l'union qui est entre eux, ainsi nous sommes unis entre nous et avec le Christ » (S. Jean Chrysostome, *In 1am ad Cor.*, h. 24, n° 2).

Si la communion manifeste ainsi le lien intime qui nous joint à l'Eglise et l'union que nous devons avoir avec nos frères, elle doit créer un resserrement de nos devoirs de charité avec le prochain, un attachement plus profond au corps mystique, et par conséquent influer sur notre vie pour qu'elle soit plus charitable et sur notre prière pour qu'elle soit plus sociale. Nous suivrons donc le conseil de Cacciaguerra, et prierons pour toute l'Eglise, pour les prêtres, pour nos amis et bienfaiteurs, « même pour nos ennemis qui nous nuisent et persécutent, afin qu'il plaise au Dieu de toute miséricorde de les convertir » (*Traité de la communion*, Paris, 1577, liv. 1, ch. 1). Et de cette prière universalisée sortira normalement le dessein d'une charité plus sincère et d'un dévouement plus entier. Comment ne pas citer ici la belle prière de Dom Cafasso après la communion : « Je vous implore particulièrement pour le pécheur le plus criminel à vos yeux; pour le mourant le plus en danger de se perdre éternellement, pour l'âme du Purgatoire qui est en ce moment la plus délaissée et pour l'âme qui est en ce moment la plus éprouvée sur la terre » (*Vie*, par Colombero, cité par Arato, *La Sainte Communion*, p. 116).

B. Autres méthodes. — a) *Reprendre les pensées de la méditation.* — « Le conseil de saint Philippe respire tout entier l'aimable sagesse de celui qui l'a donné. Il nous recommande, si nous avons fait notre méditation avant la messe, de ne point chercher de nouvelles pensées après la communion, mais de reprendre le cours des réflexions qui ont produit le plus d'impression sur nous dans l'oraison » (W. Faber, *Tout pout Jésus*, Paris, 1855, p. 277).

b) *Action de grâces et liturgie* — Les post-communions sont des actions de grâces. Déjà au temps de saint Augustin la conclusion du sacrifice eucharistique était appelée « action de grâces » : « peracto et participato tanto sacramento, gratiarum actio cuncta concludit » (*Epist.* 149, n° 16, PL., 33, 673 B).

Notre action de grâces personnelle peut s'inspirer de ces postcommunions. « Elles sont brèves assurément, mais elles peuvent être des points de méditation » (Mgr. P. Batiffol, *Leçons sur la Messe*, Paris, 1920, p. 325). Quelques-unes nous incitent à faire de notre vie une action de grâces continuelle (Dim. dans l'octave de l'Ascension; S. Jean Bosco, 31 janvier; S. Justin, 14 avril; S. Louis de Gonzague, 21 juin; SS. Félix et Adaucte, 30 août). Elles nous fournissent de très nettes indications sur les principales grâces à demander : la possession éternelle de Dieu (samedi après le dim. de la Passion); l'estime des biens célestes et le mépris des choses terrestres (2e dim. de l'Avent); la rénovation et le progrès de notre âme (samedi des quatre-temps de l'Avent, 4e dim. de l'Avent, lundi après le 1er dim. de carême, dim. dans l'octave du Saint-Sacrement, mercredi

après le 2e dim. de carême, lundi après le 4e dim. de carême, 13e dim. après la Pentecôte...); le service de Dieu et le soin de lui plaire (Ste Angèle Mérici, 31 mai; dim. dans l'octave de l'Epiphanie; Sexagésime; 2e dim. de carême; S. Barnabé, 11 juin); l'obéissance à ses commandements (mardi après le 2e dim. de carême; 20e dim. après la Pentecôte); la ferveur (samedi des quatre-temps de Pentecôte); la perpétuelle louange de Dieu (1er dim. après la Pentecôte); la délivrance de nos défauts (24e dim. après la Pentecôte); la protection dans toutes les difficultés et tous les dangers (Quinquagésime; 23e dim. après la Pentecôte; mercredi de Pâques; S. Marc, 25 avril...); les secours du corps et de l'âme (3e dim. après Pâques); la charité et l'union fraternelle (« Versez en nous, Seigneur, l'esprit de votre charité, afin que ceux que vous avez nourris d'un même pain céleste, vous les unissiez dans votre piété », vendredi après les Cendres; cf. Samedi Saint, Pâques, Lundi de Pâques); participation à la nature divine (S. Cyrille de Jérusalem, 20 mars)...

Mais l'action de grâces personnelle peut s'inspirer d'autres parties de la Messe, des préfaces en particulier, du *Gloria in excelsis*... (cf. abbé Brassart, *Liturgie et Eucharistie*, dans *Cours et Conférences des Semaines liturgiques*, t. 5, p. 273-293, Louvain, 1914).

c) *Les grandes prières eucharistiques.* — Nos missels renferment, à l'usage des prêtres, une action de grâces après la messe dont peuvent se servir ou s'inspirer les fidèles. C'est une série de prières dont certaines sont tirées de la Sainte Ecriture, comme le Cantique des trois enfants (*Daniel*, 3, 57, 88 et 56), et le psaume 150; d'autres sont des oraisons liturgiques; d'autres attribuées à S. Thomas d'Aquin, S. Bonaventure; l'hymne Adoro te; l'*Anima Christi*, mis sous le nom de S. Ignace de Loyola mais qui lui est bien antérieur, puisqu'on le trouve déjà dans un missel français du XIVe siècle [(V. Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques de France*, t. 1, Paris, 1924, p. 241) et qui sert depuis longtemps de prière d'action de grâces; on le rencontre quelquefois sous une forme plus développée et comme glosée (v. par exemple le texte du missel de Saint-Aubert de Cambrai du XVe siècle, publié par A. Wilmart, *La Vie et les Arts liturgiques*, 1923, n° 106, p. 532-533); il était, dès le XIVe siècle, traduit en langue vulgaire, à l'usage des fidèles (L. Gougaud, *ibid.*, n° 92, p. 162-165) voir Anima Christi);] le *Sume et Suscipe*, formule d'offrande de soi-même, extraite des *Exercices* de saint Ignace... On peut facilement trouver dans d'autres hymnes liturgiques ou dans d'autres textes de l'Ecriture Sainte, à commencer par le Pater, la matière de savoureuses actions de grâces.

C. La qualité principale de l'action de graces. — Le décret de 1905, en demandant que l'action de grâces soit adaptée « à la capacité, à la condition, aux forces de chacun », nous indique la qualité principale qu'elle doit avoir. Prêtres et éducateurs doivent s'en souvenir, quand, dans la formation eucharistique des enfants et des adolescents, ils leur apprennent à remercier Notre-Seigneur. L'action de grâces d'un enfant n'est point tout à fait celle d'un adolescent. Mais l'indication vaut pour tous. Il importe que nos actions de grâces soient adaptées à nos états d'âme, qu'elles tiennent compte de nos facilités ou de nos difficultés actuelles. Une âme agitée par l'épreuve ou secouée par une tentation de découragement n'a pas le même cri de prière que celle où règne la paix. Il y a des jours où il faut insister davantage sur l'adoration, sur la dépendance de Dieu et la soumission à sa volonté, d'autres où il faut chercher surtout la confiance et l'élan. Tantôt ce sera la reconnaissance qui dominera et tantôt la résolution. L'action de grâces prend ainsi toutes les formes de la prière, et sans cesse renouvelée elle gardera à l'âme sa souplesse et sa spontanéité, libres de toute routine. C'est dire aussi, comme nous l'avons indiqué déjà, que l'action de grâces doit être essentiellement personnelle. Si l'on se sert d'un livre, si l'on emprunte les sentiments d'autrui, c'est pour les faire siens, c'est pour les adapter à son âme. Cela suppose donc, dans l'emploi des méthodes et des livres, une très grande liberté. Il ne faut pas se contenter d'une lecture rapide ou d'une récitation où la mémoire seule interviendrait. Livres et méthodes ne doivent être employés que pour exciter notre dévotion personnelle, pour suppléer à nos insuffisances ou à nos déficiences.

D. Combien de temps doit durer l'action de graces? — 1. Il est normal qu'elle dure *autant que persiste en nous la présence eucharistique* de Notre-Seigneur, c'est-à-dire environ un quart d'heure. C'est le temps que demandent la plupart des auteurs (B. Arato, *La Sainte Communion*, trad. française, Marseille, 1905, p. 114; Mgr. Saudreau, *Manuel de Spiritualité*, Paris, 1920, p. 253; J. Surin, *Dialogues spirituels*, t. 2, liv. 8, ch. 8; Grimal, *loc. cit.*, p. 263-264). Saint Alphonse de Liguori disait « au moins une demi-heure » (*La vera sposa...*, cp. 18, n° 10). C'était aussi l'avis de Mgr. de Gibergues, *La Sainte Communion*, Paris, 1910, ch. 5, p. 134. Le bienheureux Jean d'Avila, et lui-même faisait bien davantage, conseille à un prêtre « une demi-heure ou une heure entière » (*Lettres spirituelles*, part. 1, lettre 8). L'abbé Marconi, qui fut le confesseur à Rome de saint Benoît Labre et son premier biographe, a mentionné les longues actions de grâces de son pénitent (*Raggaglio della vita del servo di Dio Benedetto Giuseppe Labre francese scritto dal suo medesimo confessore*, Roma, 1783, p. 225).

Sauf cas exceptionnels et nécessité urgente, il est bon de se tenir à la mesure d'un quart d'heure au moins. Saint Jean Bosco en visite à Frohsdorf et mandé par le comte de Chambord immédiatement après sa messe, acquiesce d'un signe de tête à l'invitation qui lui est faite par deux fois, mais n'en continue pas moins son action de grâces jusqu'au bout.

2. — *L'action de grâces prolongée.* — Saint Vincent de Paul a ce mot magnifique : « celui qui a bien communié fait bien tout ce qu'il fait » (conférence du 18 août 1647, éd. Coste, t. 9, p. 331 et suiv. Le mot a été prononcé en fait par une Fille de la Charité. Mais saint Vincent de Paul le reprend pour le commenter). Cela veut dire sans doute que la perfection de nos actions ordinaires après

la communion est un signe manifeste que nous avons bien communié. Mais cette parole renferme une indication pratique : il faut, dans nos actions de grâces, songer à l'amélioration de notre vie, prendre des résolutions. C'est bien aussi le conseil de saint François de Sales : « Comportez-vous en toutes vos actions en sorte que l'on connaisse que Dieu est avec vous » (*Introduction...*, liv. 2, ch. 21). Il disait de même dans l'*Entretien* 18e : « Vous voulez peut-être savoir comment vous connaîtrez si vous profitez par le moyen de la réception des sacrements. Vous le connaîtrez si vous avancez par les vertus qui leur sont propres... Si vous devenez par le moyen de la très Sainte Communion fort douce (puisque c'est la vertu propre à ce sacrement qui est tout doux, tout sucre, tout miel) vous tirez le fruit qui lui est propre ». Saint Jean-Baptiste de la Salle, qui avait lu saint François de Sales, disait de même : « Pour savoir si vous profitez de la venue et du séjour que Jésus veut bien faire en vous, examinez si vous êtes plus retenus, plus recueillis et plus pieux que vous n'étiez en d'autres temps » (85e méditation). Saint Jean Chrysostome, qui demandait aux chrétiens de se retirer de la table sainte « comme des lions qui respirent le feu », capables, par conséquent, de résister aux attaques du démon, a souvent insisté sur l'obligation où ils sont de remercier par leur vie entière, de réserver pour le service du Christ leurs membres sanctifiés par le contact de l'Eucharistie : « Témoignez votre reconnaissance à votre bienfaiteur par une vie sainte ». Et faisant allusion à la pratique alors en usage de recevoir l'hostie dans la main, il ajoutait : « Considérez ce que votre main reçoit, et jamais plus n'osez par elle frapper quelqu'un; elle qui a été honorée d'un tel bienfait, ne la déshonorez point par des blessures criminelles faites à autrui. Considérez ce que votre main reçoit, et désormais gardez-la libre de toute avarice et de toute rapine... ». (*Catechesis* 2a *ad illuminandum*, n° 2, PG., 49, 233-234). Il était facile, sur ce thème, de varier les applications pratiques. Saint Jean Chrysostome continue par le bon usage de la langue, des yeux, des oreilles, de tous les sens (cf. *Expos. in ps.* 140, PG., 55, 433).

3. *Une communion prépare l'autre.* — Mieux on communie et plus on désire communier. Sainte Véronique Giuliani dit d'elle-même très justement : « Communier pour moi, c'était m'enflammer pour communier encore et au plus tôt. Je communiais pour me préparer aux communions à venir » (*Diario*, liv. 1, n° 241). En fait, il n'y a pas de meilleure préparation pour communier demain que de communier aujourd'hui. C'est Tauler qui disait déjà : « Si... c'était demain jour de grande fête et que je voulusse m'y préparer de mon mieux, la plus haute et la plus immédiate préparation serait de recevoir aujourd'hui avec toute la dévotion possible l'adorable Dieu dans le Saint-Sacrement. » (*Troisième sermon pour le Saint-Sacrement*, n° 8).

De très nombreux ouvrages ont été signalés au cours de l'article. Nous n'en répéterons pas ici l'indication. Il ne faut pas songer d'ailleurs, dans une matière où la littérature est particulièrement abondante, à citer même tous les ouvrages principaux et il faut se borner à quelques ouvrages essentiels.

XVIe SIÈCLE. — François Poinson, O. P., *Préparation chrétienne pour deuement se confesser et dignement recevoir le Saint-Sacrement*, Tholose, 1546. — *Préparation du Saint-Sacrement de l'autel...*, Paris, 1585. — *Præparationes devotae ad digne celebrandum seu communicandum... ex praecipuis auctoribus collectae, praesertim ex Joanne Lanspergis*, Romae, 1572. — Louis de Grenade, O. P., *Traité de la confession et de la communion; Mémorial de la vie chrétienne*, dans *Œuvres*, Paris, 1862-1868. — Fr. Arias, s. j., *De frequenti usu ss. confessionis et communionis liber*, Coloniae, 1603. — Fr. Androzzi, s. j., *De communione frequenti*, Moguntiae, 1598.

XVIIe SIÈCLE. — N. Lancicius, *De officiis sacerdotum*, lib. 1, cp. 10; *De praxi divinae praesentiae*, cf. 18 (c'est à lui que le P. W. Faber a emprunté la méthode d'action de grâces reproduite dans *Tout pour Jésus*, Paris, 1855, p. 278-292), dans *Opera*, Anvers, 1650. — A. Le Gaudier, *De perfectione vitae spiritualis*, 3e part., sect. 10, p. 4, Lutetiae Parisiorum, 1857. — A. Bonnefons, s. j., *Pratique spirituelle pour se bien confesser et communier*, Paris, 1652. — Bernardin de Paris, O. M. Cap., *La communion de Jésus-Christ*, Paris, 1658. — C. Frassen, O. F. M., *Conduite spirituelle pour une personne qui veut vivre saintement*, Paris, 1674. — M. Renar, *Opuscules spirituels*, éd. Abelly, Paris, 1687. — Jean Gaspar de Megelheim, O. M. Cap., *Praeparanda Eucharistia*, Wirceburgi, 1696.

XVIIIe SIÈCLE. — Avrillon, *Méditations et sentiments sur la communion*, Paris, 1723. — B. Sanadon, *Prières et Instructions chrétiennes*, Paris, 1727. — Benoît Plazza, s. j. [sous le pseudonyme de Xavier Lercari], *Mensis eucharisticus*, Panormi, 1737. — H. Griffet, s. j., *Exercices de piété pour la communion*, Paris, 1758. — Simon Gourdan, *Elévations sur les psaumes* disposés pour tous les jours du mois dont on peut se servir très utilement avant et après la Sainte Communion, Paris, 1766. — Abbé Clément, *Exercice de l'âme pour se disposer aux sacrements de pénitence et d'eucharistie*, Paris, 1766. — N. de Saint-Pard, *Le jour de la communion*, Paris, 1776.

XIXe SIÈCLE. — J. M. Ogier, *Préparations et actions de grâces*, Lyon, 1817. — J. B. Walter, *Préparation, résolutions et réglement de vie avant et après la communion*, Douai, 1825. — C. Arvisenet, *Le froment des élus*, Paris, 1832. — Mgr. de La Bouillerie, *Méditations sur l'Eucharistie*, Paris, 1851. — Hubert Lebon, *La Sainte Eucharistie, c'est le ciel sur la terre*, Paris, 1855; *La Sainte Communion, c'est ma vie*, Paris, 1877. — Dalgairns, *La Sainte Communion*, trad. J. Godard, Paris, 1860. — *Réflexions et prières pour la Sainte Communion*, Nancy, 1868.

XXe SIÈCLE. — P. Lejeune, *Avant et après la communion*, Paris, 1901. — J. Mahieu, *Le pain de vie*, Bruges, 1911. — D. I. Rieylandt, *Pour mieux communier*, Maredsous, 1922. — J. Rousseau, s. j., *Préparation à la communion quotidienne par l'Evangile médité. Les mystères de la vie de N.-S. J.-C. appliqués à l'Eucharistie*, Paris, 1920. — A. H. Chauvin, *La communion méditée au pied du Saint-Sacrement*, Paris 1933. — *Le secret des communions ferventes*, par un prêtre du clergé de Namur, Tournai, 1914. — J. Millon, *Pour mieux communier*, Paris, 1924. — *Trésor du pieux communiant*, Angers, 1927. — B. Maraux, *Actions de grâces*, Toulouse, 1933. — G. Villefranche, *L'action de grâces avec le Cœur de Jésus*, Toulouse, 1930. — Pour les livres à l'usage des enfants et adolescents, voir le catalogue publié par V. Marmoiton. *Les meilleurs livres sur l'Eucharistie pour les tout-petits et les adolescents*, Toulouse, 1930. — H. Mogenet, *La communion de tous les jours*, Le Puy, [1942]. E. Bergh, *La Sainte Communion. Ses effets*, Bruxelles, 1946.

Marcel VILLER.

COMMUNION FRÉQUENTE. — I. *Données scripturaires.* — II. *Evolution de la pratique.* — III. *Situation actuelle de la réception eucharistique.*

I. — DONNÉES SCRIPTURAIRES

En instituant l'Eucharistie, dans un geste de sa bonté toute-puissante, le Christ s'est fait la victime perpétuelle et l'aliment constant des hommes en

marche vers l'éternité. Nous n'envisagerons ici, que ce second aspect. Le Christ eucharistique est le « vrai pain du ciel », « le Pain de vie » (*Jean*, 6, 32, 35), indispensable à toute âme, pour réparer, entretenir, développer, bref, nourrir sa vie divine. « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'avez pas la vie en vous » (*Jean*, 6, 54). Loin d'atténuer l'énergie singulière, le ton net et absolu de ces paroles, les Pères de l'Église les ont vigoureusement soulignés. Ils ne se contentent pas d'assimiler la nécessité de l'Eucharistie à celle du baptême, parfois ils prouvent celle du baptême par celle de l'Eucharistie (cf. M. de la Taille, *Mysterium fidei*, Paris, 1931, Elucidatio 49, testimonia directa Patrum, p. 589-600; testimonia indirecta, p. 600-605; E. Springer, *Testimonia Patrum necnon antiquorum theologorum pro ss. Eucharistiae necessitate*, Sarajevo, 1923). D'un tel langage, il est permis, semble-t-il, de conclure logiquement que la réception de l'Eucharistie, soit en réalité, soit du moins en désir (in voto), est nécessaire de nécessité de moyen et que sans elle, il n'est pas possible de se sauver. (Cf. J. Lebreton, article *Eucharistie* dans DA, t. 1, col. 1573-1574; M. de la Taille, *Mysterium fidei*, p. 587-617; A. d'Alès, *De sanctissima Eucharistia*, Paris, 1929, th. 12, p. 156-165; voir dans cet ouvrage la bibliographie plus étendue, p. 165).

En même temps que le Sauveur déclarait la communion nécessaire, il laissait entendre qu'elle devait être relativement fréquente. En l'annonçant au monde, il la compare à la « manne » (*Jean*, 6, 49, 50) octroyée journellement, sauf les sabbats (*Exode*, 16, 22-26; cf. aussi *Nombres*, 11, 7 sq.; *Ps.* 77, 24), aux juifs, pour les sustenter dans leur marche à travers le désert, jusqu'au jour où ils purent manger les fruits de la Terre Promise (*Josué*, 5, 12). Et si Notre-Seigneur a fait choix du pain, la nourriture la plus habituelle, pour le transsubstantier en son corps, c'est encore pour manifester ce même désir d'être reçu fréquemment. D'autant plus, que d'après une tradition constante de l'Église, exprimée par la liturgie et les commentaires des Pères, ratifiée par le décret *Sancta tridentina synodus*, c'est avant tout le pain eucharistique que le divin Maître nous fait demander dans le « Pater » (cf. Vivès, *Expositio in orationem iuxta traditionem patristicam et theologicam disposita*, 1903; J.-B. Bock, *Die Brotbitte des Vaterunsers*, 1911; E. Springer, *Unser tägliches Brot gib uns heute*, 1912). « Par cette comparaison de la nourriture angélique avec le pain et la manne, les disciples pouvaient comprendre aisément que le pain étant la nourriture quotidienne du corps et la manne ayant été l'aliment quotidien des Hébreux dans le désert, de la même façon l'âme chrétienne pourrait se nourrir chaque jour du pain céleste et en recevoir un réconfort. De plus, quand il nous ordonne de demander dans l'oraison dominicale notre pain quotidien, il faut entendre par là, comme presque tous les Pères de l'Église l'enseignent, non pas tant le pain matériel, la nourriture du corps, que le pain eucharistique qui doit être reçu chaque jour » (*Sacra tridentina synodus*, 20 déc. 1905; Pie X, *Œuvres*, Bonne Presse, t. 2, p. 252). « Chaque jour, affirmait Pie X dans une allocution, nous demandons à Dieu le pain qui doit soutenir la vie de notre corps; ainsi avons-nous besoin du pain céleste qui donne la vie à notre âme » (AAS, 1912, p. 264).

La manière dont le Christ a institué le sacrifice eucharistique est une invitation implicite adressée aux fidèles à y participer chaque fois qu'il est offert à Dieu. En substituant l'Eucharistie aux sacrifices déficients de l'Ancienne Loi, le Christ invitait ses Apôtres et leurs successeurs dans le sacerdoce, à renouveler son geste : « Faites ceci en mémoire de moi ». Mais en même temps il conviait les fidèles à communier à la victime. « Ceci est mon corps, prenez et mangez ». « Ceci est mon sang... Buvez-en tous. » « L'autel eucharistique » est en même temps la « Table du Seigneur ». Sacrifice du corps mystique du Christ, l'Eucharistie est également le sacrement de l'unité de ce corps (1 *Cor.*, 11, 16, 17). Dans la pensée de saint Paul, sacrifice et participation au sacrifice par la communion sont inséparables. « Le calice de bénédiction, que nous bénissons, n'est-il pas une communion au sang du Christ? Et le pain que nous rompons, n'est-il pas une communion au corps du Christ? » (1 *Cor.*, 10, 16). Juifs et païens d'ailleurs, à l'époque où écrivait saint Paul, ne concevaient guère qu'on pût immoler une victime sans y participer. « Ces paroles du Sauveur, écrit Bossuet, « prenez et mangez, ceci est mon corps donné pour vous », nous font voir que comme les anciens juifs ne s'unissaient pas seulement en esprit à l'immolation des victimes, qui étaient offertes pour eux, mais, qu'en effet, ils mangeaient la chair sacrifiée, ce qui leur était une marque de la part qu'ils avaient de cette oblation; ainsi, Jésus-Christ s'étant fait lui-même notre victime, a voulu que nous mangeassions effectivement la chair de ce sacrifice, afin que la communication actuelle de cette chair adorable fût un témoignage perpétuel à chacun de nous en particulier, que c'est pour nous qu'il l'a prise, et que c'est pour nous qu'il l'a immolée » (*Exposition de la doctrine catholique*, 10; *Œuvres*, éd. Migne, t. 1, p. 1149). Aussi, sans se demander si cette participation était obligatoire ou non, les chrétiens des premiers âges devaient être tout naturellement portés à communier chaque fois que se célébrait devant eux le sacrifice eucharistique.

Mais tout en conviant les fidèles à communier au corps du Christ immolé sur l'autel, saint Paul leur recommande de scruter leur conscience pour recevoir la communion dignement. « Que chacun donc s'éprouve soi-même et qu'ainsi il mange de ce pain et boive de ce calice » (1 *Cor.*, 11, 28). De cette réception l'Apôtre exclut non seulement les idolâtres (1 *Cor.*, 10, 20-22), mais tous ceux qui se sentiraient gravement coupables (1 *Cor.*, 11, 27-29). Malheur à ceux qui communient indignement : ils s'exposent à la réprobation et, dès ici-bas, à des châtiments comme la maladie et la mort (1 *Cor.* 11, 29-30).

Communion au moins relativement fréquente, obligation d'une certaine sainteté, d'une certaine pureté pour la recevoir, ce sont là deux points nettement affirmés dans la sainte Écriture. Mais il faudra de longs siècles pour déterminer exactement la fréquence obligatoire et celle qui sera désirable pour tout chrétien; quant aux dispositions requises, celles qui sont suffisantes pour profiter de la communion, et celles qui sont souhaitables pour assurer à cette réception un rendement meilleur.

II. — ÉVOLUTION DE LA PRATIQUE

1. PREMIÈRE PÉRIODE : DU Ier AU VIe SIÈCLE

Pendant les premiers siècles, la piété chrétienne se concentre autour du mystère eucharistique. Il symbolise et réalise l'unité de l'Église. Il est offert au sein de la communauté chrétienne par les membres les plus élevés de la hiérarchie (saint Ignace d'Antioche, *Philad.*, 4). La communion à la victime de ce sacrifice est considérée comme une chose normale et allant de soi. Aussi lorsque la célébration de ce sacrifice deviendra quotidienne, la communion elle aussi deviendra quotidienne.

A. Les temps apostoliques. Sacrifice et communion hebdomadaires. — Les *Actes des Apôtres* (2, 42) nous décrivent en quelques mots l'union merveilleuse qui régnait au sein de l'Église de Jérusalem, instituée et gouvernée par les Apôtres. Plus encore que la doctrine enseignée par les douze, la « fraction du pain » était le principe de l'union des âmes entre elles. Le rapprochement des mots « Koinonia » et « fraction du pain » l'insinue ; le texte occidental le déclare plus explicitement encore : *In communione fractionis panis.* Le passage des *Actes*, cependant, ne nous apprend rien sur le lieu, le jour et la fréquence de la célébration eucharistique. La « fraction du pain » (20, 7), où il faut reconnaître la célébration du mystère eucharistique (cf. A. van der Heeren, *Fractio panis, de qua Act. Ap.* 20, 7 *et* 11, dans *Coll. Brug.*, t. 25 (1925), p. 307-311), est mise en connexion avec le jour du dimanche (le premier jour). La *Didaché* (c. 14) et peut-être la lettre de Pline à Trajan (cf. P. Browe, *De frequenti communione...* n° 2; « Adfirmabant... quod essent soliti *stato die...* ») nous font connaître la célébration hebdomadaire passée en coutume. « Le jour dominical du Seigneur (le dimanche), vous étant réunis, rompez le pain et rendez grâce » (*Didaché*). Vers le milieu du second siècle, saint Justin décrit plus en détail le rite de la liturgie eucharistique, qui, « le jour du soleil », « le jour où Dieu... créa le monde et (où) Jésus-Christ notre Sauveur ressuscita des morts », se célèbre au sein de la communauté chrétienne. Tous les assistants participent au sacrifice « et les diacres portent leur part aux absents » (*Ire Apologie*, c. 67, n° 5). Le baptême (*Didaché*, c. 9), la foi et une vie conforme à la volonté du Christ (saint Justin, c. 66, n° 1) sont les conditions requises pour participer au festin eucharistique.

B. Le IIIe siècle. Sacrifice et Communion quotidiens. — Tertullien et saint Cyprien nous révèlent une pratique sacramentelle eucharistique sensiblement différente de celle que nous avons constatée jusqu'ici. Les textes principaux de ces deux écrivains ont été rassemblés par le P. Browe, *De frequenti communione in ecclesia occidentali*, n° 4-10. Trois points surtout doivent retenir notre attention :

1° Outre le dimanche, les fidèles communient les jours de station où le jeûne était prescrit jusqu'à trois heures de l'après-midi (Cf. Tertullien, *De oratione*, c. 19; PL., 1, 1182; *De corona*, c. 3; PL., 2, 79). Bien plus, tout comme le sacrifice est offert tous les jours par les prêtres (saint Cyprien, *Epist.* 57, 3, CSEL, t. 3, p. 652; P. Browe, *l. c.*, n° 9), la communion est reçue tous les jours par les fidèles (Tertullien, *De idololatria*, c. 7; PL., 1, 669; saint Cyprien, *De dominica oratione*, c. 18; PL., 4, 531; *Epist.* 56 *plebi thibari consistenti*, 1; PL., 4, 350).

2° Les tout petits enfants sont admis, eux aussi, à la participation du mystère eucharistique, sous la forme du précieux sang (saint Cyprien, *De lapsis*, 25; CSEL, t. 3, 1, p. 255; *Constit. apost.*, 8, 13, 11; dans Quasten, Pars 4, p. 229-230). Enfin,

3° grâce à un privilège qui aujourd'hui nous étonne, les fidèles pouvaient emporter dans leurs maisons le pain consacré et se communier eux-mêmes à volonté. (Cf. Tertullien, *Ibid.; Ad uxorem*, 1, 2, c. 5; PL., 2, 1296; saint Cyprien, *De lapsis*, 26; p. 256). Une fois aux mains des fidèles, l'Eucharistie est emportée par eux en voyage comme un gage de protection (Cf. saint Ambroise, *De excessu fratris sui Satyri*, 1, 43; PL., 16, 1304); utilisée comme préservatif contre les empoisonnements (Cf. F. Dölger, Ἰχθύς, t. 2, p. 570) ou bien comme remède contre les maladies et les infirmités (cf. *Ibid.*, p. 529). Les témoignages de saint Basile (*Epist.* 93, PG., 32, 485), de saint Grégoire de Nazianze (*Oratio* 8 : *In laudem sororis Gorgoniae*, 18; PG., 35, 809 sq.) de saint Jérôme (*Epist.* 49, 15, 6 : CSEL, 54, 377), de saint Augustin (*Opus imperfectum contra Julianum*, 3, 162; PL., 45, 1315) et de Zénon de Vérone (Lib. I, tract. 5, 8; PL., 11, 309) prouvent que jusqu'à la fin du IVe siècle, les fidèles avaient le bonheur de pouvoir emporter de la sorte chez eux la sainte Eucharistie (Cf. Dölger, *Die Eucharistie in den Händen der Laien*, p. 239-240).

Toutes ces pratiques nouvelles s'expliquent, semble-t-il, par le souci plus ou moins avoué de se conformer, dans la mesure du possible, à des usages que le christianisme, dans sa marche progressive, rencontrait dans le monde païen d'alors; et par le désir d'opposer à un culte déficient une religion parfaite. Un effort analogue, mais qui mettait en parallèle la religion chrétienne et le judaïsme, avait déjà été tenté par l'auteur de l'épître aux Hébreux. Aux juifs qui gardaient la nostalgie de la splendeur des cérémonies et des sacrifices judaïques dont le Temple de Jérusalem était le centre, l'écrivain anonyme démontrait, en utilisant le langage de la liturgie juive, que la religion chrétienne était dotée d'une perfection, d'une richesse, et d'une puissance de vie qui laissaient loin derrière elle l'organisation mosaïque, et que son sacerdoce, exercé par le Grand-Prêtre éternel, était infiniment supérieur au sacerdoce juif. « Montrer la supériorité du Nouveau Testament, écrit le P. Prat, établir en même temps le caractère absolu et définitif de l'Évangile, tel est... le but réel, quoique déguisé, de l'épître. A cette thèse se rattachent trois points fondamentaux : le contraste des deux alliances, les obligations de l'économie nouvelle, la consommation des promesses » (*La théologie de saint Paul*, 18e éd., Paris, 1930, t. 1, p. 457).

Il importait de faire ressortir, par des pratiques analogues, mais plus parfaites et plus efficaces, la supériorité de la religion chrétienne sur les cultes païens. Les recherches de Franz Dölger sur le « Poisson » nous ont révélé que parmi les syriens, et, en particulier, dans les régions d'Ascalon-Hiérapolis, le poisson avait une importance religieuse toute

spéciale. Symbole du bonheur, de la sainteté et de la vie, il était offert chaque jour par les prêtres à la déesse Atargatis et consommé par eux. Peuple voyageur et commerçant s'il en fût, les syriens emportèrent partout leur culte avec leurs marchandises. A l'attrait qu'exerçait sur les masses le sacrifice-communion de la religion syrienne, les chefs de l'Église opposent victorieusement l'Eucharistie. Tout comme saint Jean avait montré réalisé dans le Christ tout ce que la spéculation grecque évoquait par le mot de « Logos » (Cf. P. Rousselot, *Christus*, Paris, 1912, p. 740-742), ainsi voulut-on orienter vers le Christ tous les espoirs que le « poisson sacré » suscitait et entretenait dans les âmes. Rien n'était plus naturel que de montrer dans le Christ eucharistique, le véritable, le grand Poisson, offert en sacrifice au Dieu véritable et en nourriture à tous les croyants. L'épitaphe d'Abercius, gravée dans la région de Hiérapolis, centre du culte syrien, prouve que dès le second siècle c'était chose faite. « Partout (au cours de mes voyages), ainsi s'exprime l'épitaphe, « la foi » m'a précédé, et me proposait comme mets, en tout lieu, *un poisson* de la source, *immensément grand et pur*, qu'une vierge pure (l'Église) avait prise et elle (la foi) l'offrait à tous les amis comme repas » (F. Dölger, *op. cit.*, t. 2, p. 457-459, l'inscription; p. 486 sq., le commentaire détaillé). En Afrique (cf. Tertullien, *De baptismo*, 1), comme en Gaule (Inscription de Pectorius, cf. DACL, t. 13, col. 2884-2898; F. Dölger, *op. cit.*, t. 2, p. 507 sq), nous entendons parler du « Poisson » par excellence, et pendant des siècles le Christ apparaîtra aux fidèles sous cette image familière à l'iconographie des catacombes. L'analogie à son tour fera naître sans tarder la profession de foi résumée par les lettres mêmes qui composent le mot « Ἰχθύς » et que nous trouvons gravée sur une pierre des catacombes : « Ἰχθυς, ζωντῶν » c'est-à-dire « Jésus-Christ, Fils de Dieu Sauveur des vivants » (cf. F. Dölger, *op. cit.*, t. 1, p. 159 sq.). Bref, en s'assimilant le langage païen, les chrétiens déclaraient équivalemment : « Dans l'Eucharistie, nous possédons le « vrai Poisson », le seul très grand, qui est capable de nous sanctifier, de nous vivifier, de nous béatifier infiniment mieux que les poissons sacrés offerts aux idoles. Tous les jours, chez vous, a lieu le sacrifice et le repas des poissons offerts à la déesse; tous les jours aussi, chez nous, est offert et mangé le « Poisson » par excellence. Mais tandis que chez vous, les prêtres seuls ont le privilège de participer au repas sacré, chez nous, tous les amis (philous), tous les chrétiens sont conviés à la Table divine ». Ainsi la pratique *quotidienne* du sacrifice et du repas sacré qu'on rencontrait chez les païens a pu avoir quelque influence sur la célébration eucharistique et la communion *journalières*.

La communion des tout petits enfants, sous forme du précieux sang, s'est introduite dans l'Église vraisemblablement comme une réplique à l'usage de faire participer aux sacrifices jusqu'aux tout petits (cf. Décret de Maximin Daïa, de 306, dans Eusèbe, *De mart. palest.* 9; P. G., 20, 1492; Décret de Dèce, en 249; cf. H. Leclercq, *Les certificats de sacrifice païen, sous Dèce, en* 250, Paris, 1914, p. 4, 35; cf M. de la Taille, *Mysterium fidei*, p. 587, note 3). L'analogie est particulièrement frappante dans l'histoire de cette enfant que la participation aux deux cultes, païen et chrétien, rendit malade (Saint Cyprien, *De lapsis*, 25; CSEL, t. 3, 1, p. 255; PL., 14, 484-485).

Les païens, après avoir pris part au sacrifice, avaient l'habitude d'emporter chez eux, comme gage de bénédiction et de bonheur, des parcelles offertes aux idoles (Cf. F. Dölger, *Antike und christliche Weihbrotstempel*, dans *Antike und Christentum*, t. 1, 1929, p. 5 sq.). Sans doute pour ne pas provoquer l'impression d'une certaine infériorité en face des idolâtres, les évêques permirent-ils aux chrétiens d'emporter dans leurs demeures, comme un gage infiniment plus précieux et plus certain de bénédictions, le pain eucharistique. Ainsi qu'il fallait s'y attendre, les abus mirent fin à cette faveur. Déjà le concile de Tolède, en 400, menace de traiter en « sacrilegus » quiconque ne consomme pas immédiatement l'Eucharistie reçue du prêtre (Concilium Toletanum I, can. 14; Bruns, I, 205; Mansi, 3, 1000). En Égypte, l'abbé du monastère d'Atripe, Schenoudi † 466, s'oppose de toutes ses forces à ce qu'un membre de la communauté emporte à la maison des hosties provenant du sacrifice eucharistique. « Pas même la valeur d'un grain de sénevé, ajoute-t-il, ne doit être concédé par le prêtre ou le diacre à celui qui leur demanderait cette faveur » (Leipoldt, *Schenute von Atripe und die Entstehung des nationalägyptischen Christentums*, dans *Texte und Untersuchungen*, Leipzig, 1903, p. 184; p. 31). Pour ne pas frustrer le peuple chrétien de tout gage de bénédiction, on eut recours à une sorte de succédané de l'hostie, « l'eulogie », autrement dit le « pain béni », aujourd'hui encore en faveur dans certains diocèses de France. Comme l'Eucharistie (cf. Sérapion de Thmuis, *Euchologion*, 13, 15; et prières après la communion du missel actuel), quoique, à un degré moindre, l' « eulogie » doit être considérée par les chrétiens comme une source de bonheur et de bien-être (cf. Prière de bénédiction de Hincmar de Reims 852, citée par F. Dölger, dans *Antike und Christentum*, t. 1, 1929, p. 9).

C. Le IVe et le Ve siècles. — La grande période patristique des IVe et Ve siècles demeure fidèle à la pensée de saint Paul. L'Eucharistie est toujours considérée comme le sacrifice du Corps mystique du Christ et comme le grand sacrement de l'unité qui fait de tous les fidèles un seul corps dans le Christ. L'Eucharistie, nous dit saint Cyrille d'Alexandrie, nous incorpore à Jésus-Christ de deux manières. D'abord, par la communication de l'Esprit de Jésus-Christ. Ensuite par le corps même de Jésus-Christ, qui fait un même corps de tous les justes qui le reçoivent. « Afin que nous fussions réduits en unité avec Dieu même et entre nous, quoique séparés les uns des autres par la différence des corps et des esprits, le Fils unique de Dieu a inventé un moyen qui est un effet de sa sagesse et un conseil de son Père. Car, unissant dans la communion mystique (sacramentelle) tous les fidèles par un seul corps, qui est le sien propre, il en fait un même corps avec lui et entre eux. Aussi, qui pourrait diviser et rompre l'union naturelle qu'ont entre eux ceux qui sont liés avec Jésus-Christ par ce corps unique? Si donc, tous nous participons à un même pain, nous ne faisons tous qu'un corps, car Jésus-Christ ne peut être divisé. C'est pour cela que l'Église est appelée le corps de Jésus-Christ, et que nous en sommes les membres, selon saint Paul

(*Eph.*, 5, 30); car nous sommes tous unis à Jésus-Christ par son saint corps, recevant dans nos propres corps ce corps un et indivisible. Ce qui fait que nos membres lui appartiennent plus qu'à nous-mêmes » *In Joan.*, lib. 11, c. 11; PG., 74, 558-559; voir également saint Chrysostome, *In I Cor.*, Hom. 24, 2; PG., 61, 200. Dès lors il ne peut paraître étonnant que la communion quotidienne demeure, dans l'ensemble, la règle normale : le sacrifice appelle la communion.

a) Le régime normal : communion de chaque jour. — A Rome, on communiait tous les jours. Nous en avons pour garants le biographe de sainte Mélanie la jeune, Gerontius, qui fait remonter l'usage en cours jusqu'aux apôtres Pierre et Paul (*Vita sanctae Melaniae junioris*, 1, 2, c. 32, dans *Anal. Boll.*, t. 8, 1889, p. 57) et saint Jérôme (*Epist.* 48, *ad Pammachium*, 15; PL., 22, 506). — A Milan, saint Ambroise emploie toute sa force persuasive à maintenir la communion quotidienne (*In psalm.* 118, Serm. 8, 48; Serm. 18, 28; PL., 15, 1314, 1462; *De benedictionibus Patriarcharum*, 9, 38; PL., 14, 686; *De sacramentis*, l. 5, c. 4, 25; PL., 16, 452). Et ce n'est pas lui, « c'est l'Église elle-même, déclare-t-il, qui exhorte les fidèles à cette réception si salutaire pour les âmes » (*De mysteriis*, c. 9, 58; PL., 16, 408). Par l'évêque d'Aquilée Chromace (*Tractat. in Evang. s. Matthaei*, c. 14, 5; PL., 20, 361) et Zénon de Vérone, † 380 (*Tractat.* 2, 13, 3; PL., 11, 431) nous apprenons que la même coutume règne dans d'autres contrées de l'Italie.

En Afrique saint Augustin, † 430, non seulement enregistre la coutume qui persiste depuis l'époque de Tertullien (*De sermone Domini in monte*, PL., 34, 1280; *Sermo* 112, *de verbis* « *Homo quidam fecit caenam magnam* » 4; PL., 38, 645), mais il la recommande instamment à ses auditeurs (*Serm.* 57, 7; PL., 38, 389; *Serm.* 132, 1; PL., 38, 1099) tout en observant qu'il faut recevoir l'Eucharistie autant par l'esprit que par le corps (*Serm.* 57, 7; PL., 38, 389). Il se garde cependant de blâmer des pratiques, ailleurs, différentes, vu qu'il n'y a pas dans cette matière de loi générale et uniforme (... alii quotidie communicant corpori et sanguini Domini, alii certis diebus accipiunt; alibi nullus dies praetermittitur, quo non offeratur, alibi sabbato tantum et dominico, alibi tantum dominico... totum hoc genus liberas habet observationes). Aussi le mieux qu'on puisse faire c'est de suivre la coutume de l'Église dans laquelle on se trouve. La seule condition requise, pour communier tous les jours, c'est de n'avoir pas la conscience chargée d'un péché mortel (cf. *Epist.* 54, *ad inquisitiones Januarii*, c. 2, 3; PL., 33, 200-201).

En Gaule saint Hilaire de Poitiers, † 367, déclare à ses auditeurs que le désir de Dieu est « que tous les jours le Christ, le pain de vie, le pain descendu du ciel, habite en eux » (PL., 10, 725).

L'Espagne, comme nous l'apprend saint Jérôme, pratique la communion quotidienne comme l'Afrique et Rome (*Epist.* 71, *ad Lucinium Baeticum*, 6; PL., 22, 672).

En résumé on peut dire, qu'au IVe siècle, l'Occident persévère dans la pratique de la communion journalière. Les plus grands docteurs l'encouragent et la recommandent.

En Orient, la situation est à peu près pareille. « Tous les jours, constate Clément d'Alexandrie, le Christ se donne en nourriture et en breuvage d'immortalité » (*Quis dives salvetur*, 23; PG., 10, 628). Origène considère comme des juifs ceux qui ne participent que rarement au sacrifice; car « les chrétiens, chaque jour, mangent la chair de l'Agneau » (*In Genes.*, Hom. 10, 3; PG., 12, 218). Dans sa lettre à Patricia, saint Basile loue et approuve la communion de chaque jour, tout en reconnaissant qu'en Cappadoce, le régime habituel n'était que de quatre communions par semaine, le dimanche, le mercredi, le vendredi et le samedi, sans compter les fêtes des saints (*Epist.* 93; PG., 32, 484). A Constantinople, saint Jean Chrysostome, † 406, stimule les chrétiens à recevoir l'Eucharistie tous les jours (*Homil. de beato Philogonio*, 4; PG., 48, 755; *In Epist. ad Hebraeos*, Hom. 17, 4; P. G., 63,131). « En ayant le cœur pur, tu pourras perpétuellement célébrer la fête de Pâques et tous les jours approcher (de la Table du Seigneur) » (*In* 1am *ad Cor.*, Hom. 28, 1; PG., 61, 233). Parmi les jours spécialement indiqués pour recevoir la communion, saint Jean Chrysostome cite l'Epiphanie et la Pentecôte (*In Epist. ad Ephes.*, Hom. 3, 4; PG., 62, 28; cf. F. Dölger, Ἰχθύς, t. 5, p. 388 sq.).

Il eût été étonnant que, dans le monde monastique du IVe et du Ve siècles, les idées des Pères, si nettement exprimées, n'aient pas trouvé au moins un certain écho. Nous savons par Rufin que, dans le territoire de Hermopolis dans la Thébaïde, l'abbé Appollonius recommandait vivement à ses quelque 500 moines « de participer tous les jours aux mystères du Christ, de peur qu'en s'en tenant éloignés, ils ne s'écartent de Dieu ». Il ajoutait que la « commémoraison » de la Passion du Christ était un excellent stimulant pour imiter une patience aussi admirable (Rufin, *Historia monachorum*, c. 7; PL., 21, 419). Cassien, lui aussi, ne manque pas de souligner l'importance de la communion quotidienne pour persévérer dans la ferveur religieuse. « Le mot « quotidien » montre que, sans ce pain, nous ne pouvons vivre un seul jour de la vie surnaturelle. Quant au mot « aujourd'hui », il insinue qu'il faut s'en nourrir tous les jours, et qu'il ne suffirait pas de l'avoir reçu hier, s'il ne nous était pareillement donné aujourd'hui » (*Collat.* 9, 31; voir aussi *Historia lausiaca*, c. 91, 52; PG., 34, 1027, 1147; Théodore Studite, *Epist.* 1, 57; PG., 99, 1116; cf. Dom Besse, *Les moines d'Orient*, Paris, 1901, p. 352). Un moine de la Thébaïde, du nom de Hor, ne prend jamais aucune nourriture, avant d'avoir communié (cf. Rufin, *Histor. monachor.*, c. 2; PL., 21, 406). Certains solitaires, comme Jean, de la Thébaïde, se contentaient de cette seule nourriture spirituelle pour se sustenter (*Ibid.*, 15, PL., 21, 434). Et l'on attribuait la lourde chute de Ptolémée, moine du désert de Scété, à sa négligence de la communion fréquente (*Histor. lausiaca*, c. 33; cf. Steph. Schiewietz, *Das morgenländische Mönchtum*, t. 1, p. 319).

La pensée des Pères du IVe et du Ve siècles ne semble pas douteuse. Ils ont la conviction que, pour vivre pleinement de la vie du Christ, les fidèles doivent, autant que possible, participer tous les jours aux mystères du Christ. « Nous croyons, ainsi s'exprime saint Cyrille d'Alexandrie, que le Verbe de Dieu le Père, qui est la vie par nature, s'étant uni au corps animé par une âme raisonnable, engendré par la sainte Vierge, l'a, par cette ineffable et mystérieuse

union, rendu vivifiant, afin que, nous faisant participer à lui spirituellement et corporellement, il nous élève au-dessus de la corruption et détruise la loi du péché qui domine dans les membres de notre chair » (PG., 76, 197 B, C). En s'exprimant de la sorte, il parlait comme l'avaient fait avant lui saint Ignace d'Antioche (*Ad Ephes.*, 20, 2), saint Irénée (*Advers. Haeres*, 18, 5), Origène (*Contre Celse*, 8, 33) et saint Jean Chrysostome (*In Matth.*, Hom. 4, 9; PG., 57, 50; Hom. 50, 2; PG., 58, 507-508).

b) Indices de fléchissement. — Pourtant les plaintes répétées des Pères de l'Église nous avertissent que le peuple chrétien commence à se désaffectionner de cette nourriture céleste. Origène connaît des chrétiens qui ne se rendent à l'église que les jours de fêtes (*In Genes.*, Hom. 10, 3; PG., 12, 218). Les *Constitutions apostoliques* chargent les diacres de veiller aux portes pour que personne ne s'esquive avant la communion (8, 2, 10; cf. Quasten, fasc. 4, p. 211). Saint Jean Chrysostome déplore que beaucoup de chrétiens ne communient qu'une fois l'an (*In Epist. ad Tim.*, Homil. 5, 3; t. 11, 577, édit. de Montfaucon; *In Epist. ad Hebr.*, Hom. 17, 4; PG., 63, 131), ou tout au plus deux ou trois fois (*In Ephes.*, Hom. 3, 4; PG., 62, 28). « Hé quoi! s'écrie saint Augustin, vous regardez la Table sacrée, et vous n'approchez pas! pourquoi? » *Serm.* 132, 1; PL., 38, 735). A Milan, saint Ambroise constate avec regret que l'indifférence de l'Orient gagne son propre troupeau, *De sacramentis*, 5, 4; PL., 16, 452). « Il en est, répète de son côté saint Cyrille d'Alexandrie, qui, après avoir goûté de la grâce divine, négligent d'aller à l'église, et diffèrent longtemps de recevoir l'Eucharistie, sous prétexte de respect et de révérence, mais en réalité par indévotion et par froideur. Ce refus, qui semble procéder d'un mouvement de piété, n'est qu'un piège et qu'une pierre de scandale qui les fait tomber » (*Comment. in Joann.*, 1, 3; PG., 73, 521).

Contrairement à ce qu'on pourrait croire, la communion quotidienne, chez les moines, n'était pas le régime habituel. En Égypte, les moines ne communiaient que deux fois la semaine : le samedi et le dimanche, en assistant à la messe (cf. Cassien, *Instit.* 3, p. 34; *Verba seniorum;* PL., 73, 983). Dans les monastères pakhômiens, on agissait de même (Palladius, *Histor. lausiaca*, édit. Butler, cp. 38; cf. P. Ladeuze, *De instituto coenobitico sancti Pakhomii*, Louvain, 1898, p. 290; Steph. Schiewietz, *Das morgenländische Mönchtum*, t. 1, Mayence, 1904, p. 316 sq.). Il se rencontrait des peureux et des timides qui ne communiaient qu'une fois l'an (cf. Cassien, *Collat.* 23, c. 21). Ce ne sont pas les seuls qui pratiquaient cette abstention. Saint Jean Chrysostome parle de solitaires qui ne communiaient que deux fois par an et Marie l'Egyptienne, après son départ pour le désert, ne communie plus qu'une seule fois avant de mourir, des mains de l'abbé Zozime (AS, avril, t. 1, p. 80-87).

c) Causes de ce relâchement. — Des tendances nouvelles qui se manifestent parmi les chrétiens et chez les moines, — des exigences plus strictes — et enfin des énoncés de principes, mal interprétés, nous paraissent être les causes principales de l'indifférence grandissante dans la réception eucharistique.

1. *Tendances nouvelles.* — L'affadissement de l'esprit chrétien, dû surtout à l'afflux massif des païens vers l'Église après la conversion de l'empereur Constantin, est une première raison de l'éloignement de l'hostie. Le niveau moral baisse visiblement et la médiocrité tend à se substituer à la ferveur entretenue par les persécutions. Beaucoup de chrétiens désertent l'église et s'ils communient encore, ce n'est plus que rarement et sans grand effort de préparation. « J'en vois beaucoup, s'écrie saint Jean Chrysostome, qui participent au corps du Christ, mais sans façon et sans se soucier de leurs dispositions, entraînés qu'ils sont par la routine ou la règle établie. Le carême est là, et l'on communie dans l'état où on se trouve; Noël arrive, et on agit de même. Eh quoi! tu ne voudrais pas recevoir le corps du Christ avec des mains sales ou une bouche fétide, et tu embrasses le Roi du ciel avec une âme infecte et nauséabonde! Plus que les vases (qui servent au culte), ton âme devrait resplendir de pureté! » (*In Ephes.*, Hom. 3, 4; PG., 62, 28-29).

A l'opposé de cette désinvolture, nous rencontrons, dans le milieu monastique, un motif nouveau de s'écarter de la sainte table : le respect et la crainte exagérés. A ces Jansénistes avant la lettre, l'abbé Théonas réplique avec raison, que la communion n'est pas une récompense de la vertu mais un moyen pour y parvenir; et qu'en fait, on est aussi indigne de communier une fois l'an, que de communier une fois par semaine. « Combien est-il plus raisonnable, conclut-il, de recevoir les sacrés mystères chaque dimanche, comme le remède à nos maladies, humbles de cœur, croyant et confessant que nous ne saurions mériter cette grâce, au lieu de nous enfler de cette vaine persuasion, qu'au moins nous en serons dignes au bout de l'année! » (cf. Cassien, *Collat.* 23, 21). D'autres moines, par contre, férus d'ascétisme, comme ce Valens et ce Héron dont nous parle *l'Histoire lausiaque*, n'attachent à la communion qu'une importance négligeable (cf. PG., 34, 1088, cp. 31; 1093, cp. 32).

Dans certains milieux orientaux, on prétendait rehausser la célébration de la fête de Pâques en réservant à ce jour unique la réception eucharistique. Et cette idée, sous l'influence byzantine, tendait à s'acclimater également à Milan. Saint Jean Chrysostome en Orient et saint Ambroise à Milan (*De sacramentis*, 5, 4, 25; édit. Rauschen, p. 132) réagissent vigoureusement contre une innovation aussi étrange. En quelques mots, saint Chrysostome dissipe les prétextes de piété : réception plus sainte, parce que préparée par tout le carême; célébration plus éclatante de la fête qui commémore la mort du Christ, mis en avant pour justifier cette pratique. « Pâques ne se distingue de la célébration quotidienne que par des tentures plus resplendissantes et une affluence plus drue du peuple chrétien. Sans doute, Pâques a le privilège d'avoir donné naissance au jour du salut; mais, par rapport au mystère eucharistique lui-même, il ne jouit d'aucune supériorité. Les deux mystères, au fond, sont identiques, car nous y discernons la même vertu, la même grâce et le même corps » (*In Epist. ad Tim.*, Hom. 5, 3; PG., 62, 529-530). Chaque jour où, avec une âme pure, le fidèle participe au mystère eucharistique, est pour lui une fête de Pâques.

2. *Exigences plus strictes.* — Déjà, à l'époque de Tertullien, le jeûne prescrit par l'Église à certains

jours de la semaine et de l'année, représentait du moins pour quelques-uns un obstacle à la réception quotidienne de l'Eucharistie. On se persuadait que communier, c'était enfreindre le précepte du jeûne. Aussi, pour ne pas rompre le jeûne, nombre de chrétiens n'assistaient pas à la célébration eucharistique du matin (cf. Tertullien, *De oratione*, c. 19; CSEL, 20, p. 192; cf. Joh. Schümmer, *Die altchristliche Fastenpraxis*, Münster i. Westfalen, 1933, p. 105-108). Dans sa réponse à ce cas de conscience, Tertullien laisse entendre que la communion ne rompt pas le jeûne; mais néanmoins, voulant rassurer davantage encore ces âmes scrupuleuses, il leur conseille d'emporter le pain eucharistique avec eux, et de le consommer seulement après la célébration de la « Statio » (*loc. cit.*, c. 19). Dans la suite une autre solution fut adoptée. On différa la célébration du sacrifice jusqu'à la fin du jeûne. Cette coutume disparut lorsque prévalut la conviction que la réception de l'Eucharistie ne rompait pas le jeûne (cf. Joh. Schümmer, *Ibid.*, p. 121; P. Fr. Zimmermann, *Die Abendmesse in Geschichte und Gegenwart*, Wien, 1914, p. 66, note 1).

Un obstacle plus grave et plus durable allait naître des dispositions de plus en plus parfaites exigées des fidèles pour communier. Le monachisme, semble-t-il, n'est pas étranger à cette discipline plus rigoureuse. Saint Jean Chrysostome s'en tient encore à la règle de saint Paul quand il réclame de la part des fidèles la pureté de conscience avec le ferme propos de ne plus retomber dans les fautes passées (*In Ephes.*, Hom. 3, 4; P G., 62, 28-29). Saint Basile va beaucoup plus loin. Il exige non seulement la pureté négative, qui exclut le péché mortel, mais la pureté positive c'est-à-dire la conformité de vie avec celle du Christ, union sans laquelle le sacrement serait nuisible. « Celui qui s'approche du corps et du sang du Christ, doit donc se souvenir de Celui qui est mort et ressuscité pour nous, non seulement se purifier de toute souillure de la chair et de l'esprit pour ne pas manger et boire sa condamnation, mais encore manifester vraiment la mémoire de Celui qui est mort et ressuscité pour nous, en mourant au péché, au monde et à lui-même et en vivant pour Dieu dans le Christ Jésus Notre-Seigneur » (*De Baptismo*, PG., 31, 1577; cf. P. Humbertclaude, *La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée*, Paris, 1932, p. 243-247; voir aussi *Regula brevis*, 172; PG., 31, 1196). A ces dispositions intérieures, saint Jérôme, d'accord en cela avec Clément d'Alexandrie (*Paedag.*, 2, cp. 10, 96; dans GGS, Clément, t. 2, p. 215, édit. Stählin), requiert des personnes mariées l'abstention du devoir conjugal. Car, écrit-il, si les relations charnelles, suivant saint Paul (*Rom.*, 14, 5) empêchent la prière, à plus forte raison sont-elles un obstacle à la réception du corps du Christ (Quid est maius : orare an Christi corpus accipere? Utique corpus Christi. Si per coïtum, quod minus est, impeditur, multo magis, quod maius est, *Advers. Jovinian.*, 1, 7; PL., 23, 205; *Epist.* 49, 15; PL., 22, 505). Pendant tout le moyen âge, et même au-delà, nous entendrons sans cesse les moralistes redire aux personnes mariées cette prescription de saint Jérôme. Elle découragera, ou du moins paralysera quantité de bonnes volontés.

3. *Enoncés de principes.* — Un certain Janvier s'adressa un jour à saint Augustin pour lui demander ce qui valait mieux : communier fréquemment ou s'abstenir de la communion. *En pratique*, telle est la première partie de la réponse : puisque les coutumes des églises sont différentes, le chrétien « grave et prudent » fera mieux de conformer sa conduite à l'usage de l'Église dans laquelle il se trouve. Mais quant à dirimer *en principe* ce qui vaut mieux, communier fréquemment ou plus rarement en s'y préparant avec plus de soin, il ne voit pas comment trancher le débat. Le pour et le contre peuvent également se défendre. « Que chacun fasse ce qui lui plaît. Tous les deux prétendent honorer ce sacrement éminemment salutaire. Zachée reçoit avec joie le Seigneur; le centurion proclame qu'il est indigne de le recevoir. Par une conduite opposée, ils honoraient également le Seigneur. Il en va de même de l'Eucharistie. Tel l'honore en n'osant pas le recevoir tous les jours, tel autre au contraire, en n'osant pas omettre un seul jour sans communier ». (*Epist.* 54, *ad inquisitiones Januarii*, 3; PL., 33, 201). Cette réponse, dictée par la bienveillance et la largeur d'esprit ne sera utilisée que trop dans la suite pour conseiller l'abstention plutôt que la réception fréquente de l'Eucharistie [1].

Un autre mot de saint Augustin, entendu dans un sens auquel lui-même ne pensait certes pas, aura pareillement une influence fâcheuse. Commentant la parole du Christ rapportée par saint Jean : « Et Jésus leur répondit : l'œuvre de Dieu c'est de croire en Celui qu'il a envoyé » (6, 27-29), l'évêque d'Hippone ajoute « c'est donc là manger la nourriture, qui ne périt pas, mais qui demeure jusqu'à la vie éternelle. Pourquoi donc préparer tes dents et ton estomac? *Crois et tu as mangé* (crede, et manducasti) » (*In Joann. Evang.*, tractat. 25, 12; PL., 35, 1602). Le moyen âge répètera bien souvent ces paroles (ainsi Yves de Chartres, *Decret* 2, cp. 4; Panorm. 1, c. 136; Pierre Lombard, 4, 9), et greffera sur ces mots la pratique de la communion spirituelle qu'on aura malheureusement tendance à substituer à la communion sacramentelle.

2. DEUXIÈME PÉRIODE : DU VIe SIÈCLE AU CONCILE DU LATRAN

L'âge d'or de la communion fréquente et quotidienne, dans le passé de l'Église, se place au IIIe et au IVe siècles. La période la plus désolante débute aux environs du VIe siècle. Jusqu'au concile du Latran, la désertion de la Table sainte s'accentuera de jour en jour, sans que les efforts des écrivains ecclésiastiques ni même des conciles locaux et nationaux puissent l'arrêter.

A. Le déclin de la communion fréquente. — A Rome, la communion quotidienne ne se maintient pas. Ni S. Léon, ni S. Grégoire le Grand ne nous

1. En déformant légèrement la pensée de saint Augustin, Gennade de Marseille en vient à recommander simplement la communion hebdomadaire. Quotidie eucharistiae communionem percipere *nec laudo nec vitupero*. Omnibus tamen dominicis diebus communicandum suadeo et hortor, si tamen mens in affectu peccandi non sit. (*Lib. ecclesiasticorum dogmatum*, cp. 22; PL., 58, 994; cité par P. Browe, *De frequenti communione*, n° 38). Le malheur voulut que, dans la suite, cette parole de Gennade fut constamment attribuée à saint Augustin.

renseignent d'une façon précise sur la pratique en vigueur (cf. P. Browe, dans *Bonner Zeitschr. f. Theol. und Seelsorge*, t. 6, 1929, p. 3). Mais le vénérable Bède, dans sa lettre à Egbert, signale qu'à Rome la communion hebdomadaire est reçue par les jeunes gens, les jeunes filles et les vieilles personnes. « Quant aux femmes mariées et à leurs maris, ajoute-t-il, ils peuvent en bénéficier également, à condition de pratiquer la continence convenable et de refléter dans leur vie la vertu de chasteté » (*Epist. ad Egbertum* (732-734), c. 9; PL., 94, 665-666).

L'Espagne, elle aussi, est visiblement en recul. Déjà le concile de Tolède (400) s'était vu obligé de menacer ceux qui, trois ou quatre dimanches de suite, ne paraissaient pas au service religieux (can. 13) (Mansi 3, 1000). Les canons de Martin de Braga (572), approuvés par le concile de Braga, dénoncent la culpabilité des chrétiens qui, à l'encontre de la règle de l'Église, se tiennent éloignés de la Table sainte (can. 83). Isidore de Séville, † 636, connaît encore un certain nombre de fidèles qui communient fréquemment, mais il se demande avec inquiétude s'ils le font dans les dispositions convenables (*De officiis ecclesiast.*, 1, c. 18; PL., 83, 756). Dans la suite l'abandon s'accentue encore. Vers 845, un évêque du nom d'Ildefonse, favorisé d'une vision qui décrit le rite de la Messe, note cet ordre de consacrer beaucoup d'hosties pour les fêtes de Pâques, de la Pentecôte et de l'Ascension; cinq pour les dimanches et les autres jours de fête, enfin une seule pour les jours ordinaires (Martène, *De antiquis eccles. ritibus*, Bassani, 1788, 1, c. 4, art. 6, n° 10).

En Irlande, du moins si nous en croyons un décret attribué à S. Patrice († ca. 463), mais qui, sans doute, lui est postérieur, la situation n'est pas réjouissante, puisqu'il doit stimuler les chrétiens à communier au moins à Pâques. « Omettre cette communion, ajoute-t-il, n'est plus être chrétien » (cf. Th. Bruns, *Bibliotheca ecclesiastica*, Berlin, 1839, t. 2, p. 307; Mansi, 6, 517; Haddan and Stubbs, t. 2, p. 330). Le témoignage attristé de Bède le Vénérable nous dit assez le relâchement eucharistique qui règne en Angleterre. « Par suite de l'incurie des prêtres la communion quotidienne est presque inconnue. C'est à peine si les plus fervents communient à Noël, à l'Epiphanie et à Pâques » *Epist.* 2 *ad Egbert.*, PL., 94, 666. Aussi pour remédier à cette atonie, le concile de Cloveshoe (a. 747) exhorte-t-il à la communion fréquente non seulement les enfants qui ne sont pas encore entachés de luxure, mais aussi les adultes mariés et non mariés qui cessent de pécher (cf. Hefelé-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. 3, p. 909; A. Haddan and W. Stubbs, *Concils and ecclesiastical documents*, t. 3, p. 370).

En Gaule, le tableau n'est pas moins sombre. Le concile d'Agde (506), présidé par S. Césaire, prononce que les laïques qui ne communient pas à Noël, à Pâques et à la Pentecôte, ne peuvent plus être regardés comme membres de l'Église (Labbe et Cossart, *Concilia*, t. 5, p. 524, (can. 18); Héfelé-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. 2, p. 990). Et Césaire lui-même, à la tête d'une population superstitieuse et de mœurs fort libres, se contente d'engager les fidèles à communier du moins aux jours de fêtes (*Sermon* 187, édit. Morin, t. 1, p. 139, *Serm.* 33, t. 1, p. 65), et en cas de maladie sérieuse (*Serm.* 13, t. 1, p. 65). Les conciles, tenus en pays franc, ont à enregistrer la même désertion. « Les fidèles passent l'année entière sans communier, alors qu'ils devraient le faire chaque semaine », ainsi parle le synode de Ratisbonne de 799 (n° 6; Mansi, 13, 1027). Jonas d'Orléans († 844) se désole de ce que la plupart des chrétiens s'éloignent des sacrements et ne s'en approchent qu'aux trois grandes fêtes et encore par routine, plus que par dévotion réelle (*De inst. laicali*, lib. 2, c. 18; PL., 106, 202). « Beaucoup de chrétiens, déplore un concile de Bavière (740-750), laissent passer l'année sans communier une seconde fois » (can. 6; dans MGH, Concil., t. 2, p. 52). « Il en est qui ne reçoivent même pas l'Eucharistie le jeudi saint » reprend le concile de Chalon-sur-Saône (813) (can. 46; dans MGH, Concil., t. 1, p. 283). « Cette communion du corps et du sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, répète un concile franc, tenu sous Louis le Pieux (818-829), dans laquelle résident toute notre rédemption et notre salut, ne peut être totalement négligée, comme cela a lieu aujourd'hui (sicut hactenus paene ab omnibus neglectum est) (cf. MGH, Concil., t. 2, p. 594 can. 3).

A partir du xe siècle, cet abandon de la communion, déjà si lamentable, s'aggrave encore. Les écrivains aussi bien que les conciles nous l'affirment. Ecoutons l'aveu de Raoul Ardent († 1101) : « La malice du monde s'est accrue aujourd'hui à ce point que c'est à peine si quelques-uns peuvent communier dignement tous les ans » (*Hom.* 51 *in die Paschae*, PL., 155, 1851). Hélas! « l'habitude et l'indifférence, reprend Pierre de Celle († 1183), retiennent les laïcs loin de l'autel. Il leur suffit de communier une fois l'an » (*De disciplina claustrali*, cp. 25; PL., 202, 1138). Un anglais du nom de Geraldus, retourné en Angleterre, après avoir fait ses études à Paris, confirme cet abandon général. « Presque tous les chrétiens se trouvent engagés dans l'un ou l'autre péché, en sorte qu'ils se contentent de communier tout au plus trois fois par an, et même seulement le jour de Pâques... telle est aujourd'hui la coutume » (cf. *Gemma Ecclesiae*, 1, cp. 41; dans *Rer. Brittanic. medii Aevi scriptor.*, 21, 2).

Un concile d'Écosse des environs de 1076 note lui aussi que la communion pascale est fort négligée. Aussi, — et cet aveu tacite est à retenir — si l'on excepte peut-être un synode normand (can. 19) et les lois du roi anglais Ethelred II (1008) (Mansi, t. 18, 433), les conciles tenus dans la période qui va du xe au xiiie siècle ne parlent plus guère de la communion fréquente et quotidienne.

Côtés plus lumineux. — Le tableau que nous venons de présenter de la régression progressive de la réception de l'Eucharistie au moyen âge pourrait faire croire à une désertion totale et universelle de la Table sainte. Cette impression doit être corrigée, du moins en partie, par d'autres faits plus consolants.

Une certaine fréquence de la communion se maintient dans les milieux monastiques. L'ancienne coutume de communier le dimanche (*Hist. lausiac.* 59; Cassien, *Collat.* 23, 21; 7, 28) ou le samedi et le dimanche (*Hist. lausiac.* 32; Cassien, *Collat.* 18, 15) se maintient dans les monastères de l'Irlande. On y communie les dimanches et les jours de fêtes (cf. *The life of saint Columba by Adamnan*, édit. W. Reeves, 1, 44; 3, 12; 3, 17; « J. Ryan, *Irish monasticism*, Londres, 1931, p. 351). La communion était distribuée

sous les deux espèces, sauf aux nouveaux arrivés (*Reg. Coenob.*, 9, p. 229; Jonas, *Vita S. Columbani*, édit. B. Krusch, dans MGH, SS. Rer. Meroving., t. 4, p. 135) et, à Bangor, nous entendons, au cours de la distribution, la première hymne connue du saint Sacrement : « Sancti, venite, Christi corpus sumite » (cf. J. Ryan, *op. cit.*, p. 342, notes 4 et 5). En terre celte, les Culdées, qui exigeaient un noviciat de sept ans, interdisaient la communion aux novices de la première année; la seconde année, quelques communions leur étaient permises; progressivement le nombre augmentait jusqu'à se fixer à la réception eucharistique de chaque dimanche (cf. F. E. Warren, *Liturgy and Ritual of the Celtic Church*, Oxford, 1881, p. 141). Moins fréquente, semble-t-il, était la communion dans les monastères de ce côté de la Manche. S. Césaire, dans sa règle destinée au monastère où résidait sa sœur, ne prévoyait — sans doute à cause du manque de prêtres — la célébration de la messe, et donc la communion, que de temps en temps (cp. 36; cf. G. Morin, *S. Caesarii Regula sanctarum virginum*, dans *Florilegium patristicum*, fasc. 34, Bonn, 1933, p. 14). Quant aux bénédictins « on ne sait si à l'époque de saint Benoît les moines communiaient tous les dimanches. A la fin du VIe siècle, la messe quotidienne, mais unique, est encore très rare dans les communautés. Au VIIe siècle, on la rencontre dans quelques couvents et la messe privée entre dans la pratique » (Ph. Schmitz, *L'ordre de saint Benoît*, t. 2, p. 338, Maredsous, 1942). Par contre, S. Benoît d'Aniane († 821) semble avoir prescrit pour ses monastères la communion hebdomadaire (cf. *Epist. cum XII capitulis quorumdam fratrum ad Auuam (Augiam) directis*, n° 4, dans B. Albers, *Consuetudines monasticae*, t. 3, Monte Cassino, 1907, p. 106; voir d'autres détails dans le commentaire de la règle de saint Benoît, dans PL., 66, 578-579). A Cluny, par contre et à Cîteaux, les religieux ne communiaient probablement qu'une fois par mois, sans compter les jours de fête qui étaient nombreux (cf. J.-H. Pignot, *Hist. de l'ordre de Cluny*, t. 2, Paris, 1868, p. 387-398).

Dans certaines contrées, du moins, la communion fréquente ne devait pas être une exception. S. Grégoire de Tours affirme qu'un espagnol est suspecté d'arianisme, parce que, assistant à la messe, il ne communie pas (neque pacem cum nostris fecit neque de sacrificiis sacris communicavit; dans *Hist. Franc.*, 6, 40; PL., 171,406, cf. aussi 10, 8). Le concile de Mâcon (585) ordonne (can. 4) que tous les dimanches les fidèles présentent leur offrande eucharistique : le pain et le vin. Il prescrit également que es mercredis ou les vendredis soient distribuées aux enfants les offrandes consacrées trempées de vin, pour qu'elles ne soient pas exposées à se corrompre (can. 6; dans MGH, Concil, t. 1, p. 167; Mansi, 9, 952). Un concile d'Auxerre de la fin du VIe siècle impose aux femmes de se présenter à la communion, la tête voilée, sous peine de se voir refuser l'Eucharistie jusqu'au dimanche suivant (can. 42; dans MGH, Concil., t. 2, p. 502). Même dans la période la plus sombre nous entendons encore parler de chrétiens qui communient tous les jours. Raoul Ardent en connaît. Immédiatement après sa diatribe sur la malice des temps, il parle de personnes qui, par dévotion, communient tous les jours, et d'autres qui, par respect, s'en abstiennent assez longtemps. Avec S. Augustin, il loue les deux manières d'agir parce que les deux peuvent procéder d'un motif excellent (*Hom.* 51, *In die Paschae*, PL., 155, 1851).

Si l'on en juge par les biographies qui nous restent, on ne rencontre guère au cours de cette longue période d'âmes eucharistiques, qui font de l'Eucharistie le centre de leur vie, le point de convergence de leurs aspirations et le principe de leur sainteté. Que représentait exactement l'Eucharistie dans la vie d'une sainte Radegonde († 571), d'une sainte Bathilde ou d'une sainte Austreberte? nous l'ignorons. C'est à peine si quelque circonstance extraordinaire nous laisse entrevoir à certains moments le désir eucharistique qui tourmentait les âmes. En Irlande, sainte Ita, († 470), pour satisfaire sa soif de l'Eucharistie, se voit transportée dans un couvent lointain (AS, janvier, t. 1, p. 1065). Nous voyons sainte Brigide de Kildare († ca. 523), la moniale la plus connue de l'Irlande, avoir le bonheur, un jour de Pâques, de communier de la main de S, Brandan (AS, février, t. 1, p. 114). Son biographe nous la dépeint comme un « ciboire sacré pour recevoir le corps et le sang du Christ » (cité par J. Ryan, *Irish monasticism*, Londres, 1931, p. 351). Grégoire de Tours connaît une veuve qui, après la mort de son mari, communie souvent pour le repos de son âme (*Glor. confess.*, cp. 65 PL., 171, 875-6). Ames eucharistiques, pourrait-on dire, que celles de l'évêque Cassius de Narni († 558), loué par S. Grégoire le Grand pour sa fidélité à dire chaque jour sa messe (*Dial.*, 4, c. 57) et de S. Odilon († 1048) dont S. Pierre Damien exalte la dévotion ardente pour le sacrement de l'autel. Depuis son ordination jusqu'à sa mort, il n'omit pas un seul jour de célébrer les saints mystères (cf. P. Jardet, *S. Odilon*, Lyon, 1898, p. 766). Ces glanes trop rares ne modifient cependant pas l'impression que, dans l'ensemble, au moyen âge, on communiait peu et de moins en moins. Un contemporain de S. Bernard résume en quelques mots la situation de fait. « La communion quotidienne est un privilège du prêtre; les autres ne sont admis à communier de sa main qu'à certaines fêtes » (*Instructio sacerdotis*, 2, cp. 12; PL., 184, 789).

B. Réaction en faveur d'une communion plus fréquente. — Malgré des circonstances aussi décourageantes, l'Église n'a jamais cessé de transmettre aux fidèles l'appel du Christ les invitant à prendre fréquemment part au festin de sa propre chair et de son propre sang. A défaut d'une législation universelle émanant des chefs de l'Église, ce sont surtout les évêques et les conciles particuliers qui font entendre sa voix. Ce n'est qu'en passant, à propos d'une question de discipline posée par S. Augustin de Cantorbéry, que S. Grégoire le Grand touche à notre question. Le pape Nicolas (866) déclare que tout fidèle, exempt de péché mortel, à condition bien entendu, s'il est marié, de s'abstenir du devoir conjugal, doit communier tous les jours pendant le carême (*Responsa ad consulta Bulgar.*, n° 9, Mansi, 15, 406). Innocent III, par contre, dans ses conseils adressés aux nouveaux convertis de Livonie (1201), limitera sa prescription « aux fêtes habituelles » et à l'article de la mort (cf. Potthast, *Reg. Pont. rom.*, n° 1323). Ces quelques interventions représentent toute la pensée pontificale durant cette période. Les écrivains seront plus explicites. Ils

recommandent la communion fréquente et même quotidienne, surtout lorsqu'ils commentent la demande du Pater « Donnez-nous notre pain quotidien ». Tels sont Venance Fortunat († 600) (Quod vero cotidianum panem petimus, hoc insinuare videtur ut communionem eius corporis, si est possibile, omnibus diebus ferventer sumamus; quia cum ipsa, vita nostra, sit nutrimentum nostrum » dans MGH, Auct. ant. t. 4, 1, p. 228); [S. Isidore de Séville († 636) *De cognit. baptismi*, 1, c. 4, PL., 83, 756. Dans la suite Heterius et S. Beatus citeront ce passage dans leur lettre à Elipand : *Epist.*, lib. 1, c. 77, PL., 96, 941 (S. Isidore, *Lib. de officiis*, lib. 1, cp. 18); S. Ildefonse de Tolède († 677) (*Lib. de cognitione bapt.*, cp. 136, PL., 96, 168); Walafrid Strabon (*De rebus eccles.*, c. 15; PL., 94, 142; MGH, *Capit. reg. franc.*, t. 2, p. 493); Jonas d'Orléans cite S. Isidore de Séville dans *De institutione laicali*, lib. 2, c. 18; PL., 106, 204); Durand de Troarn (1089), *De corpore et sanguine Domini*, 4, c. 15; PL., 149, 1399 sq.)]. Voici des faits plus précis. Amalaire de Metz († ca. 850) conseille à un jeune homme ferventde ne pas se contenter de la communion du dimanche, mais de suivre l'élan de sa dévotion. « Ne diffère pas jusqu'au dimanche car tu ne sais si tu parviendras jusque-là » (MGH, Epist., t. 5, p. 266; PL, 105, 1339). A la comtesse Blanca, S. Pierre Damien († 1072) recommande la communion fréquente et quotidienne (*Opusc.* 50, cp. 3; P. L., 145, 735); et à son neveu tenté par la chair, il conseille le même remède (*Opusc.* 47, cp. 3; PL., 145, 712). « Communiez fréquemment », tel est aussi le mot d'ordre donné par S. Grégoire VII à la comtesse Mathilde (*Reg.* I, 47; MGH, Epist. selectae, t. 2 (1930), p. 73).

Sans pousser d'une façon aussi franche à la communion quotidienne, S. Boniface veut du moins que les fidèles « reçoivent le corps et le sang du Seigneur en temps opportun (PL., 89, 854, sur l'authenticité de cette pièce cf. Nürnberger, dans *Neues, Archiv. f. ält deutsche Geschichtskunde*, 14, p. 111); et S. Pirmien ordonne : « aucun chrétien ne peut se tenir éloigné du corps et du sang du Christ ni différer de les recevoir » (C. P. Caspari, *Kirchenhistor. Anecdota*, Christiania, 1883, p. 179-180).

a) Un minimum de communions rendu obligatoire. — Devant l'indifférence grandissante des masses chrétiennes, les conciles songent à rendre obligatoire un minimum de communions.

Communion hebdomadaire. — Rarement les conciles, comme celui de Mâcon (585), cherchent à imposer la communion hebdomadaire (cf. MGH, concil., t. 1, p. 166). Fréquence, qui avait l'appui de Gennade de Marseille (*Lib. de dogmate Ecclesiae*, cp. 53; édit. Elmenhorst, p. 31). Dans la suite, l'effort réformateur inauguré par Charlemagne tentera, mais en vain, à acclimater cette mesure (cf. capit. *Freisingensia*, édit. E. Seckel dans *Neues Archiv.d. Gesch. f. ält. deutsche Geschichtskunde*, 29, p. 292; capit. (a. 813?) dans MGH, Capit., t. 1, p. 182 : *capitula vel missorum vel synodatia;* concile d'Aix-la-Chapelle (837, dans MGH, Concil., t. 2, p. 722). Les auteurs appuient cette tentative. Walafrid Strabon (ca. 840-842) (*De exordiis et incrementis rer. eccles.*, c. 21; dans MGH, Capit., t. 2, p. 495). Réginon de Prüm (906) modifie dans le sens de la communion hebdomadaire, le canon des *Constitutions apostoliques* (c. 10) (cf. PL., 67, 142), et son paragraphe trouvera accueil dans les collections de Burchard de Worms (2, cp. 67), d'Yves de Chartres (*Decret.* 6, cp. 163) et de Gratien (*De consecrat.* 1, cp. 62). Au IXe siècle, Benoît Levita va jusqu'à transformer en un ordre sévère de l'empereur ce désir des évêques (1, cp. 334). Certains pénitentiels rappelleront, soit comme un souhait, soit comme un ordre, la communion hebdomadaire. Ainsi, par exemple, les pénitentiels de Cumméan (cf. Schmitz, *Die Bussbücher*, Mainz, 1883, t. 1, p. 675), du Mont Cassin, de Théodore de Cantorbéry (p. 417 et *lib. cit.*, t. 1, p. 534).

Communion relativement fréquente, mais périodique. — Théodulphe d'Orléans reprend, en l'atténuant, la prescription du pape Nicolas Ier. Il veut que pendant le carême, tous les fidèles soient tenus de communier tous les dimanches, et tous les jours depuis le Jeudi-Saint jusqu'au dimanche de Pâques, ainsi que pendant la semaine pascale (Capitula, cp. 41; PL., 105, 204). L'influence de Théodulphe fait adopter la mesure par d'autres diocèses. Elle reçoit l'appui de l'évêque de Bourges, Raoul (ca. 840-868) (can. 29; PL., 119, 714), d'Amalaire de Metz († ca. 850) (cf. D'Achery, *Spicilegium*, Parisiis, 1723, 1 3, p. 333) et du bénédictin Aelfric (994), auteur du *Livre des lois ecclésiastiques* (can. 41; Mansi, 19, 192). Burchard de Worms la répète en la modifiant quelque peu (decret. 5, cp. 19); P. Browe, *De frequenti Communione*, n° 108, note 1). Elle reparaît encore dans un sermon du XIIe siècle (cf *Revue bénédictine*, t. 22 (1905), p. 520). Mais ce fut en vain qu'on s'efforça de faire accepter par le peuple chrétien une pratique de la communion aussi assidue. C'est avec un certain désenchantement que s'exprime le concile de Paris tenu en 829. « Quant à la réception du corps sacré et du sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, nous avertissons cependant que, pour le profit de la religion chrétienne, et suivant l'avertissement de nos Pères donné dans d'autres assemblées (cf. concile tenu en France (entre 818 et 829), can.; 3 MGH, Concil., t. 2, p. 594 « sepius communicent ») on fasse la communion lorsque ce sera possible » (cf. MGH, Concil., t. 2, p. 677). On le voit, la communion hebdomadaire n'est pas mentionnée.

Communion mensuelle. — L'impossibilité de faire accepter par le peuple chrétien la communion hebdomadaire amène d'autres conciles à proposer la communion mensuelle. Le concile d'Elvire (ca. 306) (c. 21; H. Th. Bruns, *Biblioth. eccles.*, Berlin, 1839, t. 2, p. 5; Mansi, 2, 9) et le concile de Sardique (343 ou 344) (Osius) (cf. Héfelé-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. 1, p. 792-793; Mansi, 3, 36; voir aussi le concile Quinisexte, can. 80) menaçaient d'excommunier ceux qui, pendant trois semaines, ne participeraient pas au service divin qui, à cette époque, impliquait la communion (cf. *Pénitentiel* de Théodore, lib. 1, c. 12, 1; dans Schmitz, *die Bussbücher*, t. 1, p. 534). Sans rendre la prescription aussi rigoureuse, un synode de Bavière (ca. 740-750) recommande du moins de recevoir la communion après trois ou quatre dimanches (cf. MGH, Concil., t. 1, p. 52). Telle est aussi la mesure proposée par l'évêque de Tours, Hérard († 871) (capitulaire, c. 53; PL., 121, 768).

Communion trois fois par an. — L'indifférence grandissante du peuple chrétien pour l'Eucharistie amène finalement les conciles et les évêques à res-

treindre encore l'obligation de communier. Après une légère oscillation entre quatre communions, en y ajoutant celle du Jeudi-Saint regardée par le concile de Chalon-sur-Saône (813) (can. 47; MGH, Concil., t. 2, p. 283) comme traditionnelle dans l'Église (Rathier de Vérone (966), *Synodica*, c. 10; PL., 136, 562; *Pontifical* de Gundekar de Eichstädt († 1075), cf. Dom Morin, *Revue bénédictine*, t. 9 (1892) p. 99) et deux communions seulement (Synode de Mayence, (950-954), Pâques et Noël, cf. Héfelé, *Hist. des conciles*, t. 4 (1879, 2e édit., p. 603), on finit par se mettre d'accord pour obliger les fidèles à recevoir l'Eucharistie trois fois par an : aux trois grandes fêtes de l'année : à la Noël, à Pâques et à la Pentecôte. Le concile d'Agde, présidé par S. Césaire (506), prend l'initiative de cette mesure en déclarant « que les fidèles qui ne communient pas à Noël, à Pâques et à la Pentecôte, ne peuvent plus être regardés comme chrétiens ». Le synode d'Autun (663-680) reprend à son compte la prescription d'Agde (MGH, Concil., t. 1, p. 221). Le concile de Tours (813) omet cependant la menace d'excommunication. Désormais sous cette forme atténuée, ou dans les termes mêmes du canon d'Agde, la prescription se répétera d'innombrables fois : les pénitentiels y font écho et les recueils canoniques l'enregistrent (cf. P. Browe, *Die Pflichtkommunion der Laien im Mittelalter*, p. 630).

Progressivement, le canon d'Agde est accepté par tous comme une loi générale. Jamais ni les évêques ni les conciles ne se sont contentés de la communion pascale. Aussi, la règle, au XIIe siècle, paraît avoir une valeur universelle et en beaucoup d'endroits on cherche à l'imposer [cf. Sermon d'Otton de Bamberg, dans Ph. Jaffé, *Biblioth. rer. germanic.*, Berlin, 1865, t. 5, p. 761; Synode de Gran (Hongrie) (1124) : Mansi, 21, 100; un autre de date inconnue : Mansi, 20, 728. Telle est aussi la conviction des théologiens et des canonistes (cf. J. Beleth, *Rationale*, c. 120; PL., 202, 126); Pierre Lombard (dist. 12); Maître Bandinus (4, dist. 12, PL., 192, 1097; Gratien, *De consecrat.*, 2, c. 16, 19, 21.]

Mais si restreinte qu'elle fût, la mesure dépassait encore la bonne volonté du peuple chrétien. Aux trois communions prescrites se substitue, en fait, la communion annuelle. Pierre Comestor († 1178) le note en le déplorant. « A présent, les jours sont mauvais et presque tous sont déchus et devenus sans valeur (Ps. 13, 3). Voilà pourquoi, avec la permission tacite de l'Église, la règle, je n'ose pas dire la loi s'est établie (non audeo dicere ex praecepto ecclesiae, sed ex tacita permissione ipsius) que tous doivent communier une fois l'an. Ne pas faire cela, est un crime » (*Serm.* 16, PL., 198, 1765).

b) Le décret du Latran, 1215. — Devant cette situation de fait, en contravention avec la législation en vigueur, une réglementation uniforme et universelle s'imposait. Le concile du Latran se devait d'apaiser les consciences et de fixer aux chrétiens leur strict devoir. Les deux buts sont atteints par le canon 21e. « Tout fidèle de l'un et de l'autre sexe, qui a atteint l'âge de raison, devra confesser ses fautes à son propre prêtre au moins une fois chaque année, accomplir, dans la mesure de ses moyens, la pénitence qui lui a été imposée et *recevoir dévotement au moins à Pâques, le sacrement de l'Eucharistie, sauf si, pour de bons motifs, sur le conseil du prêtre, il diffère à plus tard la réception de ce sacrement. Celui qui ne se conformera pas à cette prescription sera exclu de l'Eglise et, s'il vient à mourir, ne recevra pas la sépulture ecclésiastique* (cf. Héfelé-Leclercq, *Hist. des conciles*, t. 5, p. 1349-1350; Denz. n° 437). L'Église, dans ce canon, avec sa souveraine autorité doctrinale détermine la pensée du Christ lui-même à l'égard de la réception eucharistique. Elle précise le minimum de fréquence qui est nécessaire pour satisfaire encore aux exigences de Notre-Seigneur exprimées par ces paroles : « En vérité, en vérité, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme, et ne buvez son sang, vous n'avez point la vie en vous-même » (*Jean*, 6, 53). Ce minimum requis, est *la communion annuelle*. En analysant de plus près le texte cité, on peut relever les points suivants. Cette communion annuelle doit être faite à Pâques, à moins qu'intervienne un empêchement suffisant, jugé tel par le prêtre. En cas d'empêchement, l'obligation de communier subsiste, et le chrétien doit y satisfaire en recevant l'Eucharistie en état de grâce, à un autre moment de l'année. Le sujet de cette prescription, c'est tout chrétien de l'un et de l'autre sexe, à partir de l'âge de discrétion. Enfin le délinquant est frappé d'excommunication et, s'il vient à mourir, ses funérailles ne seront pas accompagnées des prières et des bénédictions de l'Église. Ce canon est un des plus révélateurs de la bonté condescendante du Bon Pasteur et de l'Église son épouse. Il nous montre à quel point le Christ et son Église tiennent compte de la misère humaine.

L'évolution qui a abouti finalement à cette décision du concile du Latran, de 1215, Hugues de Saint-Cher († 1263) l'a schématisée assez heureusement : « Dans l'Église primitive le peuple communiait tous les jours; mais à cause du péché qui nous enveloppe, il fut établi qu'on ne communierait que trois fois par an : à Pâques, à la Pentecôte et à Noël (concile d'Agde, 506). A présent, il est prescrit à tous de communier au moins à Pâques (concile du Latran). Il est à noter qu'à la place de la communion qui, habituellement, se faisait les dimanches, on distribue aujourd'hui le pain béni » (*Tractatus super missam*, édit. G. Sölch, dans *Opuscula et textus*, series liturgica, fasc. 9, Munich, 1940, p. 51).

Le décret du Latran est inséré, en 1230, dans les décrétales de Grégoire IX. Tous les conciles ultérieurs le répètent. Quelques conciles tenus dans le midi de la France [Toulouse (1229), can. 13; Mansi, 23, 197; Albi (1254), can. 29; Mansi, 23, 840] cherchent encore à obliger les fidèles de communier trois fois l'an. Sans doute pour dépister plus aisément les hérétiques albigeois. Mais ailleurs, tout en exhortant les fidèles à la pratique de la triple réception eucharistique, on ajoute cependant que seule la communion pascale est prescrite. Les théologiens et les canonistes, de leur côté, enseignent que la triple réception n'est plus exigée désormais; et que seule la communion pascale doit être reçue par tout chrétien qui ne veut pas encourir les peines sévères de l'Église.

C. Causes du déclin eucharistique au moyen âge. — Une première raison, ce sont les difficultés politiques et économiques de cette époque troublée. A l'extérieur comme à l'intérieur, la vie de l'Église est menacée. L'invasion des barbares, en grande

partie ariens, submerge de vieux pays chrétiens, comme l'Espagne et l'Afrique, où la communion fréquente était en honneur. L'Italie, à son tour, est dévastée par les Lombards. Rome vit dans l'inquiétude perpétuelle d'être assiégée, prise et saccagée. Par ailleurs, les exigences d'un Théodoric et les prétentions des empereurs de Byzance, ralliés au monophysisme, troublent souvent d'une façon tragique les élections pontificales et désorganisent la vie religieuse. Clovis, sans doute, a déjà été baptisé par S. Rémi (25 déc. 498). Mais il faudra des siècles pour que l'esprit chrétien résorbe le vieux paganisme germanique, enclin à la cruauté et à la débauche. Il suffit de parcourir les pages de S. Grégoire de Tours pour se rendre compte à quel point la trahison et la dépravation des mœurs entachent cette société en pleine crise. Le danger sarrazin écarté, Charlemagne fera, pour un temps, régner l'ordre et la paix dans son vaste empire. Mais, lui mort, les discordes, les guerres fratricides reprendront de plus belle. Et à ces troubles viendront s'ajouter les incursions normandes et hongroises. L'insécurité donnera naissance à l'émiettement féodal, avec toutes ses rivalités, ses haines et ses luttes. Ce désordre extérieur ne symbolise que trop bien le désordre intérieur qui règne au fond des âmes. La simonie et la luxure dépravent le clergé lui-même. « Le monde est plein d'impureté, ainsi s'exprime le concile de Troslé, dans le diocèse de Soissons (909), plein d'adultères, de rapines, de morts et d'assassinats. Beaucoup de couvents sont détruits, dans les autres règnent l'indiscipline, le désordre. Des abbés laïcs les habitent avec leurs femmes, leurs enfants et leurs chiens » (Mansi, 18, 270-271. Voir également E. Vacandard, *Saint Ouen*, Paris, 1902, p. 224 sq., 249 sq.; Otto Geissler, *Religion und Aberglaube in den mittelenglischen Versromanzen*, Dissertation, Halle, 1908). Il est compréhensible que, dans de pareilles circonstances, la dévotion eucharistique ait perdu constamment de son intensité et de son élan.

L'immense tâche éducatrice qui incombait à l'Église pour infuser l'esprit chrétien aux peuples frustes et grossiers qu'elle avait réussi à conquérir à la foi, offrait un second obstacle à l'épanouissement normal de la piété eucharistique. Jadis, pour éveiller et affiner dans les consciences le sens moral trop méconnu par la civilisation grecque et romaine, et pour faire comprendre aux âmes la gravité d'un meurtre ou d'un adultère, l'Église, avait institué les rigueurs de la pénitence publique. Aux peuples nouveaux, elle devait apprendre à s'approcher comme il convient du Dieu caché dans l'Eucharistie. Il fallait choisir, en quelque manière, entre la fréquence et le respect. Jonas d'Orléans († 844) nous fait part de la préoccupation qui tourmentait sans doute d'autres évêques. Il se demande avec inquiétude comment échapper au double danger soit de priver les fidèles de la vie, en les tenant éloignés de l'hostie, soit de « manger leur propre condamnation » en leur rendant l'accès de la sainte Table trop facile *De instit. laicali*, lib. 2, c. 18; PL., 106, 204. Le concile de Chalon-sur-Saône, en 813, se place devant le même problème à résoudre. « Dans la réception du corps et du sang du Seigneur, il faut user d'une grande discrétion. Car si l'Eucharistie est différée trop longtemps, la perte de l'âme est à craindre. Si, par contre, elle est reçue sans discernement (indiscrete), il faut redouter le châtiment énoncé par l'Apôtre (1 *Cor.*, 14, 29) » (cf. MGH, Concil., t. 2, p. 383, can. 46). Un autre concile du IXe siècle tenu en Normandie nous fait part des mêmes soucis (cf. Mansi, 18, 433). Entre la familiarité et le respect une option s'imposait. L'Église jugea qu'il fallait d'abord développer dans ces âmes le respect. C'est ce qui explique les exigences que, depuis Grégoire le Grand jusqu'au concile du Latran, nous voyons se renforcer.

La continence à garder, de la part des gens mariés, est une première condition requise. A la suite de S. Jérôme, S. Grégoire y insiste dans sa réponse à l'une des questions que S. Augustin de Cantorbéry lui avait soumises. (MGH, Epist., t. 2, p. 340-341). Suivant la manière rigide, alors habituelle, de juger l'acte conjugal, Grégoire est convaincu « que la volupté elle-même ne peut être exempte de faute » et il cite à l'appui de son opinion le verset du psalmiste : « J'ai été conçu dans l'iniquité » (*Ps.* 50, 7). S. Césaire est du même avis. « Quando sanctae solemnitates sunt, *ante plures dies* castitatem etiam cum propriis uxoribus custodite, ut ad altare Domini cum secura conscientia possitis accedere », *Serm* 19, édit. Morin, t.1, p. 85; voir aussi *Serm.* 16, t. 1, p. 75. Désormais les écrivains, les conciles, les pénitentiels reviendront invariablement sur ce point (cf. les capitulaires d'Ansegise (829), lib. 2, n° 38, PL., 97, 547-548; canons de Théodore de Cantorbéry, 12, 3, dans Schmitz, *Die Bussbücher*, t. 1, p. 534; concile de Chalon-sur-Saône (813), MGH, Concil., t. 2, p. 283; pour d'autres références, cf. *Communion (fréquente)*, DTC., t. 3, col. 525-526).

Non content d'imposer aux hommes et surtout aux femmes engagés dans le mariage, la continence, saint Grégoire ne voit pas volontiers la femme qui subit les règles approcher de la sainte Table. (Si autem ex veneratione magna percipere non praesumit, laudanda est, sed, si perceperit, non iudicanda (MGH, Epist., t. 2, p. 339). Sur ce point, la législation ultérieure se montrera beaucoup plus sévère. « Qu'elles n'entrent pas dans l'église et qu'elles ne communient pas, » Pénitentiel du Mont Cassin (Xe siècle, cf. Schmitz, *Die Bussbücher*, t. 1, p. 411). « Moniales et laïques ont à se plier sous la même rigueur; trois semaines de pénitence pour celles qui enfreindront la prescription » (*Pénitentiel* de Paris, 119; cf. Schmitz, *lib. cit.*, t. 1, p. 694).

D'autres mesures vont à renforcer la pureté intérieure de l'âme. Si S. Isidore de Séville se souvient encore de la règle formulée par S. Augustin « si quelqu'un ne vit pas dans le péché, il doit recevoir tous les jours l'Eucharistie » *(De eccles. offic.* (can.610) lib. 1, c. 18; PL., 83, 756), il renforce singulièrement la condition en ajoutant « qu'il faut communier avec dévotion, avec l'humilité qui exclut la complaisance en sa justice et tout orgueil ». Saint Césaire veut que pour se préparer « au Festin du Roi éternel » (*Serm.* 227; édit. Morin, t. 1, p. 853), l'âme se revête « de charité, de justice, de miséricorde, de chasteté, d'humilité » (*Serm.* 188, p. 727). En plus de l'absence de toute faute grave, Walafrid Strabon exige pour accéder à la communion quotidienne ou même réitérée le même jour, « un désir ardent et constant accompagné d'humilité » (*De rebus ecclesiast.* c. 20; PL., 94, 942; MGH, Capitul. Reg. Franc., t. 1, p. 493). Théodulphe d'Orléans

énumère comme dispositions requises : la pureté de l'âme, la pratique des vertus chrétiennes, l'aumône et la prière (Capitula, cp. 44; PL., 105, 204-205; Mansi, 13, 1005-1006). Nous nous acheminons de la sorte vers l'exemption des péchés véniels délibérés que Durand de Troarn († 1089) réclame explicitement *De corpore et sanguine Domini*, 4, cp. 15; PL., 149, 1399. Raoul Ardent († 1101), vers la même époque, est plus rigoureux encore. Pour approcher dignement de l'Eucharistie il faut que, l'âme libérée de tout péché véniel, on s'abstienne encore du devoir conjugal, de toute affaire de négoce, de la réclamation des dettes et que, dans la mesure du possible, on s'adonne aux choses les plus parfaites et les plus hautes (*Hom.* 47, *In Caena Domini*, PL., 155, 1837).

En Orient nous entendons les mêmes invites à une pureté plus parfaite. Dans son sermon sur la Synaxe, où Anastase le Sinaïte brosse un tableau si sombre des mœurs de son époque, voici comment il interpelle ses auditeurs : « Peut-être diras-tu, et qui donc est digne de recevoir l'Eucharistie? Je sais cela, moi aussi. Mais tu deviendras digne, si tu le veux. Reconnais-toi pécheur. Arrache-toi au péché. Abstiens-toi du péché et de la malice et de la colère. Montre les œuvres de pénitence. Revêts-toi de tempérance,de douceur, de longanimité. Grâce à des gains honnêtement acquis, fais voir aux pauvres la pitié, des entrailles de miséricorde et tu es rendu digne (de communier) » (*Orat. de sanc. synaxi*, PG., 89, 835). Et pour Théodore Studite († 828) ce qui importe c'est moins la fréquence ou la rareté des communions que la pureté avec laquelle on reçoit l'Eucharistie (*Epist.*, l. 2, epist. 220, 2, PG., 99, 1668).

L'orientation vers une spiritualité nouvelle contribue également à rendre la communion relativement peu fréquente. Dans les premiers siècles, nous l'avons dit, la communion apparaît intimement liée au sacrifice eucharistique. L'immolation mystique de la divine Victime était comprise comme l'acte collectif de tout le corps mystique du Christ; et tous les « initiés » étaient conviés à y participer afin de parfaire leur union avec le Christ et leur union entre eux. L'idée de nourriture, principe de vie, de force et de perfection, orientera les âmes vers une conception nouvelle de la communion, qui, peu à peu, amènera la dissociation du sacrifice de la messe et de sa participation. S. Cyprien signale lui aussi dans la communion la grande source de courage nécessaire pour affronter le martyre. Mais son esprit demeure fixé sur le sacrifice eucharistique. « Un combat plus sérieux et plus acharné est imminent : les soldats du Christ doivent s'y préparer avec un robuste courage, considérant que chaque jour le calice du sang du Christ leur est donné à boire, afin qu'ils soient en état de verser eux-mêmes leur sang pour le Christ » (*Epist.* 58 Plebi Thibari consistenti (Tunisie), n° 1, édit. Bayard, *Saint Cyprien, Correspondance*, dans édit. Budé, t. 2, p. 160, Paris, 1925). Pour les moines, l'Eucharistie sera la grande source de force pour se maintenir dans la ferveur. Nous connaissons là-dessus la pensée de l'abbé Théonas et de Cassien. Un autre écrivain grec, dont Allatius nous a conservé un passage, développe plus clairement encore cette idée. « Il en est de la guerre spirituelle comme de l'autre. De même qu'au soir des jours de bataille, les soldats rentrés dans leurs tentes prennent des aliments de conserve ou de la veille, pour refaire leurs forces et se préparer à recommencer la lutte le lendemain, ainsi les âmes qui engagent le combat spirituel ont des viandes de réserve. On ne peut guère sur le champ de bataille tuer des bœufs, comme font en temps de paix ceux qui célèbrent des fêtes, et c'est pourquoi il faut alors avoir sous la main des aliments déjà tout préparés. Il en est ainsi de nous; notre commune victime n'est pas immolée tous les jours; mais nous avons toujours avec nous sa chair; et nous en mangeons pour nous rendre plus forts dans les luttes de l'âme; ce sont les parcelles présanctifiées qui nous donnent cette force » (*De libris ecclesiasticis Graecor.*, p. 33, cité par R. Génier, *Vie de saint Euthyme le Grand*, Paris, 1909, p. 230).

Comme on le voit, la communion apparaît indépendante du sacrifice eucharistique lui-même. Il est clair qu'on aboutira logiquement, un jour ou l'autre, non seulement à distinguer, mais à séparer le sacrifice et le sacrement, la messe et la communion. On en viendra à assister au sacrifice, sans y participer. Et l'on ne communiera plus que dans la mesure où l'effort vers la perfection l'exige. Les auteurs du moyen âge semblent ne plus se rendre compte de cette connexion intime entre le sacrifice eucharistique et la communion. Longtemps on admettra sans aucune difficulté que le prêtre célèbre tous les jours le sacrifice de la messe sans que les fidèles y participent par la communion. Lorsqu'un Walafrid Strabon ou un Durand de Troarn exhortent à la communion fréquente, c'est avant tout parce qu'ils y voient un remède et une force (quia talis est spiritalis medicina, ut et sanos adiuvet ad perseverantiam sanitatis, et vulneratis subveniat ad redintegrationem virtutis (W. Strabon, *De rebus eccles.* c. 21; MGH, Capitul. Reg. Franc., t. 2, p. 493-494; Dur. de Troarn, *De corp. et sang. Domini*, 4, cp. 15; PL., 149, 1399). Mais la communion n'était pas le seul moyen de stimuler la ferveur ou de réparer les chutes. La confession et la dévotion plus personnelle que nous voyons naître au IXe siècle et qui a pour objet surtout le Christ souffrant et mourant (cf. Raoul Ardent, *Serm.* 45 : Dominica in Ramis palmarum, PL., 155, 1828 sq.) concurrenceront dangereusement la réception eucharistique et la feront négliger.

En envisageant dans l'Eucharistie trop uniquement la « nourriture spirituelle » des âmes, le moyen âge avait dévié de la grande pensée liturgique qui avait dominé aux premiers siècles. *La dévotion à la présence du Christ* dans l'hostie accentuera encore, sous une autre forme, la scission entre le sacrifice eucharistique et la communion. Les luttes eucharistiques qui mettront aux prises Paschase Radbert et Ratramne épaulé par Raban Maur, Guitmond d'Aversa appuyé surtout par Alger de Liège († 1131) et Béranger (998-1088) et qui mettront en plein relief le réalisme sacramentel et la réalité de la transsubstantiation, auront nécessairement comme conséquence une foi plus vive en Jésus présent dans l'hostie. Cet aspect de l'Eucharistie répondait trop bien à l'imagination et à la sensibilité du moyen âge occidental pour ne pas émouvoir profondément les âmes et ne pas orienter la piété dans une nouvelle voie. C'est l'origine de ce qu'on pourrait appeler la

dévotion présentielle à l'Eucharistie. Derrière l'hostie le peuple se plaît à contempler le Christ lui-même. Des hymnes éclatent pour le glorifier, des prières individuelles pour l'invoquer. Le désir de le contempler conduira logiquement à l'élévation de l'hostie d'abord, du calice ensuite; et à cette ostension prolongée qui s'appelle l'exposition du saint Sacrement (cf. P. Browe, *Die Elevation in der Messe*, dans *Jahrb. f. Liturgiewissenschaft*, t. 9 (1929) p. 43 sq.; Ed. Dumoutet, *Les origines de la dévotion à l'humanité du Christ*, dans *Rev. apolog.*, t. 53 (1931), p. 534-555; Ed. Dumoutet, *Le Christ selon la chair et la vie liturgique au moyen âge*, Paris, 1932; Ad. Franz, *Die Messe im deutschen Mittelalter*, p. 333-729). Bien plus, dans cette perspective, la messe elle-même perd son caractère de sacrifice; et l'on se plaît à la considérer comme un symbole de la vie même du Christ. Des explications historico-allégoriques, où l'imagination triomphe, apprendront au peuple chrétien que chaque rite de la messe rappelle un mystère de la vie du Christ. Au cours de son commentaire sur la messe, Innocent III († 1216) n'aura pas de peine à nous détailler toute la vie de Notre-Seigneur, depuis son entrée en ce monde jusqu'à sa glorieuse Ascension (PL, 217, 773 sq. cf. à ce sujet E. de Moreau, *Les explications allégoriques des cérémonies de la sainte Messe au Moyen âge*, dans *Nouv. rev. Théol.*, t. 48 (1921), p. 123-143; et K. Algermissen, *Eine niederdeutsche Messerklärung aus dem* 15 *Jahrhundert*, dans *Kirche und Kanzel*, t. 10 (1927), p. 251 sq). Qui ne voit qu'à procéder de la sorte, la communion elle-même risquait de n'être plus considérée que comme un symbole, à l'égal de l'Introït ou du graduel; et, que pour en profiter, il n'était nullement nécessaire de la recevoir.

En mettant l'accent trop uniquement sur l'idée de nourriture ou en insistant trop exclusivement sur la présence réelle, le moyen âge se voit entraîné peu à peu vers une conception antiliturgique qui séparait la célébration eucharistique de la communion. Et c'est cette mentalité, partagée par des prêtres et certains membres de la hiérarchie, qui explique, pensons-nous, bien mieux encore que la rareté ou la mauvaise volonté du clergé, pourquoi le moyen âge communiait si peu.

D. Conclusion. — En conclusion de notre enquête nous pouvons dire : 1° que la désertion de la sainte Table se poursuit depuis le VIe siècle jusqu'au concile du Latran. Malgré les efforts déployés, même la mesure de trois communions annuelles n'arrive à s'imposer nulle part. 2° En fixant une communion obligatoire par an l'Église nous fait connaître le minimum exigé par le Christ se donnant aux hommes en nourriture, et fait preuve, à l'exemple du Christ lui-même, d'une charité condescendante qui s'adapte admirablement à l'immense faiblesse des hommes. 3° En face de cette situation troublante, les chefs de l'Église rappellent toujours le vœu du Maître de se donner fréquemment aux hommes et la coutume antique de la communion quotidienne. Mais, parce que l'éducation des peuples nouveaux le réclamait, ils rappellent davantage encore le « sanctum sanctis » de la *Didachè* et qui, sous la forme d'une hymne, se chantait au monastère de Bangor pendant la distribution de l'Eucharistie (Sancti venite, Christi corpus sumite). 4° Mais la réaction dépasse les bornes. Pour recevoir « dignement » l'Eucharistie, une sévérité grandissante exige non plus seulement l'état de grâce, mais une conformité positive avec le Christ qui va jusqu'à l'exclusion des péchés véniels. Pratiquement, les fidèles ordinaires, et surtout les hommes et davantage encore les femmes engagés dans les liens du mariage, se voient exclus de la communion fréquente et quotidienne. Mais l'Église, après avoir formé les générations au respect de l'Eucharistie, les initiera peu à peu, à la familiarité avec le Christ eucharistique. Il faudra de longs siècles encore pour que l'Église, en distinguant les dispositions essentielles de celles qui sont désirables et souhaitables, ouvre à tous les chrétiens largement l'accès à la table sainte.

3. — TROISIÈME PÉRIODE : DU CONCILE DU LATRAN AU CONCILE DE TRENTE

A. Rareté relative de la communion. — **a) La norme théorique établie par la scolastique.** — Les grands maîtres de la théologie scolastique reprennent la doctrine d'un Durand de Troarn ou d'un Raoul Ardent. Ils louent ou recommandent la communion fréquente et quotidienne; mais ils exigent des dispositions relativement parfaites. A la question s'il faut communier souvent, S. Albert le Grand († 1280) répond par le principe énoncé par S. Augustin et répété par Gratien, qu'il peut être aussi louable de s'abstenir de la communion que de la recevoir, mais que la prudence exige de se garder des deux extrêmes (et medium semper laudabilius est extremis : *In Sent.*, Dist. 13, a. 27). En pratique, il appelle « fréquente » la communion mensuelle. En raison de leur légèreté, il s'oppose plus particulièrement à la communion quotidienne des femmes. Mais, du moins, n'accepte-t-il plus que les « règles » constituent un obstacle à la réception de l'Eucharistie (*In 4 Sent.*, Dist. 9, a. 2). Saint Thomas († 1274) établit la règle suivante (3, q. 80, a. 10, ad 3). Quand il s'agit de la communion fréquente, il faut veiller avant tout au respect où se combinent deux sentiments : la crainte filiale et l'amour. Mais l'amour et l'espérance l'emportent sur la crainte. « Si, par expérience, on constate que la communion quotidienne augmente la ferveur de l'amour et ne diminue pas le respect, on doit chaque jour communier. Si, au contraire, on se rend compte, que cette réception journalière diminue le respect sans augmenter beaucoup la ferveur, il faudrait s'en abstenir de temps en temps (deberet interdum abstinere) afin de pouvoir s'approcher ensuite de la Table sainte avec plus de respect et de dévotion. A chacun de juger dans quelle mesure il convient de s'en abstenir » (*4 Sent.*, Dist. 12, q. 3, a. 1). Le principe établi par S. Thomas est lumineux et ses conclusions d'un équilibre remarquable. Elles valent toujours, même après le décret de Pie X. Malheureusement les commentateurs de S. Thomas ne retiendront trop souvent que les derniers mots de son texte pour restreindre le nombre des communions. Le respect, en fait, chez eux, fait prime. « Parce qu'il se jugeait indigne de recevoir la communion, S. Bonaventure († 1274) resta longtemps loin de l'autel », nous apprend son biographe. Avec S. Augustin, il pense que « celui qui s'approche souvent de la sainte Table fait bien, mais que celui-là aussi agit louablement qui s'en éloigne

par respect, pour honorer l'Eucharistie ». Il ajoute que, en fait, les dispositions requises pour communier tous les jours (*In 4 Sent.* Dist. 12, punct. 2, a. 2) doivent être celles qu'il supposait, à tort, avoir été celles des chrétiens des premiers siècles, et qui ne se retrouvent que rarement. Dans la pensée de S. Bonaventure, l'Eucharistie est « un des actes de la voie illuminative ». Ailleurs il en fait expressément l'exercice fondamental de la voie unitive (*Serm.* 1 *in dom.* 9 *post Pent.*, Quaracchi, t. 9, p. 388b) : car elle est, pense-t-il, le sacrement par excellence de l'union et de l'incorporation au Christ (cf. art. BONAVENTURE, t. 1, col. 1812). Il n'est donc pas étonnant qu'il exige pour la recevoir des dispositions si parfaites (cf. *Serm.* 1 *et* 3 *de Caena Domini*, édit. Quaracchi, t. 9). Pour déterminer la fréquence de la réception eucharistique, il distingue trois catégories de chrétiens : ceux qui, à l'exemple des fidèles des premiers siècles, ont le cœur pur et une charité ardente (caritate ardentes); ceux qui sont froids et négligents; enfin, ceux qui n'ont ni cette charité ni cette tiédeur. Les premiers sont à louer s'ils communient tous les jours; que les seconds ne s'approchent que rarement de la sainte Table; quant aux derniers, il est bon que tantôt ils aillent communier et tantôt s'en abstiennent, pour apprendre le respect (*In 4 Sent.* Dist. 12, a. 2, q. 2, édit. Quaracchi, t. 4, p. 296).

L'influence de S. Albert le Grand et de S. Thomas se discerne sans peine chez les écrivains spirituels du XVe siècle. Comme S. Albert le Grand S. Antonin de Florence († 1459) (*Somme théolog.*, Pars 3, tit. 14, c. 12, punct. 5, édit. de Vérone, 1740, col. 702 sq.), Denys le Chartreux († 1471) (*In 4*, Dist. 12, q. 5; édit. de Venise, 1584, t. 4, p. 164) et Jean Mombaer de Bruxelles († 1501) (cf. P. Debongnie, *Jean Mombaer de Bruxelles*, Louvain, 1928, p. 190-202) appellent « fréquente » la communion mensuelle. Et le double sentiment de crainte et d'amour, mis en avant par S. Thomas se retrouve chez Gérard de Zutphen (*De spiritualibus ascensionibus*, c. 15), chez Mombaer (*De gradu inflammationis*, c. 6, édit. de Milan, p. 207) et chez S. Antonin de Florence.

Les prédicateurs n'exhortent que rarement le peuple à communier. Ni Jacques de Vitry, ni Pierre Martyr († 1252) n'en parlent. Humbert de Romans († 1277), général des Dominicains et écrivain célèbre, ne touche le sujet qu'en passant. « En deux occasions, à Pâques et à l'heure de la mort, il est nécessaire de communier; et si l'on a de la dévotion on peut le faire plusieurs fois par an » (Projet de sermon, dans *Maxima bibliotheca vet. Patrum*, Lugduni, 1677, t. 25, p. 536; II, c. 44). Parmi les sermons imprimés de S. Antoine de Padoue († 1231), pas un seul ne traite de la communion, alors que souvent il parle de la confession.

b) La pratique. — La sévérité des théologiens et des prédicateurs se reflète dans la pratique de la communion que nous observons dans les ordres religieux, les tiers-ordres et chez les saints. (Nous utilisons ici les résultats de l'enquête entreprise par le P. Browe, dans les *Stimmen der Zeit*, t. 117 (1929), p. 425 sqq.).

Les Bénédictins, selon les prescriptions de Grégoire IX et, dans la suite, de Clément V et de Benoît XII, devaient communier au moins le premier dimanche de chaque mois. Sainte Elisabeth de Schönau († 1165) ne communiait guère qu'aux fêtes; sainte Hildegarde († 1179) qu'une fois par mois ou à peu près. Les coutumes de Cîteaux prescrivent, pour les frères convers, sept communions par an, à l'abbé de juger s'il doit la permettre plus souvent ou plus rarement. Les cisterciennes, d'après le chapitre général de 1260, ne pouvaient également communier que sept fois par an; le visiteur pouvait toutefois autoriser une réception plus fréquente. Les novices n'avaient accès à la table sainte que trois fois par an. Sainte Mechtilde († ca. 1298) et sainte Gertrude († ca. 1302) communient tous les dimanches et les jours de fêtes. Elles n'hésitent pas à se faire les apôtres de la communion fréquente. « Plus la communion est fréquente, déclarait sainte Mechtilde, plus aussi l'âme se purifie et s'unit intimement à Dieu. » L'exemple du couvent de Helfta se retrouve ailleurs. A Oberweimar, sainte Lucardie jouit également de l'autorisation de communier tous les dimanches et les jours de fêtes. Dans la suite, elle obtient même de pouvoir y ajouter la communion du vendredi et de recevoir l'hostie tous les jours en carême. A Aywières, monastère situé près de Namur, sainte Liutgarde († 1246) et la bienheureuse Lewis s'approchent, elles aussi, tous les dimanches et à toutes les fêtes de la sainte Table. Une autorisation de Rome permet à la vénérable Ida de Louvain († ca. 1300) de communier tous les jours. Une recluse, Alpaïs de Cudo († 1211) qui, près de Sens, vivait sous la direction des cisterciens, communiait tous les dimanches.

La dévotion à l'Eucharistie est un legs précieux laissé par François à ses fils. Lui-même, nous dit Thomas de Celano, « communiait souvent » et recommandait la communion aux « recteurs des peuples », à « tous les fidèles » et surtout aux Frères mineurs. Pourtant la communion fréquente reste, dans l'ordre, une exception. Le saint Frère Egide († 1262) communiait tous les dimanches et les fêtes principales. Par contre, la règle de sainte Claire, confirmée par Innocent IV (1253), ne prévoit que sept communions par an : à Noël, le Jeudi-Saint, à Pâques, à la Pentecôte, à l'Assomption, à la Toussaint, à la fête de saint François. Le Tiers-Ordre, approuvé par Nicolas IV (1289), ne permet que trois ou quatre communions annuelles. Sainte Élisabeth de Thuringe († 1231), comme la reine du Portugal du même nom († 1336), ne communiait sans doute que trois fois par an. Le roi saint Louis († 1270) qui, selon son biographe, avait une dévotion enflammée au sacrement de Notre-Seigneur ne s'approche que six fois par an de la table eucharistique. Sainte Marguerite de Cortone († 1297), malgré son vif désir de recevoir Jésus-Hostie toutes les semaines, n'est autorisée à le faire que tous les mois. Le Sauveur lui-même lui accorde de communier tous les jours, mais le respect du Sacrement et la conviction de son indignité lui font renoncer à cette faveur. A dix-huit ans, le bienheureux Robert Malatesta († 1482) entre dans le Tiers-ordre de S. François. « Poussé par une dévotion toute particulière, écrit son biographe, il communiait chaque semaine. » Prévenu de sa mort prématurée, il se confesse tous les jours, durant les derniers mois de son existence, et communie deux ou trois fois par semaine.

La même réserve se retrouve dans l'ordre de S. Dominique. Ce n'est qu'à la fin de sa vie que la bienheureuse Emilie Brichieri († 1314) jouit de la permission de communier trois fois par semaine.

L'ordre des Gilbertins, fondé par S. Gilbert de Sempringham († 1189), prescrivait la communion huit fois l'an et l'ordre Teutonique (règle de 1442) sept. Jusqu'à l'âge de vingt-six ans où il fut ordonné prêtre, saint Philippe Bénizzi († 1285) pratiquait la réception hebdomadaire de l'Eucharistie, aussi, la règle des Servites encourageait-elle la communion fréquente. Les chartreux non prêtres communient le premier dimanche de chaque mois, et en plus, à Noël, le Jeudi-saint, à Pâques, à la Pentecôte, à la Fête-Dieu et à la fête de saint Bruno. Chez les Camaldules, les frères convers reçoivent l'hostie quatre fois par an, et les clercs, une fois par mois. L'ordre de la Merci prescrivait, pour les non prêtres, la communion mensuelle. « Comme d'ordinaire, on apprécie moins ce que l'on a fréquemment, vous feriez bien de ne recevoir la sainte Communion que quinze fois l'an, suivant l'usage établi pour les frères lais », telle est la recommandation faite par la « Règle des recluses » composée en Angleterre au XIIIe siècle. Ces exemples, et d'autres cités par le P. Browe, surtout les dispositions prises par les ordres religieux, prouvent à quel point la communion fréquente et quotidienne était parcimonieusement accordée.

A lire les biographies de ces âmes d'élite qui eurent le bonheur de participer plus fréquemment au banquet eucharistique, on se convainc aisément qu'il s'agit là d'une faveur exceptionnelle; les supérieurs et les confesseurs ne l'accordaient qu'à contre-cœur. « Remarque bien, lecteur, insiste le biographe de la vénérable Ida de Louvain, que cette faveur (de communier tous les jours) ne fut octroyée à notre époque, qu'à un très petit nombre, d'où tu peux conclure que la digne Ida jouissait d'un grand renom de sainteté ».

Pour faire aboutir le désir de ces âmes ardentes et faire céder les résistances des supérieurs et des confesseurs, il fallait, la plupart du temps, l'appui de visions extraordinaires, ou même, comme dans le cas de sainte Liutgarde d'Aywières, de la maladie provoquée par l'abstention eucharistique. Plus d'une fois sainte Catherine de Sienne († 1380), victime de cette rigueur, se plaint que « les frères et es sœurs qui dirigeaient alors la société ne possédaient pas suffisamment l'esprit de « discrimination ». Bien souvent, les âmes portées vers l'hostie se voient obligées d'engager la discussion avec leur directeur de conscience, trop timide ou trop obstiné dans ses préjugés théologiques. C'est le fait d'une Marguerite de Cortone, d'une Angèle de Foligno, d'une Catherine de Sienne ou d'une Dorothée de Montau († 1394). Ajoutons que ces âmes elles-mêmes restent bien de leur temps. Loin d'encourager la communion fréquente et quotidienne, elles demeurent convaincues que cette grâce reste l'apanage d'âmes choisies et exceptionnelles, mortes au monde, et vivant uniquement pour Dieu.

B. Le mouvement eucharistique. — **a) En Belgique.** — Parallèlement au courant né du respect de l'Eucharistie et de la peur de la profaner, qui tendait à raréfier les communions, nous en voyons se former un autre, né de l'amour, qui, s'amplifiant de plus en plus, va porter les âmes toujours plus irrésistiblement vers Jésus-Hostie. Il prend naissance, au XIIIe siècle, dans le milieu mystique qui, à Liége, se concentre autour de sainte Marie d'Oignies († 1213) (AS, juin, t. 4, p. 636-666). On connaît ces admirables moniales qu'anime un même esprit porté vers un ascétisme rigoureux parfois extravagant. Ce sont sainte Christine de Saint-Trond, surnommée « l'admirable » († ca. 1224) (cf. AS, juillet, t. 5, 650-660); la mystique extraordinaire et l'écrivain réputé Hadewijck, qu'on a identifiée avec la bienheureuse Hedwige de Nivelles († ca. 1269); sainte Ida de Louvain (AS, avril, t. 2, p. 157-189); Aleide de Schaerbeek († 1250) (AS, juin, t. 2, p. 477-482); Ida de Nivelles († 1231) (cf. Ch. Henriquez, *Quinque prudentes Virgines* (1630), p. 199-293); Béatrice de Nazareth († 1268) (*ibid.*, p. 1-167). Chez toutes ces saintes, à commencer par Marie d'Oignies, nous sommes en présence d'une véritable vie eucharistique. Pendant des semaines entières cette sainte est tourmentée du désir de communier au point qu'elle répète sans cesse ces mots : « Je désire recevoir le corps de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » Et quand elle l'a reçu, elle s'absorbe en quelque sorte en lui et oublie tout le reste. C'est dans la réception de l'Eucharistie, déclarait sainte Christine, qu'elle puisait « la force du corps et la plus grande joie de l'esprit » (cf. H. Nimal, *Grandes saintes du pays de Liége*, Liége, 1898, p. 113).

C'est dans ce milieu eucharistique que naît et se développe la grande apôtre de l'Eucharistie, sainte Julienne, première abbesse du monastère du Mont Cornillon, près de Liége († 1258) (AS, avril, t. 1, p. 443-447 et J. Demarteau, *La Bienheureuse Eve de saint-Martin*, Liége, 1896 p. 77-89). Pour cette âme assoiffée de sacrifice, la communion constitue « le mets le plus exquis », pour lequel son âme enfantine se sent « un attrait irrésistible » (cf. H. Nimal, *op. cit.*, p. 252). Cette nourriture divine la soutient au point qu'elle peut se passer de tout autre aliment matériel. Cette âme d'élite est choisie par le divin Maître pour introduire dans le cycle liturgique la Fête-Dieu. En même temps que cette fête devait fortifier la foi en Jésus-Christ, expier les fautes commises contre la majesté divine cachée dans son auguste Mystère, réparer les attentats sacrilèges des Cathares, des Vaudois, des Pétrobrussiens, des partisans d'Amaury de Bène (cf. J. de Ghellinck, art. *Eucharistie*, au XIIe siècle, dans DTC, t. 5, 1239 sqq; cf. surtout Alain de Lille († 1203), moine de Cîteaux, *De fide catholica contra haereticos* c. 57; Pierre le Vénérable, dans PL., 189, 719-850), elle était destinée *à convier les hommes à une participation plus assidue de l'Eucharistie* et les soutenir dans les combats livrés à la vertu (cf. H. Nimal, *op. cit.*, p. 277). Après de longues années d'hésitations et d'atermoiements, Julienne fait connaître enfin son message. En 1246, l'évêque Robert Torote prescrit la fête pour son diocèse; mais son décret n'est d'abord exécuté que par les chanoines de Saint-Martin en 1247. La même année, le général des Dominicains, Hugues de Saint-Cher, l'approuve; et, en 1252, il en ordonne la célébration pour toute la circonscription dont il est chargé comme légat. Le cardinal-légat, Pierre Caporiccius, l'imite en 1254. Le pape Urbain IV, jadis archidiacre à Liége et qui tenait en

grande estime Julienne et son amie Eve de Saint-Martin, prescrit la fête pour toute l'Église, par sa bulle *Transiturus de hoc mundo* (cf C. Lambot, *L'office de la Fête-Dieu. Aperçus nouveaux sur les origines*, dans *Rev. Bénédict.*, t. 54 (1942), p. 61-123). Le concile de Vienne, en 1312, l'approuve et Jean XXII, en 1317, fait entrer la constitution dans les *Clémentines*. Vers 1330, la solennité se trouvait établie dans la plupart des églises (cf P. Browe, *Die Ausbreitung des Fronleichnamsfestes*, dans *Liturgisches Jahrbuch*, t. 8 (1928), p. 107-143; *Textus antiqui de festo Corporis Christi*, dans *Opuscula et textus*, series liturgica, fasc. 6, Münster, 1934).

Il est clair qu'un mouvement de cette envergure, qui donna naissance également aux processions eucharistiques, devait, comme l'ont fait de nos jours les congrès eucharistiques, favoriser dans les âmes la dévotion à l'eucharistie et le désir de la recevoir. La fête du Saint-Sacrement s'introduit dans l'archidiocèse de Cologne entre 1323 et 1326. Or, c'est à l'occasion de cette fête que, par quatre fois, Jean Tauler, † 1361, développe ses idées sur l'eucharistie et presse les laïcs eux-mêmes de la recevoir. « Cher enfant, rien ne t'est plus utile que d'aller à ce sacrement; il te dégage de toi-même, intérieurement et extérieurement il te dépouille du vieil homme. » « Si tu constates que le sacrement te détache de toi-même, tu peux le recevoir même deux ou trois fois dans la semaine » (F. Vetter, *Die Predigten Taulers*, Berlin, 1910, p. 296, 314). « Lorsqu'un homme a un désir sincère d'être bon et se garde avec soin des occasions du péché, s'il veut approcher de la sainte Table toutes les semaines avec une crainte respectueuse, afin de se préserver du péché, ne s'appuyant point sur sa propre justice, il peut le faire avec le conseil de son confesseur. Je ne crains pas de le dire, si je trouvais un homme qui, après avoir été un grand criminel dans le monde, serait revenu sincèrement et entièrement à Dieu de ses égarements, je lui donnerais plus volontiers tous les jours pendant six mois le corps de Notre-Seigneur, qu'à un homme tiède; car je crois que je réussirais ainsi à éteindre complètement en lui l'amour du monde » (*serm.* 1 *pour la fête du Corps du Christ*, trad. de Charles Sainte-Foi, Paris, 1855, t. 2, p. 97). « Les simples fidèles, ajoute-t-il, *doivent désirer communier chaque jour, toutes les fois que les prêtres célèbrent le saint sacrifice*. Cette pratique est très salutaire, *lorsqu'elle est accompagnée d'une conversion sincère et d'une intention droite vers Dieu* » (*serm.* 1, t. 2, d. 98). « Il n'est point dans ce temps de grâce, de pratique meilleure, plus efficace, ni plus utile que de recevoir humblement et dignement la sainte eucharistie » (*serm.* 2, t. 2, p. 100). « Il n'est point sur la terre de pratique plus avantageuse pour toi que de recevoir le corps sacré de Jésus-Christ, notre bon Maître. Mais combien souvent? Saint Ambroise te le dit en expliquant ces paroles : « Donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien ». Mais où trouverons-nous aujourd'hui un prêtre assez miséricordieux qui vous donne chaque jour le saint Sacrement? » (*serm.* 2, t. 2, p. 106). « Dieu n'est prodigue de rien autant que de soi-même, et quand il se donne, il le fait grandement, magnifiquement, noblement comme il convient à Dieu » (*serm.* 3, t. 2, p. 119). Et Tauler constate avec joie que « c'est une bonne pratique à Cologne d'approcher volontiers de la sainte Table » (*serm.* 4, t. 2, p. 126-127). « Si tu peux communier un jour par an, pourquoi ne peux-tu le faire tous les jours? » (*serm.* 3, p. 121). La dignité vient, non de nous-mêmes, mais de la grâce et des mérites de Notre-Seigneur. Ce langage est assurément une nouveauté. Le mouvement eucharistique issu de Liége commence à porter ses fruits. Parfois, sans doute, Tauler semble exiger des conditions très rarement réalisées; mais, en vérité, c'est, comme il le dit lui-même, pour que l'eucharistie produise tout son fruit.

Deux ans après la mort de Tauler, naissait à Gerson Jean Charlier (1363-1429), connu sous le nom de son village natal. Chez lui, nous retrouvons le nouvel esprit que Tauler vient de nous révéler. Pour connaître les véritables sentiments de Gerson sur la communion fréquente et même quotidienne, ce n'est pas dans sa *Collecta super incitatione cuiuspiam ad digne suscipiendum Corpus Dominicum* (*Op.*, Anvers, 1706, t. 3, col. 310-323) que nous le trouvons. Notons cependant qu'ici déjà il rejette fermement l'opinion de ceux qui voyaient dans le devoir conjugal un obstacle à la communion (col. 314). La nouveauté de sa pensée éclate surtout dans son commentaire du Magnificat, dont le traité 9 constitue une véritable étude sur l'eucharistie. Avec une ardeur qui dénote une position à conquérir, il commente cette parole de l'Écriture. « Mangez, mes amis, et buvez et enivrez-vous, mes bien-aimés » (*Cant.* 5, 1). « Tu trembles de peur? s'écrie-t-il. Mais la peur ici doit être expulsée par l'amour. Tu penses que tu es indigne de ces mystères? Certes, ce n'est pas par tes mérites que tu deviens digne même après des milliers d'années d'efforts. Il faut que Celui-là même qui t'invite, te rende digne. Et il t'en rendra digne, si tu t'efforces d'expulser de ton cœur ce qui déplaît à ses yeux... Si tu n'es pas conscient d'un empêchement véritable de recevoir l'eucharistie, pourquoi, paresseux et ingrat, te prives-tu d'un tel bien? Si le remords de ta conscience t'accuse, pourquoi ne cherches-tu pas par le repentir à t'ouvrir l'accès vers l'eucharistie?... J'entends ce que tu vas me répondre : je suis froid, je suis dissipé, je suis charnel, je suis tourmenté de soucis, ma foi est faible, mon espérance chancelle, ma charité est glacée. Mais où chercher la guérison, si ce n'est auprès d'un tel Médecin? Si tu te jugeais en bonne santé, tu n'aurais que faire du Médecin. Tu as l'exemple de Pierre..., de Zachée, le pécheur... Fuis-toi toi-même et jette-toi entre les mains de ton Sauveur. Il n'est ni cruel, ni jaloux. Pourquoi, t'invitant, ne te recevrait-il pas, ne te guérirait-il pas?.. Dans ce sacrement, voici que le Christ vient : lui qui a été fait pour nous sagesse, pour te créer, te refaire, et t'adopter; justice, pour te justifier; sainteté, pour te purifier et te combler; rédemption, pour solder tes dettes. Il est la voie qui entraîne au ciel; la vérité qui dirige et la vie qui béatifie... » (*Op.*, t. 4, col. 448-451).

Gabriel Biel, † 1493, nous apparaît comme l'héritier authentique de la pensée de Gerson, non pas tant dans son commentaire des Sentences (*In 4 Sent.*, dist. 12, q. 2, concl. 4 sv.) que dans ses sermons (*Sermones*, édit. de Cologne, 1619) : cinq sur *la Cène du Seigneur* et trois pour *la Fête-Dieu*. Le premier sur la Cène et le troisième pour la Fête-Dieu sont particulièrement instructifs pour le sujet que nous avons à traiter. Dans le premier, Biel précise

FORDHAM UNIVERSITY LIBRARY NEW YORK, N.Y.

les conditions nécessaires pour ne pas communier indignement. En plus de l'âge de discernement, du jeûne eucharistique, il exige l'exclusion de tout péché mortel (p. 84 b) en acte et en désir, l'absence de tout empêchement et enfin le respect nécessaire. « La communion est licite et valide dès lors que l'âme est exempte de tout péché mortel; si autem ignorantia non fuerit affectata, aut crassa, sed facta est diligentia, qualis nunc descripta est, et nullum occurrit mortale peccatum, de quo non fuit, vel sit contritus vel confessus prius, non peccat communicando, etiamsi aliquod mortale lateat, aut itum sit oblivioni » (p. 86 a). Il n'est pas nécessaire d'être pur de tout péché véniel. « De venialibus autem, licet sit congruum de eis conteri et confiteri, non tamen de necessitate requiritur, ita quod non faciens, novo peccet peccato » (*serm.* 5, p. 102 a). Bien plus, le sacrement eucharistique lui-même efface ces péchés véniels, tam quoad reatum quam quoad poenam totalem vel partialem (*In Fest. corporis Christi serm.* 3, p. 224 b). Dans ces conditions, la communion fréquente et même quotidienne est non seulement possible, mais désirable. Gabriel Biel la recommande chaleureusement dans son troisième sermon pour la Fête-Dieu, en s'appuyant sur saint Ambroise et saint Augustin. « Tous les jours cette oblation se renouvelle, bien que le Christ n'ait souffert qu'une fois; parce que tous les jours nous commettons des péchés : faiblesse inhérente à notre nature... Parce que je pèche tous les jours, tous les jours il me faut ce remède qui n'est autre que l'offrande et la réception de ce sacrement. (Quia semper pecco, debeo semper habere medicinam, *ibid.*)

L'Imitation de Jésus-Christ, née dans le milieu des Frères de la vie commune où l'eucharistie était spécialement honorée et désirée, fait écho à l'enthousiasme et à l'ardeur qui débordent de l'âme de Gerson. Le 4e livre chante la grandeur (ch. 5) et les effets merveilleux de ce pain, aliment et remède. L'eucharistie nous est présentée comme le complément de l'Écriture sainte. Celle-ci nous révèle ce que nous devons faire, à l'exemple du Christ; celle-là nous donne la force de l'accomplir : « Sans ces deux choses, je ne pourrais bien vivre car la Parole de Dieu est la lumière de mon âme et ton sacrement, le pain de vie » (ch. 11). Que la crainte soit bannie de l'âme de celui qui reçoit l'hostie! « C'est moi qui t'ai appelé; j'ai ordonné que cela se fasse; je suppléerai à ce qui te manquera, viens et reçois-moi! » (ch. 12). La communion fréquente est la conclusion qui se dégage de ces considérations. « Il est très nuisible de différer longtemps la communion, car un tel atermoiement a coutume de jeter l'âme dans une lourde torpeur » (ch. 5). Que l'âme s'approche donc souvent de la Table sainte. « Certes, il est nécessaire que moi qui si souvent faillis et pèche, moi qui si aisément m'engourdis et me décourage, je me renouvelle, me purifie et m'enflamme par des prières, des confessions fréquentes et la réception sainte de ton corps, de peur que, m'en abstenant plus longtemps, je ne m'écarte de mes saintes résolutions » (ch. 3). Aussi, « c'est pour cela qu'il me faut *souvent* approcher de toi et te recevoir comme remède pour mon salut, de peur que je ne défaille en chemin si je suis privé de l'aliment céleste » (*ibid.*). « Heureux celui qui vit et garde sa conscience si pure qu'il sereit tous les jours prêt à communier avec amour, *si cela lui était permis et s'il pouvait le faire sans être remarqué* » (ch. 10). Ce n'est encore qu'un souhait (si liceret) mais ce souhait est déjà une espérance.

Tauler, Gerson, Gabriel Biel et l'*Imitation de Jésus-Christ* représentent une orientation nouvelle qui aboutira logiquement au décret du concile de Trente. Cet encouragement à communier souvent est cependant loin d'être général au xve siècle. Vincent Ferrier, † 1419, le contemporain de Gerson, trouve suffisant que les « pieuses personnes communient une fois par mois, et les autres une fois l'an, ou, tout au plus, aux quatre grandes fêtes de l'année » (*Op. Dominicale*, édit. Caspar Erhard, Aug. Vindel., 1729, p. 215, 348). « Les chrétiens pieux, prêchait à Padoue, en 1443, saint Bernardin de Sienne, doivent communier à toutes les fêtes importantes et tous les mois; ceux qui sont moins pieux, au moins quatre fois l'an » (*Archivum francisc.*, t. 12, 1919, p. 257; K. Hefele, *Der hl. Bernardin von Siena und die franzisk. Wanderpredigt in Italien während des* 15 *Jahrh.*, Frib. en Brisgau, 1912, p. 257). Vers la fin du xve siècle, Savonarole seul se montre plus encourageant, sans aller cependant jusqu'à recommander la communion quotidienne (cf J. Schnitzer, *Savonarola*, Munich, 1924, t. 1, p. 247; t. 2, p. 628).

Tout en constatant l'importance du mouvement eucharistique liégeois il ne faudrait donc pas s'imaginer qu'à la fin du xve siècle ou au début du xvie il ait fini par triompher. Au xive et au xve siècles la communion fréquente reste l'exception en Espagne, en Allemagne, et en Italie (P. Browe, *Die öftere Kommunion der Laien im Mittelalter*, p. 25-28). Même les âmes les plus saintes n'obtiennent que difficilement de recevoir souvent l'eucharistie. Sainte Colette, † 1447, la réformatrice des clarisses, communiait parfois trente, quarante jours de suite ou même toute une année (AS, mars, t. 1, p. 539-589). Sur le conseil de son confesseur, sainte Catherine de Gênes, † 1510, se prive pendant quelques jours du Pain des anges, mais cette privation provoque un tel ébranlement de sa santé, qu'elle peut reprendre la communion tous les jours. Les confesseurs, par contre, se montrent plus sévères pour Catherine Moriggi de Palanza, † 1478, pour Osanna Andrasia, † 1505, tertiaire dominicaine, pour la bienheureuse Colombe Guadagnoli de Rieti, † 1501, qui avait pris pour modèle sainte Catherine de Sienne. Ils ne leur permettent guère que la communion hebdomadaire (d'autres exemples dans P. Browe, *Die Kommunion der Heiligen im Mittelalter*, p. 431-432).

b) En Bohême. — Un mouvement analogue, mais plus large et plus populaire, se déclenche en Bohême, au xiiie siècle et au début du xive. Il eut pour chefs des prêtres zélés et des Hussites. Il faut nommer en tout premier lieu le chanoine Jean Milič de Kremsier, emprisonné par l'Inquisition à cause de ses idées eschatologiques et mort à Avignon, en 1374, au cours du procès engagé contre lui. La question de la communion quotidienne, obligatoire ou facultative, était à l'ordre du jour (cf Matth. de Janov, *Regulae veteris et novi Testamenti*, lib. 3, tract. 3, c. 1; édit. Kybal, t. 2, p. 70; des extraits des œuvres de Milič, *loco cit.*, c. 10). Non content de défendre ses idées, Milič fonde un pieux groupement où la communion fréquente était en honneur. Matthieu de

Cracovie, † 1410, qui avait enseigné à Prague, à Paris et à Heidelberg, et qui, comme évêque de Worms avait représenté le roi Ruprecht au concile de Pise, défendait, tant dans ses discours que ses écrits, la communion fréquente (*ibid.*, c. 6). Mais le plus ardent et le plus méthodique des propagandistes de la communion fréquente ce fut Matthias de Janov († 1394), chanoine et confesseur à la cathédrale de Prague. Ses idées se trouvent condensées dans deux traités sur la communion fréquente et quotidienne : *De communione corporis Christi*, dans *Regulae veteris et novi Testamenti*, édit. Kybal, t. 1, p. 51-165, et *Determinationes sanctorum doctorum pro cottidiana vel crebra communione sacramenti altaris a plebibus christianis*, *ibid.*, t. 2, p. 68-139. Il se plaint que beaucoup de prêtres empêchent les laïcs de recevoir l'eucharistie chaque jour, et il défend sa thèse de la communion fréquente et quotidienne en utilisant largement le nouveau comme l'ancien Testament, en citant abondamment les Pères de l'Église et les théologiens, en se référant enfin à l'histoire de l'Église. Il en tire la preuve solide que l'eucharistie est le moyen principal pour combattre le péché et parvenir à la sainteté. Tous les laïcs repentants, prétend-il, ont le droit de communier tous les jours; aucun état, aucun sexe, aucune occupation honnête ne peut en être exclu. Seules « la volonté mauvaise, ennemie de Dieu, la vie mondaine et sensuelle » exigent l'exclusion (lib. 1, tract. 2, reg. 4, c. 6; édit. Kybal, t. 1, p. 130). Toutes les objections qu'on alléguait et qu'on devait alléguer longtemps encore contre la communion fréquente sont amplement discutées et réfutées. L'apologie de Matthias de Janov est le traité le plus complet qu'ait produit le moyen âge. Les esprits n'étaient pas mûrs pour accepter d'emblée une telle hardiesse. En 1388, le concile de Prague décrète « que les laïcs ne doivent pas être encouragés à la communion fréquente et quotidienne » (Matth. de Janov, lib. 1, tract. 2, reg. 1, c. 10; édit. Kybal, t. 1, p. 76). Et en 1389, Matthias de Janov et d'autres prêtres qui partageaient ses vues, sont contraints de se rétracter : « J'admets que les hommes et surtout les laïcs ne sont pas à encourager à recevoir tous les jours le sacrement du Seigneur; j'admets que tout pécheur repentant ne doit pas être engagé à communier immédiatement; enfin, je déclare que tous ne peuvent être admis sans discernement » (cf K. Höfler, *Geschichte der hussitischen Bewegung in Böhmen*, t. 2, p. 37).

Mais les idées défendues par Matthias de Janov renfermaient trop de vérité pour être étouffées. Tôt ou tard elles finiraient par triompher. Milič de Kremsier et Matthias de Janov, malgré leurs attaques virulentes contre les abus des ordres mendiants et du clergé, restèrent soumis à l'Église. Celle-ci ne les a point condamnés. Et tout en revendiquant la fréquence de la communion, ils ne la réclamèrent jamais sous les deux espèces (G. Constant, *Concession à l'Allemagne de la Communion sous les deux espèces*, Paris, 1923, t. 1, p. 11-13). Le mouvement eucharistique qu'ils provoquèrent ne se ralentit pas après leur rétractation. Jean Huss en profita pour exiger la communion sous les deux espèces. Parmi les propositions dont on lui fit grief figure celle-ci : « Tout homme doit sous peine de damnation communier tous les jours » (*Gesta archiep. Magdeburg. continuat. altera*, a. 1420; dans MGH, Script., t. 14, p. 459).

Les effets d'une propagande aussi intense, en Bohême comme en Moravie, ne tardèrent pas à se manifester. En 1391 et 1406, les conciles de Prague recommandent aux prêtres chargés des fidèles de ne pas refuser l'eucharistie à quiconque se serait bien confessé (Höfler, *op. cit.*, t. 2, p. 55; Mansi, t. 29, col. 321). Et le concile de Bâle, en 1435, déclare que la communion fréquente est « utile et précieuse », bien plus, « nécessaire pour tous ceux qui veulent avancer dans les chemins du Seigneur ». (D'après les actes conservés aux archives de la ville d'Augsbourg : Alb. Königer, dans *Festschrift. Seb. Merkle zu seinem 60 Geburtstage gewidmet*, Düsseldorf, 1922, p. 170.)

c) En Italie. — Parti de deux points extrêmes de l'Europe le mouvement eucharistique gagne peu à peu l'Italie et Rome (*Communion fréquente*, DTC, t. 3, p. 351-355; P. Dudon, *Pour la communion fréquente et quotidienne*, Paris, 1910; Tacchi-Venturi, *Storia della Compania di Gesù in Italia*, t. 1, 2e édit. 1930, p. 249-290). Parmi les promoteurs les plus considérables de cette poussée nouvelle, il faut citer le fondateur des clercs réguliers de Saint-Paul, saint Antoine-Marie Zaccaria, † 1539, saint Gaétan de Thienne, † 1548, fondateur des théatins, et surtout saint Ignace de Loyola et ses premiers disciples. Ce nouvel esprit, avant eux, se discerne déjà chez un Louis de Grenade (*Memorial de la vida christiana*, 3e tr.) et chez Jean d'Avila (*Obras espirituales*, Madrid, 1941, t. 2 : *Los Tratados del Smo. Sacramento;* voir *Manresa*, t. 17, 1945, nº 64-65, surtont p. 229 sv., et nº 66; cf. Tacchi-Venturi, *op. cit.*, t. 1, p. 218). Visiblement, chez tous ces hommes, l'eucharistie est envisagée sous un nouvel aspect. A la communion on attache une vertu purificatrice plus efficace qu'à la prière vocale, aux jeûnes et aux austérités, si en vogue au moyen âge et à la Renaissance. Le 15 décembre 1543, saint Ignace, dans une lettre adressée à une religieuse de Barcelone, Thérèse Rejadell, exposait clairement sa pensée. « En la primitive Église, tous communnaieni tous les jours. Depuis ce temps, il n'existe aucune décision, ni verbale ni écrite, de notre Mère la sainte Église, aucun enseignement des docteurs, ni scolastiques, ni positifs, qui empêchent les personnes, à ce inclinées par leur dévotion, de communier tous les jours. Vous supposant donc exempte de péchés mortels clairs, si vous jugez que la communion quotidienne donne à votre âme plus de secours, plus d'ardeur dans l'amour de votre Créateur, si vous avez appris par expérience que ce très saint manger spirituel vous sustente, vous pacifie, vous repose, qu'il vous conserve et vous accélère dans la voie du service, louange et gloire de Dieu, n'en doutez pas, il vous est loisible, il vous sera meilleur de communier tous les jours » (P. Dudon, *op. cit.*, p. 4-5). Dans ses *Exercices spirituels*, le saint se montre plus discret. « Louer la réception du très saint sacrement une fois l'an, et davantage, chaque mois, et même encore tous les huit jours », telle est la règle qu'il donne. Mais les premiers disciples de saint Ignace ne se méprirent point sur sa véritable pensée. « Encore laïcs, par les chemins qui les conduisirent de Paris à Venise, et de Venise à Rome, on les vit assidus à communier aux messes qu'ils enten-

daient; une fois prêtres, ils ne cessèrent de prêcher les pratiques dont ils avaient donné un si rare exemple » (P. Dudon, *op. cit.*, p. 2-3; voir aussi L. Cros, *Saint Ignace de Loyola et la communion quotidienne*, dans *Études*, t. 115, 1908, p. 752-765; P. Dudon, *Sur la « Fréquente » d'Arnauld*, dans RAM, t. 14, 1933, p. 39-45). Partout où ils passent ou s'installent, ils louent et propagent la pratique de la communion fréquente, font surgir les « confréries de communiants » et les confréries du « Corpus Domini » (Tacchi-Venturi, t. 1, p. 228 sv.). Les oppositions ne tardent pas à se manifester. Pour défendre son apostolat eucharistique, saint Ignace fait appel à Salmeron, à Bobadilla et à Christophe Sanchez de Madrid (Madridius). Salmeron groupe des textes de Pères et de théologiens et le recueil est imprimé à Naples en 1555. Bobadilla fait circuler son manuscrit dans les maisons de la Compagnie. C'est le *Libellus de laudabili et fructuosa, frequenti aut quotidiana, sacrosanctae Eucharistiae sumptione.* Le traité le plus important est celui de Madridius, *De frequenti usu sanctissimi Eucharistiae sacramenti libellus*, Naples, 1555. Avant la fin du siècle, il sera réédité huit fois. Ouvrage solide, représentant un dossier patristique imposant, mais où les fausses attributions de textes ne manquent pas (trad. dans P. Dudon, *Pour la communion fréquente et quotidienne*).

En voici les lignes essentielles. La formule pratique de l'apostolat de la Compagnie à ses débuts est celle-ci : communier au moins tous les huit jours. Quant aux conditions nécessaires pour la communion fructueuse elles se résument en quelques lignes : quiconque a la conscience exempte de fautes graves gagnera plus à communier qu'à s'en abstenir; et les dispositions qui rendent la communion fructueuse une fois l'an, la rendraient fructueuse encore une fois par mois, tous les jours même. Pourtant la hardiesse de Madridius, comme celle de saint Ignace, se tempère de sagesse. Il ne veut pas, pour autant, conseiller la communion quotidienne à tous les chrétiens indistinctement, qui sont en état de grâce. Il n'oublie pas que la communion est d'autant plus fructueuse qu'elle est plus soigneusement préparée (cf *L'auteur au pieux lecteur*, Dudon, p. 179-180). Dans ce plaidoyer, les jésuites se voient appuyés et soutenus par l'ami de saint Philippe Néri, Buonsignore Cacciaguerra qui, par communion fréquente, semble entendre la communion quotidienne et tend à réduire les dispositions requises à quelque désir de vie plus parfaite accompagné de l'état de grâce. Saint Philippe ne suivra pas son disciple jusque-là. Il n'admet que rarement ses pénitents à la communion quotidienne. Un autre défenseur de la communion quotidienne, c'est le fougueux et combatif Lorenzo Davidico, avec son *Trattato circa la Comunione induttivo a frequentare quella*, Florence, 1550 (cf Tacchi-Venturi, t. 1, p. 237 sv.).

C. Le décret du concile de Trente. — Le mouvement eucharistique parti de Liége et de Prague, et qui s'était finalement fait sentir à Rome, devait amener les Pères du concile de Trente à fixer la pensée de l'Église elle-même sur ce grave sujet. Avant même que parut le *Libellus* de Madridius, le concile, dans sa 13e session (1551), avait dit l'essentiel. En 1562, dans sa 22e session, une précision nouvelle, faite en passant, complétera sa pensée. Il commence par définir le but même de l'eucharistie. Elle est à la fois aliment et remède. Aliment pour réparer, entretenir et développer la vie divine dans les âmes; remède ou préservatif (antidote pour effacer les péchés véniels et prévenir les péchés graves, c. 2). La condition requise pour bénéficier de ce sacrement est l'état de grâce, permanent ou reccuvré par la confession. Le concile, de plus, exhorte et supplie tous les chrétiens d'être animés d'une foi si ferme et si constante, d'une telle dévotion, d'une telle piété et d'une telle religion qu'ils puissent fréquemment recevoir ce pain surnaturel et qu'il leur puisse être une source de vie et de force pour les mener à travers ce pèlerinage terrestre jusqu'à la patrie céleste (c. 8). Non content d'exalter l'excellence et l'efficacité merveilleuse de l'eucharistie, le concile exprime le désir que les fidèles soient assez bien disposés pour pouvoir communier à chaque messe — une fois par jour, cela s'entend. — « Ces paroles, affirme le décret de Pie X, disent assez clairement le désir de l'Église que tous les fidèles se refassent chaque jour au céleste banquet et y puisent des effets de sanctification toujours plus abondants. »

Le catéchisme du concile de Trente recueille cet enseignement le plus autorisé qui ait été donné jusqu'alors sur la communion. Il exhorte les curés à rappeler souvent aux fidèles que « de même qu'ils donnent à leur corps un aliment approprié, quotidien, ainsi ne doivent-ils pas négliger de sustenter leur âme, chaque jour, par le sacrement de l'autel ». Le rituel romain, à son tour, recommande aux pasteurs d'avoir soin que les fidèles reçoivent saintement et fréquemment l'eucharistie, surtout aux grandes solennités de l'année. Cet enseignement est complété enfin par un décret de la congrégation du Concile (24 janvier 1587), adressé à l'évêque de Brescia qui prétendait limiter à trois par semaine la communion des laïcs. Le décret statue que cette restriction pour le for extérieur n'avait pas sa raison d'être. Aussi recommande-t-il à l'évêque de veiller à ce que les laïcs bien disposés ne soient pas empêchés de communier tous les jours. Les religieuses, elles, auraient à s'en tenir aux communions fixées par la règle; mais latitude était laissée aux supérieures pour autoriser à s'approcher plus fréquemment de la sainte Table celles qui désireraient communier tous les jours et qui par leur ferveur s'en montreraient dignes.

La cause de la communion fréquente était gagnée. En Italie, saint Charles Borromée, † 1584, déploya toute son influence à la faire triompher. En France, les conciles provinciaux de Bordeaux (1582), de Reims (1583), de Bourges (1584), d'Aix (1585) imitèrent le grand cardinal.

Un signe de victoire est le fait que la communion devient au XVIIe siècle un des sujets de prédilection de l'art religieux. Dans les catacombes, la réception eucharistique avait été représentée sous la forme symbolique de pains et de poissons. Ils rappelaient non seulement la Victime divine offerte en nourriture aux chrétiens, mais également la multiplication miraculeuse qui avait servi au Christ d'occasion pour annoncer au monde une multiplication autrement merveilleuse. Dans la fameuse « Capella graeca » de la catacombe de sainte Priscille, Mgr Wilpert avait cru discerner le repas eucharistique, tel qu'il se

pratiquait dans les premiers âges du christianisme (*Fractio Panis*, Fribourg en Brisgau, 1895). En réalité, la fresque ne dépasse pas le symbolisme du repas eucharistique (F. Dölger, t. 5, p. 503-527). L'art roman et l'art gothique semblent ignorer le sujet. Jusqu'au XVIIe siècle, il n'est que très rarement traité. Mais à partir de cette époque, les artistes, sollicités par les chefs de l'Église et les ordres religieux, aiment à nous montrer le Christ non seulement instituant son sacrement d'amour, mais communiant de sa main le groupe apostolique. La suprême communion des saints (de saint Jérôme, de sainte Marie-Madeleine, de saint François d'Assise, de saint Bonaventure) devient un des thèmes les plus beaux de l'art religieux. « Tous ces saints semblaient témoigner que l'Eucharistie avait été leur raison de vivre et qu'après l'avoir reçue une dernière fois, ils n'avaient plus qu'à mourir » (É. Mâle). La communion reçue miraculeusement, et dont tous les ordres religieux ou à peu près avaient à citer des exemples, semblait une invitation pressante à chercher, comme les saints l'avaient fait, dans la sainte eucharistie, le principe de la force et de la vertu. Mais, par-dessus tous les autres, la Vierge Marie, communiée par saint Jean, apparaissait de plus en plus, comme le modèle à suivre pour désirer le Christ eucharistique et s'unir à lui (É. Mâle, *L'art religieux après le Concile de Trente*, Paris, 1932, p. 76 sv.; Corbin. Wirz, *Die Heilige Eucharistie*, München, Gladbach, 1912 ; M. Vloberg, *L'Eucharistie dans l'art*, Paris, 1946).

4. — QUATRIÈME PÉRIODE : DU CONCILE DE TRENTE AU DÉCRET DE PIE X

A. Principe des divergences. — L'insistance peu commune avec laquelle le concile de Trente avait exhorté les fidèles à la communion fréquente (session 13, c. 8), son désir de voir participer les fidèles chaque jour au sacrifice eucharistique, la solennité même avec laquelle il proposait l'usage du sacrement et l'importance qu'il attachait au soin de s'examiner soi-même, les dispositions intérieures qu'il exigeait pour recevoir dignement l'eucharistie, exprimaient, en somme, deux tendances qu'il paraissait bien difficile de concilier. La formule simple et nette, qui eût pacifié le conflit entre l'amour et le respect, était encore à trouver. Les heurts entre les théories divergentes ne pouvaient manquer de se produire et de se prolonger encore longtemps.

B. Les théories divergentes. — Parmi ces théories en conflit, il en est deux que l'Église n'a jamais approuvées et qu'elle a rejetées : ce sont le laxisme et le rigorisme janséniste; deux autres, au contraire, n'ont jamais été condamnées : l'une facilitant à tous les chrétiens la communion fréquente et quotidienne, l'autre, se cantonnant dans un rigorisme mitigé.

a) Le laxisme. — L'amour dépouillé du respect nécessaire a donné naissance à un laxisme hétérodoxe que nous voyons apparaître en Espagne. Déjà au XVIe siècle Salazar publie sa *Pratique de la fréquente communion* pour réfréner « la démesurée fréquentation de la communion » (F. Vernet, *La Communion des origines au XVIIIe siècle* dans *Eucharistia*, p. 269). Il vise un mouvement issu des « Alumbrados » et des illuminés de tout genre qui « persuadaient aux simples âmes qu'elles sont maîtresses d'elles-mêmes et juges de leur conscience ». Ils répudiaient, en conséquence, comme une intrusion, le conseil du confesseur, soit pour communier « plus ou moins souvent », soit « pour s'en abstenir ». Doctrine « grandement nouvelle en l'Église ». Au XVIIe siècle, en Espagne d'abord, à Rome ensuite, entre 1675 et 1689, les idées laxistes sont reprises et propagées par des disciples de Molinos. On s'est demandé si Molinos lui-même et Jean Falconi, † 1638, religieux de l'ordre de la Merci dont il subit l'influence, avaient favorisé cette doctrine. Dans son opuscule *El pan nuestro de cada dia* (Madrid, 1656; Valence, 1662), Falconi tient en somme le langage que nous retrouverons dans le décret de Pie X. Audacieux à l'époque où il parut, il n'a rien d'hétérodoxe. L'ouvrage de Molinos, *Breve tratado de la comunion cuotidiana* (1675), échappe également à toute critique. Il ne fut pas compris dans les condamnations portées contre les quiétistes (Dudon, *Michel Molinos*, Paris, 1921, p. 26-30). Mais dans sa *Guia espiritual* de 1675 il enseigne que « les âmes intérieures » qui vivent dans « une vraie mortification intérieure et un recueillement continuel » n'ont aucune nécessité de se préparer actuellement à la communion « parce que leur vie est une préparation ininterrompue et parfaite ». Ce langage, qui peut s'entendre d'une façon parfaitement orthodoxe, dans la bouche de Molinos, avec le sens particulier qu'il donne à la notion de « recueillement » et de « mortification intérieure », cache l'essence même de son quiétisme (Dudon, *op. cit.*, p. 82-83). Le 20 novembre 1687, le pape Innocent XI, par sa bulle *Caelestis Pastor*, réprouve 68 propositions dont la 32e avait la teneur suivante : « avant et après la communion il n'est requis d'autre préparation ou d'autre action de grâces que de demeurer dans la résignation passive habituelle, parce que cette résignation supplée tous les actes de vertu qui pourraient être faits et se font dans la vie ordinaire » (Duplessis d'Argentré, *Collectio judiciorum*, Paris, 1755, t. 3, p. 348-352). Auparavant déjà, le 12 février 1679, un décret de la congrégation du Concile, approuvé par Innocent XI, avait vigoureusement réagi contre certains abus qui s'étaient introduits dans quelques diocèses d'Espagne (*ibid.*, p. 346-7). « C'est une erreur entre autres que de prétendre que la communion quotidienne est de droit divin ». Le 2 mars 1679, le même pape condamnait 65 propositions, dont celle-ci, la 56e : « La confession et la communion fréquente, même pour ceux qui vivent en païens, est un signe de prédestination ».

b) Défenseurs de la communion fréquente. — Des défenseurs hardis de la communion fréquente et même quotidienne surent se préserver de ces excès condamnables. Ils apparaissent comme les véritables précurseurs de la législation de Pie X. C'est l'Espagne surtout qui les produit. A côté de Jean Falconi, dont nous avons dit l'orthodoxie, il faut nommer le bénédictin Pierre de Marcilla (*Mémorial au sujet de la fréquence avec laquelle il est utile aux séculiers de recevoir le très saint Sacrement*, et *Additions au Mémorial*, Saragosse, 1611, 1613); le franciscain, Joseph de Santa Maria (*Apologia de la frecuencia de la sagrada Comunion*, 1616) et le chartreux Antoine de Molina (*Instruccion de sacer-*

dotes, 1608). Paru en 1608, l'ouvrage de Molina est réimprimé sept fois la même année et très souvent dans la suite. Il fut traduit en latin, en français, en italien, en anglais, en portugais, en allemand, en flamand. Voici les points principaux qu'il expose avec toute la netteté désirable, dans son traité 7 : Du fréquent usage du saint Sacrement de l'autel tant pour les prêtres que pour les séculiers. « Selon la doctrine des saints et des théologiens, déclare-t-il, celui qui ne se sent coupable d'aucun péché mortel, ou qui, en ayant commis, s'en est confessé depuis, avec une véritable contrition et un désir sincère de s'en corriger, a une disposition qui est suffisante pour communier louablement et avec fruit. La même disposition qui est suffisante pour communier une fois l'année suffit aussi pour communier plusieurs fois, et même tous les jours, si on l'a tous les jours » (ch. 7, § 2). Et plus loin : « pour qu'une personne puisse communier tous les jours, il n'est point nécessaire qu'elle soit déjà confirmée en grâce et en sainteté, ni élevée au comble de la perfection, comme quelques-uns se l'imaginent. Il suffit qu'elle y aspire, qu'elle le désire sincèrement, qu'elle veille soigneusement sur elle-même, qu'elle s'applique à purifier son cœur dans la prière et le recueillement, qu'elle veuille se disposer pour communier tous les jours, et qu'elle le puisse faire sans manquer aux obligations de son état et de sa profession » (§ 3). En France, Condren expose : « combien que notre utilité spirituelle nous puisse convier à la communion fréquente », il y a pour s'y décider, une raison « meilleure », qui est de répondre au désir « que Jésus-Christ a de nous recevoir et posséder » (*Lettres*, éd. Auvray-Jouffrey, 1943, Appendice, p. 542; cf. Bremond, t. 3, p. 404).

c) Rigorisme mitigé. — « On peut faire une objection, écrivait Molina, contre ce qui vient d'être dit, savoir qu'il y a des auteurs considérables, très éclairés, et très spirituels, qui traitant à dessein ce sujet, assurent clairement et distinctement qu'il suffit à toutes sortes de personnes, hors les prêtres, quelque vertu qu'ils puissent avoir, de communier une fois la semaine, et qu'ainsi il semble qu'il y ait témérité à vouloir leur donner plus de liberté, et de l'étendre à communier plus souvent. J'avoue que cette raison m'a donné beaucoup à penser parce que ceux qui s'en servent sont des personnes dont l'autorité est grande dans l'Église, et pour lesquels j'ai une très grande vénération » (§ 5). Molina se heurtait à ce rigorisme mitigé, proposé par les théologiens les plus éminents et qui, jusqu'à la décision de Pie X, sera regardé presque universellement comme la véritable norme de la réception eucharistique.

Dans la compagnie de Jésus, la pensée de saint Ignace et de ses premiers compagnons sur la communion fréquente ne persiste pas. La poussée vers une sévérité plus accentuée trouve son expression dans la règle 26e des prêtres, rédigée après 1567. « Il est de la piété d'exhorter les fidèles à communier fréquemment; (les nôtres) doivent toutefois avertir ceux qu'ils verraient empressés à communier de ne point le faire plus souvent que tous les huit jours, surtout s'ils sont mariés ». Cette règle, surtout à partir du moment où Aquaviva, en 1594, défend aux siens de permettre aux laïcs, nommément aux mariés, la communion plus qu'hebdomadaire, sans en référer au provincial, est considérée comme un canon immuable (P. Dudon, *Sur la « fréquente » d'Arnauld*, dans RAM, t. 14, 1933, p. 37-38; voir aussi de Lugo, *De Eucharistia*, disp. 17, sect. 2, p. 464 a). C'est dans cet esprit que Salazar écrivit sa *Pratique de la communion fréquente (Practica de la frecuencia de la sagrada comunion que cada uno deve usar conforme a su estado y al aprovechamiento de su alma)* en 1622 et que de Lugo rédigea sa fameuse « Disputatio 17 » de son *De Eucharistia* : « il n'est pas expédient (convenable, souhaitable) pour tous les justes, de tout état et de toute condition, de communier tous les jours; cette pratique, bien que licite, ne leur est pas plus utile. En second lieu, c'est au confesseur prudent à régler la fréquence de la communion, suivant les dispositions plus ou moins parfaites de chacun » (sect. 2; Lyon, 1670, p. 463 a). Pour appuyer sa première assertion de Lugo n'a que l'embarras du choix. Enregistrons le léger coup de pouce donné au texte de saint Thomas pour l'adapter à son opinion. Parmi les anciens, de Lugo cite saint Bonaventure, Alexandre de Halès, Richard de Saint-Victor, et parmi les théologiens modernes : Victoria, Dominique Soto, Pierre de Ledesma, Barthélemy de Médina; parmi les mystiques : Jean d'Avila et parmi les auteurs de la Compagnie Suarez, Henriquez, Valentia. « Trop de fréquence, ajoute-t-il, amoindrit les soucis de la préparation, le respect envers le divin Rédempteur ». Enfin, après avoir rapporté une révélation de Notre-Seigneur à sainte Gertrude et consignée par Louis de Blois *(Monile spirituale*, c. 6), de Lugo conclut : « il appert donc que quelques-uns seulement (aliquos paucos) et non pas tous, parmi les séculiers, peuvent avoir accès à la communion quotidienne; il appert également que ce n'est qu'à certains jours déterminés par le père spirituel, que la communion peut être reçue » *(loc. cit.*, p. 466 *b*). Avant de Lugo, † 1660, le cardinal Tolet, † 1596, avait parlé avec la même sévérité. En réglant la fréquence de la communion sur la « connaissance intime qu'on a de ce sacrement et le temps laissé pour vaquer aux choses spirituelles », il permet ou la communion mensuelle, ou tous les quinze jours, ou hebdomadaire. Rares sont ceux à qui la communion quotidienne est à conseiller, ils doivent être « religieux, ou mener du moins une vie toute semblable » (*In* 3 *part.*, q. 80, art. 10; édit. de Rome, 1870, p. 285). Ce qui rendait Tolet spécialement sévère, c'est qu'il pensait que « toute affection au péché véniel (peccatum veniale in proposito) était un obstacle à l'effet du sacrement ». Voir aussi, Tolet, *Instructio sacerdotum et paenitentium*, lib. 6, c. 14. Ainsi dans la compagnie de Jésus, la règle suivante s'établit et se fixe : « aux plus fervents tout au plus la communion hebdomadaire; à quelques âmes très rares, la communion quotidienne ».

Nous la trouvons fidèlement observée par saint Pierre Canisius, † 1599, qui s'oppose à la diffusion de la communion quotidienne dans les Pays-Bas; par Caussin, en France, qui écrit en 1630 : « les fréquentes communions ne devraient être permises qu'avec grande discrétion, comme pour servir de récompense aux vertus les plus solides »; et par Salazar, † 1646 *(Pratique de la fréquente communion*, trad. par Jean Guillot, Paris, 1624 ; également H. Bremond, t. 9 : le P. Lejeune, p. 96).

Cette sévérité — de Lugo le constate — n'est pas un monopole des jésuites. Malgré le zèle qu'ils déploient en faveur de la communion fréquente, saint Charles Borromée (Dudon, dans RAM, 1933, t. 14, p. 29), Louis de Grenade, † 1569, et Jean d'Avila, † 1569, sont de la même école. Chez saint François de Sales ce rigorisme mitigé n'arrive pas à s'harmoniser avec la tendance naturelle de son cœur. Une sorte d'illogisme apparaît dans ses écrits. D'un côté, dans l'*Introduction à la vie dévote* (2e partie, ch. 20), parue en 1609, il ne veut, à l'exemple de saint Augustin, ni louer ni blâmer absolument que l'on communie tous les jours, laissant cela « à la discrétion du père spirituel ». Et plus sévère que Grenade, il exige « pour communier tous les huit jours, de n'avoir ni péché mortel ni aucune affection au péché véniel et un grand désir de communier; et pour communier tous les jours, il requiert non seulement l'avis du père spirituel, mais la victoire sur la plupart des mauvaises inclinations ». Mais d'un autre côté, il lève l'exclusive pour ceux qui vivent en mariage, et déclare par la bouche de Philothée : « deux sortes de gens doivent communier souvent, les parfaits, parce que, étant bien disposés, ils auraient grand tort de ne point s'approcher de la source et fontaine de perfection; les forts afin qu'ils ne deviennent faibles, et les faibles afin qu'ils deviennent forts; les malades, afin d'être guéris, les sains afin qu'ils ne tombent pas en maladie... Dites-leur que ceux qui n'ont pas beaucoup d'affaires mondaines doivent souvent communier parce qu'ils en ont la commodité, et ceux qui ont beaucoup d'affaires mondaines, parce qu'ils en ont nécessité. Dites-leur que vous recevez le saint Sacrement pour apprendre à le bien recevoir. Croyez-moi, à force d'adorer et manger la beauté, la bonté et la pureté même en ce divin sacrement, vous deviendrez toute belle, toute bonne et toute pure. » Telle est la ligne de conduite suivie par le saint dans sa direction. Ce ne sont pas seulement les âmes choisies, comme sainte Jeanne de Chantal, qu'il pousse à la communion fréquente. Il convie l'abbesse du Puits d'Orbe, tout comme un gentilhomme inconnu, à s'approcher toutes les semaines de la sainte Table (*Lettres*, t. 2, 336, 393; t. 10, 310; t. 11, 8). Il conseille à Mme d'Aiguebelette, à la présidente Brûlart, à Mme de Charmoisy de s'y rendre plusieurs fois par semaine, et à la sœur Châtel plus souvent encore (*Lettres*, t. 3, 66; t. 8, 205; t. 9, 206; t. 10, 157). « Communiez hardiment » voilà le mot d'ordre donné à la Mère Angélique Arnauld, qui était loin d'être une perfection (P. Dudon, *Sur la fréquente d'Arnauld*, dans RAM, p. 32-33). « Vous avez besoin de manger si souvent de cette viande, parce que vous êtes faible et que, sans ce renforcement, votre esprit se dissiperait aisément » (lettre à Mme Vigard, t. 5, 51).

En fait, ce rigorisme mitigé fera loi dans les ordres et les congrégations jusqu'au décret de Pie X. Peu dépassent la communion hebdomadaire. Dans les ordres anciens elle a même de la peine à se faire accepter. Aucune règle ne permet la communion quotidienne. Les constitutions élaborées par sainte Thérèse pour le carmel réformé et confirmées par le chapitre général de 1568 l'excluent formellement (P. Browe, *Die Kommunion der Heiligen im Mittelalter*, p. 432-433). Les jésuites eux-mêmes prévoyaient pour les scolastiques et les frères coadjuteurs une communion par semaine; et pour les élèves des collèges, une communion par mois. Un grand pas restait à faire pour qu'à la communion hebdomadaire se substitue, comme régime normal, la communion quotidienne.

d) Le rigorisme exagéré. — Cette pratique relativement sévère fut taxée de laxisme par les jansénistes. Deux fois le jansénisme va mener son attaque contre la communion fréquente : au XVIIe siècle d'abord, d'une façon plus sournoise; au XVIIIe siècle, d'une manière plus retentissante. Les deux fois, ce seront — bien à tort d'ailleurs — avant tout les jésuites qui seront visés.

1. *Première attaque janséniste : La Fréquente Communion d'Arnauld.* — La première attaque se concentre autour de l'ouvrage d'Arnauld *De la Fréquente Communion*. La rivalité entre deux femmes est à l'origine de cet ouvrage. La marquise de Sablé, dirigée par le P. de Sesmaisons, communiait une fois par mois. Tant de familiarité avec le Seigneur étonna son amie la princesse de Guéméné, dirigée par Port-Royal. Pour mieux se défendre, la marquise interrogea son confesseur qui mit ses réflexions par écrit. Le petit traité résumait, en l'atténuant, l'*Instruction des prêtres* de Molina. Communiqué à la princesse de Guéméné, le petit traité est livré par celle-ci à Saint-Cyran. Saint-Cyran à son tour le passe à Antoine Arnauld pour réfuter le mémoire point par point. Une lettre adressée par Saint-Cyran à une dame de qualité nous révèle ce qu'il pensait au sujet de la réception fréquente de la communion (*Lettres chrestiennes*, lettre 53, édit. de Paris, 1648, t. 2, p. 564-575). Il veut qu'on désire ardemment cette « nourriture solide des âmes justes et innocentes », ce remède aussi « des âmes qui sont deschues, et qui après avoir esté délivrées de la mortalité désirent guérir de leurs langueurs ». Mais il exige l'exclusion de la moindre affection déréglée. « Je ne voy pas qu'on puisse vivre sans avoir affection à quelque péché véniel : et je voy encore moins qu'on puisse avoir une affection secrette pour une créature, je ne dis pas seulement pour une personne, mais pour une charge; je ne dis pas seulement pour une charge, mais pour une viande non nécessaire; et non seulement pour une viande, mais pour une chambre, pour un habit, pour un livre, pour une fleur, et avoir tout ensemble l'âme bien préparée pour aller à la sainte Eucharistie ». Il ajoute cependant : « Je ne parle pas de cette sorte d'affection qu'on peut avoir à quelque créature en passant et pour un moment, mais d'une affection soit qu'on entretient et qui revient tousiours et qu'on ne tasche point de destruire avec assez de soin ». Et il conclut : « En allant à Luy dans l'affection de quelque créature ...c'est se rendre indigne de l'Eucharistie ». Bref, estime très haute pour le sacrement de l'autel, exigence d'une pureté qui va jusqu'à l'exclusion de l'affection à tout péché véniel, le plus léger qu'il soit, pureté conservée par l'innocence ou recouvrée par une longue pénitence : telles sont les idées de Saint-Cyran; c'est aussi le thème essentiel que Arnauld, à grand renfort d'érudition, développe dans son ouvrage *De la Fréquente Communion*. Dès son apparition (1643) l'ouvrage connut une telle faveur qu'en six mois quatre éditions pouvaient à peine suffire à la demande. Voir Antoine ARNAULD, t. 1, c. 881-888. Avec son merveilleux sens des réalités, saint Vin-

cent de Paul a jugé sévèrement ce livre néfaste et son jugement reste celui de l'histoire. En exigeant pour communier dignement, écrit-il, l'amour le plus parfait « se trouvera-t-il un homme sur la terre qui eût si bonne opinion de sa vertu qu'il se croie en état de pouvoir communier dignement? Cela n'appartient qu'à M. Arnauld, qui, après avoir mis ces dispositions à un si haut point qu'un saint Paul eût appréhendé de communier, ne laisse pas de se vanter par plusieurs fois dans son apologie qu'il dit la messe tous les jours ». [*Correspondance*, t. 3 (1646-1650), éd. Coste, Paris, 1921, p. 318-331, 362-373]. D'accord avec saint Vincent, le Père Denys Petau (*De la pénitence publique et de la préparation à la communion*, Paris, 1644 et *Abrégé de la doctrine du livre de la Fréquente Communion*) et l'évêque de Lavaur, de Raconis (*Examen et jugement du livre de la Fréquente Communion fait contre la fréquente communion*, Paris, 1644), répliquèrent à Arnauld. Sainte-Beuve, peu suspect d'hostilité à Port-Royal, résumera d'un mot cette doctrine : « le dogme de la non fréquente communion ».

L'effet du livre fut désastreux. Saint Vincent de Paul note une diminution notable des communions (t. 3, p. 322, 369).

Des raisons de prudence, motivées par le nombre considérable d'évêques qui avaient approuvé l'œuvre d'Arnauld et par l'influence de de Lugo, dont la note cependant s'accompagnait de graves restrictions (P. Dudon, dans RAM, 1933, p. 47-48) incitèrent Rome à garder le silence. Mais dans la condamnation des 31 propositions jansénistes par Alexandre VIII, en 1690, cinq visent indubitablement des thèses essentielles défendues par Arnauld (propos. 16, 17, 18, 22, 23; P. Dudon, RAM, t. 14, 1933, p. 49).

La réaction contre la « Fréquente » d'Antoine Arnauld n'oriente pas les esprits vers la défense de la communion quotidienne. Ni Bourdaloue (sermon de 1683) ni ses confrères Nouet, Surin, Crasset, Daniel (*Lettre touchant la fréquente communion à un homme du monde*, Louvain, sans date) ne dépassent l'attitude adoptée par saint Charles Borromée ou saint François de Sales. D'autres théologiens, dont on peut lire des extraits dans Bremond (*Histoire lit. du sentiment religieux en France*, t. 9), comme le jésuite Suffren, l'évêque de Belley, J.-Pierre Camus, le Père Barré, gardent la même réserve. La communion quotidienne reste l'exception. Ainsi sainte Marguerite-Marie († 1690), malgré son désir intense de communier souvent, n'obtient, en sus des communions de règle, que celle du premier vendredi de chaque mois.

Pourtant vers la fin du XVIIe siècle une détente se fait sentir. Parmi les promoteurs de ce mouvement il faut citer Bossuet (H. Bremond, *op. cit.*, t. 9, p. 118 sv.) et surtout Fénelon (*Lettre sur la fréquente Communion*). Dans sa lettre il invite les bons laïcs à se nourrir tous les jours de l'eucharistie « pour mieux vaincre leurs imperfections et pour mieux surmonter les tentations du siècle corrompu ». « Si on attendait, disait-il encore, pour communier tous les jours, qu'on fût exempt d'imperfections, on attendrait sans fin. » Sans doute le respect de l'eucharistie s'impose, mais « le vrai respect est de la recevoir fréquemment » quand on communie pour devenir meilleur. En somme, l'état de grâce et l'intention droite lui paraissent suffisants pour communier tous les jours. En Espagne, le mouvement qui avait trouvé de si fervents propagandistes ne se ralentit pas. Aux anciens se joignent Antoine Rojo (*Aliento de pusilanimes à la sagrada Comunion de cada dia*, Alcala, 1668) et surtout le clerc régulier Antoine Pinto avec son *Tesoro de los cristianos*, Madrid, 1662 : le livre « le plus catégorique, le plus complet et le plus solide » (P. Dudon, *Pour la communion...*, p. 34).

2. *Deuxième attaque janséniste. Le « Pichonisme ».* — Le second jansénisme qui, après la paix de Clément IX (1668-1669), s'inaugure par les écrits de Quesnel (1634-1719), soutenu en France par les parlements contre le gouvernement et qui, dans les états du grand-duc Léopold de Toscane, s'allie plus étroitement encore au gallicanisme, ne renonce en rien au rigorisme d'Antoine Arnauld. Les efforts faits depuis 1693 pour supprimer le pèlerinage de Laus (diocèse d'Embrun) où, d'après un contemporain, « se confessait et communiait un nombre prodigieux de personnes », marque comme le prélude de son action anti-eucharistique. Le « saint » du parti, le diacre François de Pâris, † 1727, refuse, trois ans durant, d'obtempérer au précepte pascal. Sauf quelques exceptions, comme Jean Soanen, le vieil évêque de Senez, la plupart des jansénistes du XVIIIe siècle s'emploient à raréfier de plus en plus les communions. Les agissements de certains évêques, comme ceux de l'indigne neveu de Bossuet, dans le diocèse de Troyes (1716-1742), relatés par le *Supplément aux Nouvelles ecclésiastiques*, journal opposé par les jésuites aux *Nouvelles ecclésiastiques* jansénistes, ne sont peut-être pas tous à retenir. Mais ce qui est certain, c'est que les chefs jansénistes s'éloignèrent de plus en plus de l'hostie et en écartèrent les fidèles. Le respect de l'eucharistie se transforme en une sorte de phobie. « Sous les plus frivoles prétextes, disait Mgr de Belzunce, évêque de Marseille, ils tâchent d'éloigner les fidèles de la fréquente communion » (approbation du livre du Père Pichon).

L'hostilité janséniste contre la communion fréquente se concentre, au XVIIIe siècle, autour du nom et de l'œuvre d'un jésuite : le Père Jean Pichon. En 1745, Pichon fait paraître *L'Esprit de Jésus-Christ et de l'Eglise sur la Communion fréquente.* « Le but que je m'y propose, c'est d'exposer les avantages et la nécessité de la fréquente communion » (p. 4). « Ce livre est l'histoire dogmatique du saint usage qu'on a fait de l'Eucharistie dans tous les siècles » (Epître, p. 5). Il combat, en conséquence, les novateurs qui l'attaquent et « toutes les nouveautés profanes répandues dans un déluge de livres dont notre France est malheureusement inondée, tous reproduisant fidèlement les principes exposés par Arnauld dans son ouvrage ». On peut regretter dans ce livre une critique trop peu exigeante et un manque de prudence qui ne sait pas éviter les maladresses. Le chapitre sur la nécessité de la communion fréquente est particulièrement vulnérable. Au lieu de procéder avec circonspection, le Père Pichon déclare sans plus : « Toutes les fois qu'elle (l'eucharistie) est un remède nécessaire à notre faiblesse, pour ne pas pécher, ce précepte divin nous presse, nous oblige de communier, et nous péchons si nous refusons de lui obéir en ce point » (19e entretien, p. 471-472). Il est pareillement mal inspiré quand il prétend que le confesseur peut donner comme

pénitence de communier souvent. Par contre, le 11e entretien qui porte le titre : « sainteté commandée pour la digne et fréquente communion » est excellent. « Quiconque communie en état de grâce communie dignement : quiconque communie dignement assure à son âme la restauration de ses forces, l'augmentation de la grâce sanctifiante, une effusion de douceur spirituelle, l'effacement des fautes vénielles, la préservation des mortelles. Mais quiconque communie sans péchés véniels recueillera plus de fruits encore. » En parlant de la sorte, le Père Pichon interprète fidèlement le décret du concile de Trente; et, dans la suite, dans son instruction du 19 avril 1784, adressée au vicaire apostolique du Sutchuen, la congrégation de la Propagande commentera l' « Optaret » du concile de Trente exactement de la même manière (cité par P. Dudon, *Pour la communion fréquente et quotidienne*, p. 185-186). Les esprits n'étaient pas mûrs pour une pareille doctrine. Le livre de Pichon fut taxé de laxisme non seulement par les jansénistes Caylus et autres, mais aussi par des non-jansénistes comme l'archevêque de Tours, Louis-Jacques de Rastignac, et même par des adversaires du jansénisme comme Languet, archevêque de Sens. Les condamnations les plus détaillées sont celles de Rastignac (7 janvier 1748), de Guenet, évêque de Saint-Pons (16 juillet 1748) et celle du cardinal de Rohan, prince — évêque de Strasbourg (13 février 1749). Cerné par tant de réprobations, le Père Pichon se rétracte le 24 janvier 1748 dans une lettre adressée à l'archevêque de Paris. Une seconde édition, corrigée et préparée par le Père Patouillet, resta inédite. Rome à son tour intervint et l'Index prohiba le livre le 16 décembre 1748. Notons que certains évêques, en présentant la rétractation du P. Pichon, dont ils se désolidarisaient, en profitèrent pour soutenir la thèse de la communion fréquente, par exemple Mgr d'Orléans de La Motte dans sa *Lettre de Mgr l'évêque d'Amiens* (avril 1748), courageuse et mesurée.

Comme bien l'on pense, la condamnation du « Pichonisme » ne fut guère favorable à la communion fréquente et quotidienne. Malgré la réédition de la *Lettre* de Fénelon sur la communion fréquente par un défenseur du « pichonisme » et les pages si salésiennes et fénéloniennes de l'abbé Desvillars (*Conférences théologiques et morales sur les principaux devoirs de la vie religieuse*, Lyon, 1764), on constate la prédominance d'une tendance plutôt restrictive (Tournely, *Praelectiones theologicae de universa theologia morali*, Paris, 1750).

Ce fut surtout la haute autorité de saint Alphonse de Liguori qui, jusqu'à la veille du décret de Pie X, inclina les théologiens vers l'opinion plus sévère. Avec une netteté qui ne laisse rien à désirer, le grand moraliste fixe les dispositions requises. 1. La communion hebdomadaire, pour tous ceux qui, dans quelque condition qu'ils soient, ne commettent pas, ou du moins rarement et par fragilité, le péché mortel, tout en étant habituellement résolus à se corriger. Le confesseur peut y ajouter ou retrancher quelques communions selon que l'utilité du pénitent le réclame. 2. La communion fréquente, une ou plusieurs par semaine, outre celle du dimanche : exclusion de l'habitude du péché véniel délibéré et effort positif pour progresser dans la vertu. 3. Communion quotidienne : dispositions plus parfaites encore, correspondance aux grâces du sacrement, et préparation plus soignée (P. Godts, *Exagérations historiques et théologiques concernant la communion quotidienne*, Bruxelles, 1904, p. 69-70. Pour l'influence considérable exercée par saint Alphonse, *ibid.*, p. 67-69).

La pratique répondait à la théorie. Languet déclarait en 1746 ne connaître aucun couvent où l'on communiât tous les jours. On reste convaincu que la généralité des chrétiens n'est pas en état de communier si souvent (Communio quotidiana paucissimis convenit, Jacques Lafon, op, *Doctrina moralis de sacramentis*, Avignon, 1718). Que les pasteurs, recommande Benoît XIV, en reprenant la pensée d'Innocent XI (Décret du 12 février 1679), « frequentem aut quotidianam communionem nonnullis suadeant » (*De servorum Dei beatificatione...*, lib. 3, c. 27, n. 5). Les jésuites, dans l'ensemble, s'en tiennent aux règles de saint François de Sales ou à leur tradition (cf Martin Pallu, *Du saint et fréquent usage des sacrements de Pénitence et d'Eucharistie*, Paris, 1739 et 1744). Un Rastignac et un Tournely répètent encore, après saint Bonaventure, que la communion quotidienne, adaptée à la ferveur de l'Église primitive, ne convient pas à un âge de ferveur amoindrie.

C. Poussée décisive. XIXe siècle. — Malgré les difficultés qui restent à surmonter, de grands progrès, depuis le concile de Trente, acheminent peu à peu l'Église vers la solution définitive. Le concile, comme condition de la communion fréquente, comme « probation » réclamée par saint Paul, avait exigé en somme deux choses : l'état de grâce et ce que Pie X englobera sous la formule « intention droite ». Cette intention droite, Antoine Molina l'avait déjà nommée et précisée (*L'Instruction des prêtres*, traité 7, ch. 5, § 2; traduction française, t. 4, p. 178 ss.). Sesmaisons, Camus et Denys Petau avaient repris et appuyé ses vues. On commence également à se convaincre que c'était se bercer d'une illusion lorsque, à la suite de saint Bonaventure, on représentait tous les chrétiens des premiers siècles, comme des héros et des modèles de perfection, et que c'était à cause de leur admirable vertu que la communion fréquente leur avait été permise. Molina et Fénelon avaient rectifié cette idée.

Pourtant si le jansénisme avait cessé de représenter une force, à peu d'exceptions près, le rigorisme mitigé règne dans toutes les écoles. Cependant il y a des tentatives pour rapprocher davantage le peuple chrétien de l'eucharistie. Par exemple la réédition, par Mgr Dupanloup, en 1855, de la *Lettre* de Fénelon sur la fréquente communion, le beau livre de Mgr Gerbet, *Considérations sur le dogme générateur de la piété catholique* (1829); enfin la fondation de la congrégation du Saint-Sacrement par le bienheureux Julien Eymard, vers le milieu du siècle. La communion quotidienne, même dans les ordres religieux, n'en reste pas moins toujours l'exception.

Trois influences surtout vont orienter les esprits vers la communion quotidienne : le réveil liturgique, les déclarations des papes, les œuvres eucharistiques.

a) Le réveil liturgique. — C'est le grand mérite de Dom Guéranger, † 1870, le restaurateur de l'ordre de saint Benoît en France, d'avoir provoqué l'impulsion vers un renouveau liturgique. Grâce à ses *Institutions liturgiques*, Paris, 1840, avec une ténacité qui n'est pas dégagée de toute intransi-

geance, il réintroduit dans l'ensemble de la France la liturgie romaine. Son *Année liturgique* rend accessibles aux âmes les trésors de la piété liturgique. Le mouvement gagne peu à peu l'Angleterre, l'Italie, l'Allemagne, la Belgique (L. Eisenhofer, *Handbuch der kath. Liturgik*, Frib. en Brisgau, 1932, t. 1, p. 143-147). Et pendant que les savants s'efforcent d'étudier les origines et l'évolution du culte officiel de l'Église, des œuvres de vulgarisation cherchent à faire pénétrer les fidèles dans le sens intime de la prière officielle de l'Église. Des centres liturgiques, des publications de plus en plus nombreuses favorisent cet élan. Les chrétiens se réhabituent à considérer dans l'eucharistie, non pas tant la présence réelle du Christ, que la participation au sacrifice du Christ. Le concile de Trente avait déjà orienté les esprits vers cette conception. Fénelon dans sa *Lettre* rattache cette idée à la pratique primitive de l'Église. Dans son *Manuel de piété* il insiste plus longuement encore sur cette pensée. « Après la communion du prêtre, vient celle du peuple : car ils doivent tous être faits un avec Jésus-Christ dans ce mystère d'union. Y assister sans participer, c'est manquer à suivre l'instruction de ce sacrement. Quand on est pur, comme les chrétiens doivent toujours l'être (et comme ne peuvent guère manquer de l'être ceux qui assistent chaque matin à la messe), on ne peut se dispenser de communier dans la célébration de ce mystère, ni communier dans une autre heure à sa commodité, sans s'écarter de l'intention de Jésus-Christ » (p. 19; Bremond, t. 9, p. 127, note 2). Cette idée, que le moyen âge avait trop oubliée, et dont la Contre-Réforme n'avait pas suffisamment reconnu l'importance, devait rapprocher à nouveau le prêtre et les assistants. On se rendit compte qu' « assister » à la messe sans y « participer » n'était ni la volonté du Christ, ni le désir de la sainte Église.

b) Les déclarations des papes. — Les papes eux-mêmes élèvent la voix. Certaines mesures sans doute se ressentent encore de la théorie et de la pratique communément admises (cf réponse du Saint-Office, 2 juillet 1890; la Propagande à Mgr Cazet, 25 mai 1892; P. Dudon, *Pour la communion fréquente et quotidienne*, p. 187-188). Mais sous le pontificat de Léon XIII, certaines décisions annoncent une ère nouvelle. En 1885, l'archevêque de Cambrai demandait à la congrégation des Rites ce qu'il fallait penser de la manière d'agir des clarisses réformées et de quelques autres religieuses de son diocèse, qui, avec l'approbation des supérieurs ecclésiastiques, mais à l'encontre de leur règle et de l'opinion de nombreux théologiens, communiaient tous les jours; la congrégation répondit (11 décembre 1885) : « Cette coutume est digne de louanges, et *il faut promouvoir l'usage de recevoir fréquemment la sainte eucharistie*, selon la disposition du concile de Trente » (decret. authentic. n° 2648). En 1886, le 23 décembre, dans une circonstance toute semblable, la sacrée Pénitencerie prononce : « La coutume des religieuses, de s'approcher tous les jours de la sainte Table, est louable; il appartient toutefois au confesseur de le permettre à chaque personne en particulier, conformément aux règles tracées par les auteurs approuvés et surtout par saint Alphonse de Liguori. » D'autres documents mettent davantage en relief le rôle primordial du confesseur, allant jusqu'à exclure l'intervention des supérieurs des établissements de religieux non clercs, au for externe. En 1888 (4 août) la congrégation des Évêques et Réguliers déclare que la limitation des communions par les règles des divers instituts n'a qu'une valeur *directive* et nullement *prescriptive;* elle décrète en outre que, sans avoir à demander la permission de la supérieure, le confesseur peut permettre un accès plus fréquent à la sainte Table. Le Saint-Office adopte la même directive à propos d'un confesseur des Filles de la Charité. Au confesseur à déterminer la fréquence des communions. Il suffira que la pénitente notifie à sa supérieure l'autorisation accordée. Cette nouvelle discipline est solennellement confirmée par le décret *Quemadmodum*, publié par Léon XIII le 17 décembre 1890 par l'organe de la congrégation des Évêques et Réguliers. Ses dispositions, même après le décret de Pie X, restent en vigueur. Le 17 août 1891, la même congrégation déclarait abrogées toutes les constitutions et règles des instituts susdits, en tant qu'elles défendent aux religieux ou religieuses de communier en dehors de certains jours. Le rigorisme modéré, cependant, maintenait ses positions. Les documents romains ne s'adressaient pas à la masse du peuple chrétien, et ils ne déterminaient pas d'une façon suffisamment claire les dispositions nécessaires et suffisantes pour communier fréquemment. Un nouveau pas est fait par Léon XIII, dans son encyclique *Mirae caritatis* du 28 mai 1902 (*Questions actuelles*, t. 64, p. 66 svv.). Cette fois le pape vise nettement la grande masse des chrétiens. Il faut surtout « travailler à faire revivre, dans toutes les nations catholiques, la réception fréquente de l'eucharistie »; « c'est ce que nous enseignent les exemples de l'Église naissante, les décrets des conciles, l'autorité des Pères et des hommes les plus saints de toutes les époques. De même que le corps, en effet, l'âme a besoin de prendre souvent sa nourriture; or la sainte eucharistie lui fournit un aliment fortifiant entre tous ». « Loin de nous donc cette erreur si répandue et si pernicieuse de ceux qui pensent que l'usage de l'eucharistie doit être presque exclusivement réservé à des hommes libres de tous soucis. Ce bien, en dehors duquel rien n'est plus excellent, ni plus salutaire, s'offre à tous indistinctement, quels que soient la condition et le rang de chacun; il appartient à tous ceux qui veulent (et il n'est personne qui ne doive le vouloir) entretenir en eux la vie de la grâce, dont le terme est l'acquisition de la vie bienheureuse de Dieu ». Aussi faut-il « abolir entièrement les préjugés de ceux qui sont hostiles à cette doctrine, les vaines craintes d'un grand nombre d'hommes, les motifs spécieux de s'abstenir de la communion. Car il s'agit d'une dévotion qui, plus qu'une autre, sera utile au peuple chrétien, soit pour détourner notre siècle de son inquiète sollicitude pour les biens périssables, soit pour faire renaître et entretenir constamment en nos âmes l'esprit chrétien ». « Les prêtres, chargés d'accomplir et de dispenser les mystères du corps et du sang du Christ, ne peuvent assurément mieux le remercier du grand honneur qu'ils ont reçu, que d'inviter et d'attirer les âmes aux sources salutaires d'un si auguste sacrement et d'un si grand sacrifice ». Ces magnifiques paroles nous acheminent vers le geste décisif de Pie X.

c) Les œuvres eucharistiques. — Dans son encyclique, le pape fait allusion au mouvement intense

qui pousse les âmes « à se renouveler dans l'union et la dévotion envers le sacrement de l'eucharistie ». En 1851, s'implante à Paris « l'Adoration perpétuelle », fondée à Rome en 1810. En 1896, soixante-quinze diocèses de France l'avaient adoptée. « L'Adoration nocturne », en 1880, est pratiquée dans cinquante diocèses. Puis, c'est l' « Adoration réparatrice », fondée par une aspirante du carmel, Théodelinde Dubouché; en 1854, le Père Drevon lance la « communion réparatrice » qui devient une des bases de « l'Apostolat de la prière ». La messe réparatrice, l'œuvre du saint viatique aux moribonds se fondent en France et en Belgique, pour déjouer les manœuvres des associations maçonniques qui écartent le prêtre du lit des mourants. En 1856, le Père Eymard suscite la congrégation des prêtres du Saint-Sacrement. Et, depuis 1881, ce sont les congrès eucharistiques, nationaux et internationaux; dont l'idée germe dans l'âme toute eucharistique de Mademoiselle Tamisier. De toutes parts l'Hostie, présentée aux fidèles, entretient et augmente le désir de la recevoir plus fréquemment. Un bref approbateur, du 10 janvier 1900, affirme : « nos défaillances sont dues à l'abandon de la divine Table de laquelle les chrétiens doivent s'approcher le plus souvent possible ». Ce mot nous livre déjà, deux ans avant sa publication, toute la substance de l'encyclique de Léon XIII.

Conflit des opinions. — Beaucoup estiment toujours que le péché véniel délibéré rend les communions sinon mauvaises, du moins en grande partie inefficaces. En insistant sur les exigences, on perdait de vue le besoin des âmes. Par ailleurs, on cherchait à minimiser la fréquence de la réception eucharistique des premiers âges chrétiens. On atténuait l'enseignement de l'Église et son désir de voir les fidèles participer chaque jour au sacrifice. On estimait surtout qu'une communion préparée longuement et avec soin dépassait largement en efficacité une fréquence pratiquée avec des sentiments médiocres. Les règles tracées par saint Alphonse de Liguori paraissaient toujours valables aux yeux d'un Gury, d'un Gasparri, d'un Lehmkuhl, d'un Génicot, d'un Berardi et de beaucoup d'autres (*Communion fréquente*, DTC, t. 3, col. 545).

La communion fréquente et quotidienne elle aussi avait des défenseurs convaincus, notamment Frassinetti, le Père Butina, Mgr de Ségur, le cardinal Gennari, Amédée Curé, le Père Lintelo. Si on veut se rendre compte de la lutte, assez vive parfois, il suffit de relire les écrits échangés entre le Père Lintelo et le P. Godts, rédemptoriste : P. Godts, *Exagérations historiques*, Bruxelles, 1904; J. Lintelo, *Lettres à un prêtre sur la communion fréquente*, Tournai, 1905; P. Godts, *Réponse au Père Lintelo*, Bruxelles, 1905; P. Lintelo, *Lettres à un prêtre*, deuxième édition, Tournai, 1905; P. Godts, *Deuxième réponse au R. P. Lintelo*, Bruxelles, 1905. La bataille se livre, constatons-le, l'année même où Pie X allait apaiser toute discussion, en se prononçant en faveur de la communion fréquente.

D. Le décret de Pie X (20 décembre 1905). — En adoptant la doctrine de Frassinetti le cardinal Sarto s'était déclaré partisan convaincu de la communion fréquente (B. Arato, *La sainte Communion*, 1896; J. Frassinetti, *Petit traité de la confession et de la communion*, trad. par Fourez, Braine-le-Comte, 1890). Élu pape, il prélude par deux actes significatifs : un bref adressé le 11 mai 1904 à Mgr Ricard, évêque d'Angoulême, à l'occasion du congrès eucharistique et la concession d'une indulgence de trois cents jours accordée à la récitation d'une prière pour obtenir l'extension de la pratique de la communion fréquente (30 mai 1905). Son allocution, lors du congrès tenu à Rome (juin 1905), laissait entrevoir l'appel eucharistique qu'il allait adresser au monde chrétien (cf A. Bride, *La communion du XVIIIe siècle à nos jours*, dans *Eucharistia*, p. 289-290). Le 20 décembre 1905, paraît enfin par ordre du pape le décret doctrinal *Sacra tridentina synodus* de la congrégation du Concile (cf E. Dublanchy, *art. cit.*, col. 548 sv.; Ed. Barbe, *La communion quotidienne, le décret du 20 décembre 1905, son autorité*, texte et commentaire; J. V. Bainvel, rapport lu au congrès de Paris, 12 février 1908).

L'importance de ce décret n'échappe à personne. Il apporte une solution claire, ferme et définitive à une question qui, depuis longtemps, divisait les théologiens et tourmentait les consciences. Il rectifie certaines opinions trop rigoureuses de moralistes et d'auteurs ascétiques qui se reflétaient dans les règles des instituts religieux et dans les ouvrages de piété. Il traite un des points essentiels de la vie chrétienne : la sanctification des membres du Christ par l'union toujours plus intime et plus parfaite avec le divin Sauveur. Bien qu'il ne constitue pas un jugement définitif, de soi irréformable, ce décret, à la fois doctrinal et pratique, requiert « une adhésion intérieure, intellectuelle et filiale » (P. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris). « Les faits comme les textes concourent à montrer que le pape a très fort à cœur la diffusion de cette pratique si louable et si agréable à Dieu » (V. Bainvel). Le décret nous ramène aux anciennes traditions dont s'étaient écartées « des autorités souverainement respectables ».

Le document pontifical a pour objet la « communion fréquente et quotidienne », c'est-à-dire non pas la communion hebdomadaire, mais celle qui est faite plusieurs fois par semaine ou même tous les jours. C'est celle-là, déclare le pape, que Notre-Seigneur a en vue en nous faisant demander « notre pain quotidien ». C'est cette communion fréquente et quotidienne, reçue en union avec le sacrifice eucharistique (concile de Trente, sess. 22, c. 6) qui répond au désir de Notre-Seigneur, qui fut pratiquée par les fidèles des premiers siècles de l'Église et que le concile de Trente a voulu inculquer au peuple chrétien. Après avoir retracé, à grands traits, la désaffection progressive qui se manifeste au cours des siècles, et l'influence du jansénisme, qui, par ses exigences, interdisait l'accès de la Table sainte à des classes entières de fidèles (comme ceux qui sont occupés du négoce ou engagés dans le mariage); après avoir signalé les deux positions extrêmes, toutes deux insoutenables, l'une, présentant la communion comme une récompense de la perfection, l'autre, regardant la communion quotidienne comme ordonnée de droit divin, le décret notifie que, en présence des discussions qui jettent le désarroi et devant les sollicitations qui lui parviennent des pasteurs, Pie X de par son autorité suprême déter-

mine les « dispositions requises pour la communion quotidienne ».

Ces conditions qui permettent de communier à tous les chrétiens, de quelque condition et classe qu'ils soient, sont : *l'état de grâce*, permanent ou recouvré, stable ou encore exposé à des rechutes, peu importe; et *l'intention droite* qui exclut la routine ou tout autre motif purement et uniquement humain. Mais tout en exigeant ce minimum nécessaire pour la communion quotidienne, le décret recommande une pureté plus grande : l'exemption des péchés véniels, du moins pleinement délibérés, et de l'affection à ces péchés, ainsi qu'une dévotion plus parfaite, afin que la communion ainsi reçue soit plus salutaire. Que la communion enfin soit précédée d'une sérieuse préparation et suivie d'une action de grâces convenable « eu égard aux forces, à la condition et aux obligations de chacun ».

Se conformant aux règles de la prudence, pour assurer également au communiant le mérite de l'obéissance, le pape impose l'avis du confesseur, mais que celui-ci se garde bien « de détourner de la communion fréquente ou même quotidienne quiconque sera en état de grâce et voudra communier avec une intention droite ».

Le décret se clôt par la recommandation faite aux curés, aux confesseurs et aux prédicateurs d'exhorter fréquemment et avec insistance le peuple chrétien à cette pratique si pieuse et si salutaire. C'est dans les instituts religieux de tout genre, dans les séminaires et autres maisons d'éducation chrétiennes, que le pape désire voir adoptée avant tout la communion fréquente et quotidienne. Les communions prescrites par la règle seront à considérer désormais comme un « minimum » eu égard à la piété des religieux et les supérieurs auront à faciliter l'accès à la Table sainte (cf Noldin, *Summa theologica moralis*, De sacramentis, t. 3, Œniponte, 1909, p. 177-184).

D'autres mesures viendront préciser ou appuyer la volonté du pape (P. Dudon, *Pour la communion fréquente*, p. 197-219). Sans parler de la facilité plus grande accordée à ceux dont on peut dire qu'ils communient tous les jours, pour gagner les indulgences qui, depuis Clément XIII, requéraient la confession hebdomadaire (14 février 1906); de l'autorisation de communier même dans des oratoires strictement privés (8 mai 1907) et de la facilité de communier sans être à jeun, octroyée aux malades alités depuis un mois, sans espoir de prompte amélioration (7 décembre 1906); deux autres décisions précisent l'âge et les conditions nécessaires pour donner aux enfants toute latitude de recevoir l'hostie (15 décembre 1906 : consultations et réponses de la congrégation du Concile sur la communion des malades et des enfants; 8 août 1910 : décret *Quam singulari*). En même temps, la fondation de la « Ligue sacerdotale eucharistique » (15 avril 1906) élevée, le 10 août suivant, au rang d'archiassociation « Primaria » et la recommandation adressée par la congrégation des Indulgences aux évêques de célébrer un triduum annuel de prédication et de prières, contribuent puissamment à diffuser dans tous les milieux chrétiens le désir du représentant du Christ. Le nouveau code de Droit canon fait sienne la législation de Pie X; s'il innove, c'est plutôt pour élargir les réglementations et rendre plus facile encore l'usage de l'eucharistie (cf A. Vermeersch et J. Creusen, *Epitome Juris canonici*, Rome 1934, t. 2, p. 91-93).

III. — SITUATION ACTUELLE DE LA RÉCEPTION EUCHARISTIQUE

L'univers catholique accueillit le décret sur la communion fréquente avec des sentiments de reconnaissance et de joie profonde. Les revues catholiques reproduisirent et commentèrent favorablement le document pontifical. Dans l'ensemble, les défenseurs du rigorisme mitigé se rallièrent de bonne grâce à la pensée du pape. Théologiens et moralistes remanièrent immédiatement le texte de leurs ouvrages. La pratique changea rapidement. Dans les instituts, les séminaires, le changement fut en quelque sorte instantané. La masse chrétienne fut plus lente à pénétrer. Les préjugés, la routine, les défiances, le vieux relent de jansénisme qui flottait encore, formèrent barrage. Mais la prière, les publications, la prédication, les congrès eucharistiques, parmi lesquels il faut mentionner tout particulièrement celui de Metz (1907), firent peu à peu la conquête des esprits.

Le décret *Quam singulari*, qui traite plus spécialement de la communion des enfants, rencontra peut-être plus d'oppositions.

La communion fréquente et quotidienne s'est révélée pour le monde une magnifique source de grâces et de bénédictions. L'eucharistie, suivant les prévisions de Pie X, a fait fleurir, notamment parmi les enfants, des vocations à l'apostolat laïc en tous les milieux de vie, des vocations à la vie sacerdotale et religieuse, bref, de véritables saints. Les publications eucharistiques constituent des florilèges de l'action profonde de la communion fréquente dans le monde entier.

Est-ce à dire que la situation actuelle de la réception fréquente de l'eucharistie échappe à toute critique, qui donc oserait le prétendre? Avec beaucoup d'autres, le Père Schulte (*Können wir mit dem heutigen Sakramentenempfang zufrieden sein?* p. 232-249) constate que le mouvement eucharistique semble aujourd'hui en recul. Une sorte de lassitude, une espèce de « sursaturation » se constate chez les fidèles et même chez un certain nombre de prêtres : résultat d'échecs et de déceptions. Les triduums et les neuvaines eucharistiques se raréfient. Ceux qui communient fréquemment, ce ne sont plus guère que les religieux et les religieuses, les enfants des écoles, des mères de famille, des jeunes filles vivant dans un milieu clos et préservé. Les hommes et les jeunes gens ainsi que les ouvriers communient peu. Si les communions sont plus nombreuses que jadis, les communiants se réduisent de jour en jour. Et chez beaucoup on ne constate guère un niveau moral sensiblement plus élevé. Les congrès eucharistiques, malgré leur éclat et les foules qu'ils mobilisent, ne semblent pas avoir contribué à transformer vraiment les âmes. A quelles causes faut-il attribuer cette faillite apparente?

Il nous semble que si les effets de la communion fréquente ne sont pas ce qu'on pouvait en espérer, c'est parce que l'appel qu'on adressait aux âmes n'a pas été suffisamment accompagné *d'une formation eucharistique* vraiment profonde.

Souvent cet appel a été trop superficiel et exté-

rieur. Dans le « compelle intrare » on n'a pas toujours mis la discrétion et le tact voulus. La communion était présentée comme un but de l'activité religieuse. A voir comment beaucoup de chrétiens communient, sans grande préparation et presque sans action de grâces, il semble qu'ils soient convaincus que tout est fait lorsqu'ils ont reçu matériellement l'Hostie. En réalité, la communion est un moyen « praecipua sanctificationis et salutis media », dit le Droit canon (can. 731). Elle donne à l'âme la possibilité de déployer au maximum ses énergies pour modeler sa propre vie sur celle du Christ, mais elle ne les remplace pas et ne se substitue pas à elles.

Les chrétiens doivent se convaincre que la communion, pour être vraiment féconde, demande à être vécue. Il importe aux éducateurs d'insister sur le triple aspect de la dévotion eucharistique, que nous avons vu se manifester et se développer au cours des âges. La *dévotion mystérique* et, pourrait-on dire, *sacrificielle*, fut celle des premiers siècles. Une grande idée théologique la vivifie : en s'unissant par la communion à la divine Victime, en mêlant sa propre vie au sang du Christ Rédempteur comme le prêtre mêle au vin la goutte d'eau qui, sous l'effet des paroles sacramentelles, se transforme au sang du Christ, le chrétien devient un collaborateur du divin Rédempteur, une sorte de co-rédempteur qui peut ambitionner de sauver les âmes et de travailler au rachat et au relèvement du monde. La *dévotion ascétique* envisage dans l'eucharistie surtout la nourriture des âmes. Faire comprendre aux fidèles les magnificences de cette participation de la vie de Dieu, c'est nécessairement provoquer le désir de recourir au moyen le plus efficace de l'augmenter et de l'épanouir. Enfin la *dévotion présentielle* nous fait entrevoir l'Ami incomparable, qui, en se donnant lui-même à nous, aspire à nous communiquer aussi largement que possible sa vérité, sa force, sa vie (Mgr d'Hulst, *Présence eucharistique*, dans *Nouveaux mélanges oratoires*, t. 9, p. 186-187). L'eucharistie est comme le condensé de tous les mystères du Christ. Nous y retrouvons, poussés jusqu'à la dernière limite, les abaissements de l'enfance, les effacements de Nazareth, les immolations de la Passion et de la croix, toutes les condescendances du bon Pasteur qui sauve ses brebis en sacrifiant sa propre vie et qui leur donne à manger sa propre chair.

Sans doute cette formation eucharistique tout imprégnée de dogme est difficile. Elle exige un travail méthodique et intense, adapté à tous les âges, à toutes les conditions; mais seule elle est capable de susciter des âmes eucharistiques qui vivront leur vie en plénitude. Encore une fois, stimuler les âmes à recevoir l'Hostie n'est pas suffisant, il faut *les orienter intérieurement* vers la communion fréquente et quotidienne. A cette condition, la communion fréquente se révélera le plus puissant levier pour soulever les âmes au-dessus de leurs faiblesses et de leur médiocrité, le plus merveilleux agent de vertu et de sainteté, et, pour notre société elle-même, si désunie et si bouleversée, le remède le plus efficace pour lui rendre, dans la justice et la charité, l'équilibre et la paix. « Plaise au ciel de rendre de plus en plus éclatants les desseins de la très prévoyante charité de Dieu qui a institué et perpétué un tel mystère *pour la vie du monde* » (*Mirae caritatis*, 28 mai 1902).

I. — Travaux d'ensemble.

E. Dublanchy, art. *Communion (fréquente)*, dans DTC, t. 3, col. 515-552. On y trouvera une bibliographie. — F. Vernet, *La Communion des origines au* XVIIIe *siècle*, dans *Eucharistia*, Paris, 1934, p. 241-279. Bibliographie. — A. Bride, *La Communion du* XVIIIe *siècle à nos jours*, dans *Eucharistia*, p. 280-300. — J. Dalgairns, *The holy Communion*, Londres, 1861. Traduction française par L. Godard, Paris, 1863. — Fidelis Maria de Kolb, *Zeugnisse aller Jahrhunderte über das göttliche Gebot der öfteren Kommunion*, Augustae, 1847. — P. Bastien, *De frequenti quotidianaque communione*, Romae, 1907. — J. Hoffmann, *Geschichte der Laienkommunion bis zum Tridentinum*, Speyer, 1891. — *Die Heilige Kommunion im Glauben und Leben der christlichen Vergangenheit*, 1905. — A. Villien, *Histoire des Commandements de l'Eglise*, Paris, 1936. — L. Cristiani, *La sainte Communion dans la liturgie catholique*, Avignon, 1926. — P. Benedict, *Frequent Communion. Its liturgical basis*, dans *Eccles. rev.*, t. 79 (1928), p. 1-14. — Jos. Ant. de Saint-Joseph in Persiceto, *De SS. communionis frequentia in familiis religiosis*, 1905. — Dom Chapman, *La Communion fréquente à travers les âges*, Congrès eucharist. de Westminster, 1908, p. 161-168.

II. — Données scripturaires.

J. Jungmann, *Accepit panem. Liturgiegeschichtliches zur Eucharistie als Opfer im Abendmahle*, dans ZAM, t. 18 (1943), p. 162-165; dans *Z. f. kath. Theol.*, t. 67 (1943), p. 162-165. — J. Jungmann, *Der « Pater noster » im Kommunionritus*, dans *Z. f. kath. Theol.*, t. 58 (1934), p. 552-571. — A. van der Heeren, *Fractio panis, de qua Act. apost. XX, 7 et 11*, dans *Coll. brug.* t. 25 (1925), p. 307-311. — J.-P. Bock, *Le pain quotidien du Pater*, trad. par A. Villien, Paris, 1912. — R. Tremblay, *Origine et signification de la Communion à la messe*, dans *Rev. de l'université d'Ottawa*, t. 9, p. 221-237.

III. — Antiquité chrétienne.

Les collections de textes. — P. Browe, *De frequenti Communione in Ecclesia Occidentali usque ad annum c.* 1000, dans *Textus et Documenta*, series theologica, n° 5, Romae, 1932. — Joh. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, dans *Florilegium Patristicum*, édité par B. Geyer et Joh. Zellinger, fasc. 7, en 7 parties, Paderborn, 1935-1937. — S. Couneson, *Témoignages anciens sur la participation des fidèles à la Communion du prêtre*, dans *Rev. liturg. et monast.*, t. 24 (1939), p. 261-267.

Les textes les plus importants. — Saint Justin, 1re *Apologie*, c. 67. — Épitaphe d'Abercius (de la fin du second siècle, ca. 192-193), édit. par G. Rauschen, *Monumenta minora saeculi secundi*, dans *Florilegium patristicum*, fasc. 2, p. 37-41. — Épitaphe de Pectorius, édit. par G. Rauschen, *ibid.*, fasc. 3, p. 42-43, Bonn, 1914. — DACL, art. *Pectorius*, t. 14, col. 2884-2898. — S. Cyprien, *De dominica oratione*, c. 18 (a. 251-252), dans CSEL, t. 3, p. 280; PL 4, 531. — S. Ambroise, *De sacramentis*, 4, c. 6; 5, c. 4; PL 16, 446, 452. — S. Jean Chrysostome, *Hom. de sancto Philogonio*, 4; PG 48, 755; *In Ep. ad Cor. hom.* 28, 1; PG 61, 233; *In Epist. ad Haebr. hom.* 17, 4; PG 63, 131 (A. Naegle, *Die Eucharistielehre des hl. Chrysostomus*, Strasbourg, 1900; Max de Saxe, *La doctrine de S. Jean Chrysostome sur la divine Eucharistie*, dans Congrès euchar. de Westminster (1908), p. 121-158. — S. Augustin, *Epist.* 54, Ad inquisitiones Januarii, c. 2 et 3, PL 33, 200-201; CSEL, 34, 160, 163. (G. Lecordier, *La doctrine de l'Eucharistie chez saint Augustin*, Paris, 1930; K. Adam, *Zur Eucharistielehre des heiligen Augustinus*, dans *Theol. Quartalschr.*, t. 112 (1931), p. 490-536; W. van Dikj, *Sint Augustinus en de H. Eucharistie*, Amsterdam, 1930).

Travaux. — H. Leclercq, art. *Communion*, dans DACL, t. 3, col. 2457 sv. — C. Ermoni, *L'Eucharistie dans l'Eglise primitive*, dans collect. *Science et religion*, Paris, 1904. — Dom F. Cabrol, *Le livre de la prière antique*, Paris, 1900, p. 112-115. — Matth. Högl, *Ueber den oftmaligen Empfang der heil. Kommunion in alten Zeiten*, dans *Theol. prakt. Quartalschr.*, t. 51 (1989), p. 846 sv. — P. Styger, *Der Empfang der heiligen Kommunion bei den ersten Christen nach*

den ältesten Monumenten und Texten, dans *Schweitzerische Kirchenzeitung*, t. 103, p. 313-347. — P. Browe, *Die Sterbekommunion im Altertum und Mittelalter*, dans *Z. f. kath. Theol.*, t. 60, p. 1-54; 211-240.

IV. — Le moyen age.

Les textes. — Walafrid Strabon, *Liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum* (840-842), c. 21; dans MGH, Capitul., t. 2, p. 493-502; PL 114, 900-950. — Durand de Troarn, *De corpore et sanguine Domini*, 4, c. 15; PL 149, 1399. — Jean Beleth, *Rationale divinorum officiorum*, c. 48; PL 202, 55. — S. Thomas, *In sent.*, dist. 12, q. 3, a. 1; *Sum. theol.*, 3ª, q. 80 a. 10. — Matthias de Janov, *De communione corporis Christi*, dans *Regulae veteris et novi Testamenti*, édit. Kybal, t. 1, p. 51-165; *Determinaciones sanctorum Doctorum pro cottidiana vel crebra communione sacramenti altaris a plebibus christianis, lib. cit.*, t. 2, p. 68-138. (Ces deux traités représentent l'apport le plus considérable du moyen âge dans la question de la communion fréquente et quotidienne). — Jean Gerson, *Commentaire du Magnificat*, traité 9, dans *Op.*, édit. d'Anvers, 1706, t. 4, col. 448-451. — *Imitation de Jésus-Christ* (xvᵉ siècle), liv. 4. — Gabriel Biel, dans *Sermones*, édit. de Cologne, 1619, cinq sermons sur la Cène du Seigneur, et trois sur la Fête-Dieu. — Denys le Chartreux, *De sacra communione frequentanda*, *Opera omnia*, éd. de Cologne, *opera minora*, t. 3, p. 443-451; 6 sermons, *ibid.*, p. 455-476.

Travaux. — Père Browe, *Die häufige Kommunion im Mittelalter*, Münster, 1938, IX; *Die öftere Kommunion der Laien im Mittelalter*, dans *Bonner Z. f. Theol. und Seelsorge*, t. 6 (1929), p. 1-28; *Die Pflichtkommunion im Mittelalter*, Munster, 1940, X; *Die Pflichtkommunion der Laien im Mittelalter*, dans *Theol. und Glaube*, t. 20 (1928), p. 625-641; *Die Kommunion in der gallischen Kirche der Merowinger und Karolingerzeit*, dans *Theol. Quartalschr.*, Tübingue, t. 102 (1921), p. 140 sv.; *Die eucharistischen Speisewunder des Mittelalters*, dans *Theol. und Glaube*, t. 20 (1928), p. 18-26; *Die Kommunion der Heiligen im Mittelalter*, dans *Stimmen d. Zeit*, t. 117 (1929), p. 425-437; une traduction de cet article a paru dans *Document. cath.*, 12 oct. 1929, col. 555-568; *Die Kommunionvorbereitung im Mittelalter*, dans *Z. f. kath. Theol.* t. 56 (1932), p. 411 sv.; *Die Kommunionandacht im Altertum und Mittelalter*, dans *Jahrb. f. Liturgiewissensch.*, t. 13 (1933), p. 45-64; *Wann fing man an die Kommunion ausserhalb der Messe auszuteilen*, dans *Theol. und Glaube*, t. 23 (1931), p. 755 sv.; *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, Munich, 1933. — K. Boeckl, *Die Eucharistielehre der deutschen Mystiker des Mittelalters*, Fribourg en Brisgau, 1924.

V. — Renaissance et xviiᵉ siècle.

Avant le livre d'Ant. Arnauld, De la fréquente communion, Paris, 1643. — Christophorus Madridius, *De frequenti usu Sanctissimi Eucharistiae Sacramenti libellus*, Neapoli, 1557; texte, étude et traduction dans P. Dudon, *Pour la communion fréquente et quotidienne*, Paris 1910. — Sur S. Ignace et la communion fréquente, cf L. Cros, *Saint Ignace de Loyola et la communion quotidienne*, dans *Études*, t. 115 (1908), p. 752-765. — W. Sierp, *Ignatius von Loyola und die tägliche Kommunion*, dans ZAM, t. 17 (1942), p. 64 sv. — Justo Beguiriztain, *San Ignacio, primer Apostol de la Comunion frecuente en España a principios del siglo XVI*, Buenos Aires, 1922. — *Le « Libellus » du Père Nicolas Bobadilla sur la communion fréquente et quotidienne* (1551), dans RSR, t. 6 (1916), p. 34-49. — Pierre de Sesmaisonsi *Question s'il est meilleur de communier souvent que rarement*, Paris, 1643. — P. d'Hérouville, *Un Apôtre de l'Eucharistie au xviᵉ siècle, le pape Marcel II*, dans *Études*, t. 144 (1915), p. 517-526.

Après la « fréquente » d'Arnauld. — D. Petau, *De paenitentia publica et praeparatione ad communionem*, libri 8; il est reproduit à la fin de son ouvrage *De theologicis dogmatibus*, Venise, 1757, t. 6, p. 228 sv; cf Frank Stanonik, *Dyonysius Petavius*, Graz, 1876, p. 92-97. — De Raconis, *Examen et jugement du livre de la Fréquente Communion fait contre la fréquente communion*, Paris, 1644. — H. Bremond, *La communion fréquente au xviiiᵉ siècle*, dans *Études franc.*, t. 43 (1931), p. 529-545; *Histoire du sentiment religieux en France*, t. 9, *La vie chrétienne sous l'Ancien Régime*, Paris, 1932, p. 43-128 (voir aussi : p. 227-230; 232-236). Sur ces pages, qui sont en partie un plaidoyer en faveur de la « *Fréquente* » d'Ant. Arnauld, il faut lire la mise au point faite excellemment par le Père Dudon dans deux articles *sur la « Fréquente » d'Arnauld*, dans RAM, t. 13 (1932), p. 337-356; t. 14 (1933) p. 27-50. — Fénelon, *Lettre sur la fréquente communion*, dans *Œuvres spirituelles*, 1740, t. 4, p. 196-240.

VI. — Du xviiiᵉ siècle a nos jours.

A. Bride, *La communion du xviiiᵉ siècle à nos jours*, dans *Eucharistia*, Paris, 1934, p. 280-300. — S. Alphonse de Liguori, *Praxis confessarii*, nº 149 sv.; *La véritable épouse de Jésus-Christ*, trad. par Saintrain, ch. 18, Tournai, 1867, t. 2, p. 68; *La pratique de l'amour de Jésus-Christ*, ch. 8, nº 27. — Bouquerel, *La doctrine et les œuvres eucharistiques*, Paris, 1911.

VII. — Le décret « Sacra tridentina synodus ».

A. Tesnière, *Commentaire du décret sur la communion quotidienne*, Bar-le-Duc, 1906. — Ed. Barbe, *La communion quotidienne, le décret du 20 décembre 1905, son autorité*, texte et commentaire, réponse aux objections, Reims, 1905. — J.-B. Ferreres, *La communion fréquente et quotidienne*, Paris, 1909.

VIII. — Après le décret.

Joh. Chrys. Schulte, *Können wir mit dem heutigen Sakramentenempfang zufrieden sein?* dans *Theol. und Glaube*, t. 20 (1928), p. 232-249. — P. Kellerwessel, *Die Durchführung der Kommuniondekrete in der ganzen Welt*, dans ZAM, t. 8 (1933), p. 162-166; compte-rendu de l'ouvrage de Heiser, paru sous le même titre, à Wiesbaden, 1932. — R. Garrigou-Lagrange, *Les communions sans action de grâces*, dans VS, t. 44, p. 141-149. — C. Paulot, *Education eucharistique*, dans VS, t. 19 (1929), p. 577-590; 704-sv. — J.-M. Lambert, *Education et formation par l'Eucharistie*, dans VS, t. 16, p. 665-674.

Joseph Duhr.

COMMUNION DES SAINTS. — Nous n'en parlerons que brièvement, parce que beaucoup de choses qui la concernent seront reprises dans l'article Corps mystique.

La communion des saints est mentionnée dans le symbole des apôtres; mais cette mention est relativement récente : elle ne remonte guère qu'au vᵉ siècle. On semble d'accord aujourd'hui pour admettre que *sanctorum* est au masculin. Au reste, même s'il était au neutre et s'il s'agissait de la participation de tous aux mêmes choses saintes (sacrements, etc., spécialement les *sancta*, l'eucharistie) le sens serait sensiblement le même : l'union de tous dans le même organisme de vie.

Cette communion est décrite comme suit par le schème *De Ecclesia Christi* proposé aux Pères lors du concile du Vatican. Nous citons ce schème, qui n'a pas été défini, dans la dernière forme qu'il a prise, après corrections et remaniements : c'est, semble-t-il, le document qui représente le mieux l'enseignement général de l'Église.

« Il ne faut cependant pas penser que ceux qui sont dans l'Église ne sont rattachés entre eux que par des connexions extérieures. Unis en effet au Christ Jésus et les uns aux autres par les sacrements comme par des liens sacrés, ils sont associés par une certaine communion de biens spirituels et par un commerce de prières. De là vient aussi que les sacrifices et les supplications sont offerts en commun à Dieu pour le salut de tous et que tout ce qui est reçu saintement par chacun appartient d'une cer-

taine manière à tous. De cette communication des dons et des biens divins, ce sont les justes qui jouissent principalement, car par la grâce du Saint-Esprit et par la charité qui est le lien de la perfection, ils sont unis très étroitement entre eux et avec le Chef invisible de l'Église, le Christ » (Mansi, t. 53, 311).

Cette solidarité provient d'une union; les chrétiens agissent ainsi les uns sur les autres, parce qu'ils sont unis les uns aux autres, parce que, dans l'unité du corps mystique, ils sont membres les uns des autres. *Quia omnes fideles unum sunt corpus, bonum unius alteri communicatur*, dit saint Thomas (*Expos. in symb.* 10), *quia unum sunt* (*ibid.*), *propter communicantiam in radice operis quae est charitas* (*Sum. theol.*, suppl., q. 71 a. 1 c.). Elle doit donc exister entre tous ceux qui sont membres de ce corps, et être d'autant plus complète qu'ils sont membres plus complètement (voir article Corps mystique). Ce qu'il faut bien noter, en tous cas, c'est qu'elle s'étend à l'Église triomphante et souffrante comme à l'Église militante; ce qui est de grande conséquence pour la spiritualité, évidemment.

Il faut noter aussi que souvent on l'entend de façon plus large : de la communion de vie qui existe entre tous ceux qui vivent de la grâce, et qui, ainsi, sont membres du Christ, même sans être membres du corps visible de l'Église, sinon dans la vocation divine et dans l'orientation interne de leur vie surnaturelle. Comme cette vocation et cette orientation ne sont pas pures façons de parler, on peut dire que la communion des saints qui se base sur elle se rattache encore à la communion qui existe dans l'Église visible, et que celle-ci, dès lors, n'exclut pas l'autre, mais l'inclut plutôt, et qu'elle est donc, si l'on veut bien la comprendre en toute son étendue, la seule communion des saints. L'autre, en tous cas, est plus pauvre car elle n'amène pas la communication de biens qui a lieu par l'intermédiaire visible de l'Église, et spécialement, pas celle qui a lieu par les sacrements. Cette note aussi est importante pour la spiritualité : pour la préserver en particulier de tout sectarisme, sans lui enlever cependant l'intransigeance nécessaire : la vérité, quand on la prend en son intégrité, ne peut nuire à l'universalité de la charité et du respect que celle-ci comporte.

Les rapports entre la communion des saints et la spiritualité se dessinent déjà dans l'Évangile. Aussi, l'on peut noter que la grande leçon qu'a été l'enseignement du Pater a été une leçon de prière en communion, c'est-à-dire de prière avec tous et pour tous. De saint Paul plusieurs textes seraient à citer. Rappelons seulement le passage classique, *Eph.* 4, 15-16 : « Que, professant la vérité dans la charité nous grandissions de toute manière vers lui qui est la tête, le Christ : grâce à qui tout le corps ajusté et coordonné par toutes les jointures de l'organisme, selon l'énergie proportionnée à chaque partie, opère sa croissance pour son édification dans la charité » (trad. Huby); *compactum et connexum per omnem juncturam subministrationis*, c'est là précisément le concours vital que se prêtent les membres, la communion des saints; cf *Col.* 2, 19; 1 *Cor.* 12, 25, 27 : *pro invicem sollicita sunt membra; vos estis... membra ex parte*, ἐκ μέρους (Vulg. : *de membro*); *Rom.* 12, 5 : *Singuli autem alter alterius membra*, τὸ δὲ καθ' εἷς ἀλλήλων μέλη.

Pour ce qui concerne la tradition, nous dirons seulement qu'elle a surtout parlé de la communion des saints en professant sa foi dans la valeur d'intercession qu'il y a dans les prières (inscriptions, exhortation à la prière pour les autres, exemple (capital) de la liturgie, discussions théologiques sur les indulgences, l'excommunication, la possibilité de satisfaire ou de mériter les uns pour les autres, le purgatoire, etc.). C'est chez saint Augustin qu'on trouvera les plus beaux textes à son sujet. Pour plus de développement, voir, comme on l'a dit, l'article Corps mystique.

D'abord, les histoires du symbole et des dogmes, et les traités de dogmatique, puis : V.-M. Breton, o f m, *La Communion des saints* (Bibl. cath. sc. relig. 67), Paris, 1934. — J. P. Kirsch, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Altertums* (*Forsch. z. christl. Lit. u. Dogmangesch.*, 1, Mayence, 1900). — Du côté protestant : D. Bonhoeffer, *Sanctorum communio* (*Neue Studien z. Gesch. der Theol. u. der Kirche*, 26, Berlin, 1930).

† Émile Mersch.

COMMUNION SPIRITUELLE. — 1. *Nature.* — 2. *Histoire.* — 3. *Fondement théologique.* — 4. *Effets.* — 5. *Pratique.*

I. — NATURE. — Dans le langage des auteurs spirituels modernes, l'expression : *communion spirituelle*, est parfaitement claire. Elle désigne l'union de l'âme à Jésus-Eucharistie, réalisée non par la réception du sacrement, mais par le désir de cette réception. « Communier spirituellement, c'est s'unir à Jésus-Christ présent dans l'eucharistie, non pas en le recevant sacramentellement, mais par un désir procédant d'une foi animée par la charité » (DTC, art. *Communion spirituelle*, col. 572-573). Cette notion dérive en droite ligne de l'enseignement du concile de Trente, qui, reprenant la division depuis longtemps classique des trois manières possibles de communier, *sacramentaliter tantum, spiritualiter tantum, sacramentaliter et spiritualiter*, décrit ainsi ceux qui font la communion spirituelle : « alios tantum spiritualiter, illos nimirum, qui voto propositum illum coelestem panem edentes, *fide* viva, *quae per dilectionem* operatur (*Gal.* 5, 6), fructum ejus et utilitatem sentiunt » (sess. 13, c. 8).

Chez les théologiens du moyen âge et les grands scolastiques, les formules : *manducatio spiritualis, usus spiritualis sacramenti* sont prises en des acceptions diverses et donnent lieu à des distinctions nombreuses, qui ne sont pas toujours absolument concordantes. Ainsi, être uni au Christ par la vie de la grâce, c'est manger sa chair. En ce sens saint Augustin avait écrit : « Hoc est ergo manducare illam escam et illum bibere potum, in Christo manere et illum manentem in se habere » (*In Joan. Evang.* tract. 26, PL 35, 1614). De même la manducation de la manne, figure de l'eucharistie, contient un désir implicite du sacrement et l'on se demande si c'est vraiment une communion spirituelle (S. Th., 3ª q. 80 a. 1 ad 3; Salmantic., *De Euchar. Sacram.*, disp. 2, dub. 1). De même encore le baptême, qui est ordonné à l'eucharistie, suppose un désir implicite de l'eucharistie et les enfants à leur baptême en reçoivent les fruits. « Sicut ex fide Ecclesiae credunt, sic ex intentione Ecclesiae desiderant Eucharistiam, et per

consequens recipiunt rem ipsius » (S. Th., 3ª q. 73 a. 3).

Nous ne nous attarderons pas à ces sens secondaires ou dérivés et nous nous en tiendrons au sens premièrement indiqué, puisque, seule, cette communion spirituelle constitue une pratique de piété, susceptible d'une méthode, d'une technique déterminée.

Quels éléments comporte la communion spirituelle ainsi définie?

1. Elle est constituée essentiellement par un *désir*. C'est ce que dit saint François de Sales : « Mais quand vous ne pourrez pas avoir ce bien de communier réellement à la saincte messe, communiez au moins de cœur et d'esprit, vous unissant par un ardent désir à cette chair vivifiante du Sauveur » (*Introduction à la vie dévote*, 2e part., chap. 21). Scaramelli est du même avis : « Cette réception mentale consiste, d'après saint Thomas, dans un vif désir de participer à ce très auguste mystère » (*Méthode de direction spirituelle*, 1er traité, art. 10, chap. 7). Rodriguez développe ce point avec une insistance de termes qui ne manque pas de verdeur et qui est même un peu excessive : « La communion spirituelle consiste à avoir un ardent désir de recevoir ce sacrement adorable... Car de même que quand on a une grande faim, on dévore les viandes des yeux, de même il faut dévorer des yeux de l'esprit cette viande céleste : il faut, quand le prêtre ouvre la bouche pour recevoir le corps de Jésus-Christ, ouvrir en même temps la bouche de l'âme, avec un désir ardent de recevoir cette manne divine, et il faut en savourer longtemps les douceurs dans son esprit » (*Pratique de la Perfection Chrétienne*, 2e part., traité 8, chap. 15).

2. C'est un *désir du sacrement de l'eucharistie*. Aussi les théologiens disent généralement que la manducation de la manne n'est pas « proprie spiritualis manducatio hujus sacramenti », elle est seulement « figurata et materialis manducatio », les sacrements de la nouvelle Loi n'étant pas institués alors (Suarez, *In* 3am *D. Th.*, disp. 62, sect. 1). C'est pourquoi aussi les anges, au jugement de saint Thomas, s'ils peuvent manger spirituellement le Christ pour autant qu'ils lui sont unis par la charité et la vision béatifique, ne peuvent pas manger spirituellement le sacrement, qui suppose la possibilité de le recevoir réellement; au sens propre, ils ne font pas la communion spirituelle (S. Th., 3ª q. 80 a. 3).

3. C'est un *désir inspiré par la charité*. L'*Instructio sacerdotis*, publiée à la suite des œuvres de saint Bernard, mais qui n'est pas de lui, l'avait déjà noté expressément : « Spiritualiter tantum sumit quisque fidelis, qui est de membris Ecclesiae, perseverans in charitate » (PL 184, 789). Théologiens et auteurs spirituels sont d'accord et c'est, nous l'avons vu, l'enseignement du concile de Trente. « Est autem observandum ex conc. Trid., sess. 13, c. 8, non omne desiderium, seu propositum hujus sacramenti censeri spiritualem sumptionem ejus, sed solum illud quod ex fide viva proficiscitur » (Suarez, *loc. cit.*). La communion spirituelle requiert donc l'état de grâce et nous verrons les conséquences de cette condition pour les effets de la communion spirituelle. Quant aux dispositions qu'implique cette foi vive, cette charité, dont parle le concile, ce sont celles qui sont indiquées plus loin et dont les formules remplissent les livres de piété sous la rubrique : Actes avant et après la communion.

4. *Ce désir doit-il être explicite?* ou le désir implicite est-il suffisant? Beaucoup de théologiens affirment qu'il suffit de recevoir l'eucharistie *in voto implicito* en certains cas pour en obtenir les fruits spirituels; c'est qu'ils traitent la question à propos de la nécessité de l'eucharistie et qu'ils veulent concilier cette nécessité avec l'impossibilité pratique, pour les enfants morts après le baptême par exemple, de désirer explicitement le sacrement eucharistique (M. de la Taille, *Mysterium Fidei*, Paris, 1931, p. 565-571). Mais ce désir implicite ne constitue évidemment pas la communion spirituelle au sens d'exercice de piété où nous le définissons ici, et on ne peut guère concevoir que la communion spirituelle proprement dite n'implique pas le désir explicite de l'eucharistie (DTC, *Com. spir.*, col. 573).

II. — **HISTOIRE.** — La communion spirituelle n'est pas une pratique inventée par la spiritualité moderne. S'il ne faut pas prendre au pied de la lettre certaines formules de saint Augustin et y transférer la signification que nous y mettons de nos jours (Batiffol, *Etudes d'histoire et de théologie positive*, 2e série, Paris, 1905, p. 242), on peut déjà trouver dans les écrits de l'évêque d'Hippone les linéaments d'une théorie qui deviendra vite traditionnelle. La distinction entre *sacramentum* et *res sacramenti* est à l'origine de la doctrine montrant que ce sont des réalités séparables en fait et qui peuvent être reçues l'une sans l'autre. C'est notamment dans son commentaire de saint Jean que la question de la communion spirituelle est au moins touchée, si elle n'est pas spécifiquement envisagée (M. de la Taille, *op. cit.*, p. 568). A propos du Christ, pain descendu du ciel, saint Augustin souligne le désir que doit avoir de ce pain l'homme intérieur. « Panis quippe iste interioris hominis quaerit esuriem » (*In Joannem* tract. 26, PL 35, 1606). De Moïse, d'Aaron, de Phinées, qui mangèrent la manne, symbole de l'eucharistie, il loue la faim spirituelle et admire les fruits dont elle fut récompensée. « Quia visibilem cibum spiritaliter intellexerunt, spiritaliter esurierunt, spiritaliter gustaverunt, ut spiritaliter satiarentur » (*ibid.*, col. 1614). Surtout il montre que si celui qui mange le pain de vie ne meurt pas, cela tient à la vertu du sacrement et non au signe sensible. « Sed quod pertinet ad virtutem sacramenti, non quod pertinet ad visibile sacramentum : qui manducat intus, non foris; qui manducat in corde, non qui premit dente » (*ibid.*, col. 1612).

En approfondissant cette distinction, et dans la mesure où on sera fidèle au réalisme augustinien, on comprendra de mieux en mieux comment on peut recevoir les effets du sacrement sans recevoir le sacrement lui-même; on sera sur le chemin de la communion spirituelle proprement dite; ce sera l'œuvre des théologiens postérieurs, spécialement à partir du XIIe siècle. Un prédicateur médiéval de renom, Raoul l'Ardent (XIIe siècle), écrit : « Duo quippe sunt modi manducandi corpus Christi, unus sacramentalis, alius spiritualis... Spiritaliter vero accipit corpus bonus, qui etsi non sacramentaliter quandoque accipit, tamen fide et caritate in corpore Christi est... » (*Hom. 51 in die Paschae*, PL 155, 1850).

Guillaume de Saint-Thierry distingue très nettement la « manducatio spiritualis corporis Christi » et la « corporalis manducatio corporis Domini ». Il montre comment la chair du Christ est une nourriture de vie « quam tunc avidis faucibus sumimus, cum dulciter recolligimus, et in ventre memoriae recondimus quaecumque pro nobis fecit et passus est Christus ». Et il ajoute plus loin : « Hunc autem cibum plus manducat, qui plus amat, et plus amando rursum, plus et plus manducat, et plus et plus amat... » (*De corp. et sang. Domini*, PL 180, 352-353). Comment ne pas citer aussi ce passage du même auteur, disciple et ami de saint Bernard? « Sacramentum enim sine re sacramenti sumenti mors est; res vero sacramenti, etiam praeter sacramentum, sumenti vita aeterna est. Si autem vis, et vere vis, omnibus horis, tam diei quam noctis, hoc tibi in cella praesto est. Quoties in commemorationem ejus qui pro te passus est, hoc facto ejus pie ac fideliter fueris affectus, corpus ejus manducas et sanguinem bibis » (*Ep. ad Fratres de Monte Dei*, PL 184, 258).

Également intéressant est le témoignage d'Alger de Liége, qui distingue deux manières de recevoir le corps du Christ. « Sunt etiam duae comestiones corporis Christi in Ecclesia, una corporalis, altera spiritualis; una fit ore, altera fit corde... Corde vero spiritualiter comedimus et bibimus, quoties, ut ait beatus Augustinus, hoc quod pro salute nostra Filius Dei in cruce pependit in memoria recondimus » (*De sacram. corp. et sang. Dom.*, lib. 1, cap. 20, PL 180, 797).

Avec sa précision habituelle, saint Thomas affirme que l'effet du sacrement peut être réalisé dans l'âme, même si l'on reçoit l'eucharistie seulement in voto, comme c'est le cas dans la communion spirituelle. « Effectus sacramenti potest ab aliquo percipi, si sacramentum habeat in voto, quamvis non accipiat in re...; ita etiam aliqui manducant spiritualiter hoc sacramentum, antequam sacramentaliter sumant » (3ª q. 80 a. 1 ad 3).

Les théologiens postérieurs développeront la même doctrine, qui trouvera sa consécration au concile de Trente. Les auteurs spirituels auront surtout le souci d'organiser cette doctrine en pratique de piété. Sainte Thérèse la recommande à ses filles (*Chemin de la Perfection*, ch. 37) et saint François de Sales, à Philothée (*Intr. à la vie dévote*, 2e part., chap. 21). Ils ne sont que l'écho d'une tradition qui s'était déjà fait entendre dans l'*Imitation de Jésus-Christ* (liv. 4, ch. 10). On trouve des recommandations analogues dans les ouvrages du Vén. Louis Du Pont (*De la perfection du chrétien dans l'état ecclésiastique*, 2e traité, chap. 14), de Rodriguez *(op. et loc. cit.)*, de saint Alphonse de Liguori (*La véritable épouse de Jésus-Christ*, ch. 18), etc... Parmi les modernes, le P. Faber *(The blessed Sacrament)* a consacré de suggestives pages à cette dévotion, qui est universellement recommandée dans les livres et manuels de piété.

III. — FONDEMENT THÉOLOGIQUE. — La valeur de la communion spirituelle repose en somme sur deux principes :

1. *Premier principe : la foi en la présence du Christ dans l'eucharistie comme source de vie, d'amour et d'unité.* — On ne peut bien comprendre le désir de l'eucharistie, si on n'accepte pas le principe de la valeur sanctifiante de l'eucharistie. C'est parce que l'on croit à la présence réelle et vivifiante du Christ dans l'eucharistie, qu'on désire recevoir le sacrement. C'est parce que l'on croit au caractère spécial de ce sacrement, qui est d'augmenter la vie de la grâce, d'intensifier la charité, de fortifier l'unité qui nous lie au Corps Mystique, que l'on désire cette union au Christ. C'est parce que l'eucharistie, selon la promesse de Notre-Seigneur, est le pain de l'âme, un aliment de vie, une nourriture spirituelle, que l'on veut effectivement s'en nourrir. Toute la liturgie eucharistique, en nous rappelant cette pensée, nous invite à y voir le caractère propre du sacrement. Et c'est pourquoi le désir de l'eucharistie ou la communion spirituelle est totalement différent de l'union par la foi au Christ, enseignée par les protestants, ainsi par Luther, pour qui l'eucharistie n'a pas d'autre valeur que d'exciter la confiance en l'imputabilité des mérites du Christ, sans réellement produire un accroissement de grâce dans nos âmes (DTC, art. *Luther*, col. 1305).

2. *Deuxième principe : l'efficacité du désir peut suppléer l'acte sacramentel.* — C'est un principe admis en beaucoup de cas que le désir supplée l'acte, quand celui-ci ne peut être accompli en lui-même (Suarez, *loc. cit.*, disp. 62, sect. 1). Ici sans doute l'efficacité du désir n'est pas *ex opere operato*, comme dans la communion sacramentelle, mais, *ex opere operantis;* le désir tend déjà à la réalisation de ce qu'accomplit la communion *ex opere operato*. La fin, dit saint Thomas, est contenue dans le désir. « Finis habetur in desiderio et in intentione » (S. Th., 3ª q. 72 a. 3). Par le désir, la communion est en quelque sorte accomplie; sans doute elle ne l'est pas matériellement, mais, puisqu'il faut distinguer dans le sacrement le signe (sacramentum) et la réalité (res sacramenti), le désir atteint la réalité sans passer par le signe. « Res alicujus sacramenti haberi potest ante perceptionem sacramenti, ex ipso voto sacramenti percipiendi » (S. Th., *ibid.*). Ainsi que le développe avec netteté le P. de la Taille, le mouvement sincère et efficace de l'âme vers la vie est déjà un mouvement de vie. Celui qui tend vers la vie du Christ dans l'eucharistie la trouve, car le Christ ne manque pas à ceux qui le cherchent (*op. cit.*, p. 565).

IV. — EFFETS. — Quels sont donc les effets de la communion spirituelle?

1. Les effets produits sont de même nature que dans la communion eucharistique, donc augmentation de la grâce sanctifiante, grâces d'amour, de vie, de pureté, d'unité... « On rapporte de sainte Angèle de Mérici que lorsqu'on lui interdisait la communion de chaque jour, elle y suppléait par de fréquentes communions spirituelles à la messe, et elle se sentait parfois inondée de grâces semblables à celles qu'elle aurait reçues si elle avait communié sous les espèces sacramentelles. Aussi laissa-t-elle à son Ordre comme un legs pieux, une pressante recommandation de ne point négliger cette sainte pratique » (*Méditations sur l'Eucharistie*, par le Frère Philippe, Paris, 1867, p. 459).

2. Ces effets sont produits *ex opere operantis* et non *ex opere operato* : l'opinion commune est fermement admise, en dépit de quelques discussions ou distinctions subtiles.

3. Ces effets peuvent être supérieurs à ceux qui sont produits dans la communion sacramentelle, si les dispositions sont très pures, mais à égalité de dispositions, ils sont évidemment moins abondants que dans la communion eucharistique. « Il peut arriver que vous fassiez cette communion spirituelle avec une telle ferveur, que vous méritiez autant de grâces que le prêtre en obtient par la communion sacramentelle, bien que, pour lui, des dispositions semblables unies à la réception du sacrement aient pour résultat des grâces plus abondantes » (Vén. L. Du Pont, *op. et loc. cit.*). Le P. Faber cite beaucoup de traits — dont l'authenticité aurait sans doute besoin d'être contrôlée — qui mettent en lumière l'efficacité de ce désir de l'eucharistie chez les saints (*The blessed Sacrament*, t. 2, liv. 4, sect. 6).

4. D'après beaucoup d'auteurs, la communion spirituelle pour être fructueuse requiert l'état de grâce (Rodriguez, *op. et loc. cit.*). Celui qui communierait en état de péché mortel et dans la disposition d'y rester, pécherait gravement (Suarez, *op. et loc. cit.*). Mais il n'est pas nécessaire de se confesser, un acte de contrition parfaite suffit. En cas de contrition imparfaite, il n'y aurait pas de péché, il y aurait même un bon désir, mais les fruits attachés à la communion spirituelle ne seraient pas produits (DTC, art. *Com. spir.*, col. 573).

V. — PRATIQUE. — Comment la communion spirituelle doit-elle être pratiquée?

1. Les actes de la communion spirituelle sont du même ordre que ceux qui précèdent, accompagnent et suivent la communion sacramentelle. Ils sont bien décrits dans ce passage de Scaramelli : « Toute personne pieuse doit d'abord concevoir un sincère repentir de ses péchés et purifier par cette douleur le tabernacle de son cœur, où elle désire recevoir et faire reposer le divin Sauveur. Ensuite elle fera un acte de foi vive sur la présence réelle de Jésus-Christ dans cet auguste mystère. Puis elle considérera, comme nous l'avons dit pour la communion sacramentelle, la grandeur et la majesté de ce Dieu caché sous le voile des saintes espèces : qu'elle réfléchisse à l'amour immense, à la grande bonté avec lesquels il désire s'unir à nous; qu'elle jette aussi ses regards sur sa faiblesse et sa propre misère. Après ces considérations elle doit faire des actes d'humilité et de désir; d'humilité, à la vue de sa propre indignité; de désir, à cause de l'amabilité infinie de Dieu. Enfin, puisqu'il ne lui est pas donné de s'unir à son bon Sauveur par la réception réelle de l'eucharistie, qu'elle s'en approche en esprit et s'unisse à lui par le doux lien d'un amour paisible et tranquille. Elle terminera la communion spirituelle en remerciant et en louant le Seigneur; car, quoique Jésus-Christ ne soit pas descendu réellement dans son cœur, il était cependant bien disposé à cette union d'amour et la désirait avec toute l'ardeur de la charité. Elle lui demandera donc les grâces dont elle se reconnaît indigne, et s'appliquera sérieusement à produire les actes qu'elle a coutume de faire après la réception de cette nourriture divine » (*Méth. de dir. spir.*, 1er traité, art. 10, ch. 7).

2. La communion spirituelle peut être faite aussi souvent que l'âme le désire. « Potest enim quilibet devotus omni die et omni hora, ad spiritualem Christi communionem salubriter et sine prohibitione accedere » (*Imitation de Jésus-Christ*, liv. 4, ch. 10). « La bienheureuse Agathe de la Croix était animée d'un tel amour pour le Saint-Sacrement, qu'elle serait morte, dit-on, si son confesseur ne lui avait pas enseigné la pratique de la communion spirituelle; et lorsqu'elle la posséda, elle avait coutume de la répéter jusqu'à deux cents fois dans un jour » (Faber, *op. cit.*, trad. de Bernhardt, t. 2, p. 295).

3. Le moment privilégié pour faire la communion spirituelle est le temps de la messe, où, si l'on ne peut communier sacramentellement, on peut toujours s'unir à la communion du prêtre et faire les actes de la communion spirituelle. L'assistance à la messe est la meilleure préparation à cette communion, qui nous fait participer d'une manière étroite et personnelle au sacrifice de Notre-Seigneur.

Les avantages de la communion spirituelle ne doivent permettre ni d'en exagérer ni d'en minimiser l'importance. Elle tire sa valeur de la communion sacramentelle, mais les richesses du trésor eucharistique ne doivent pas faire négliger l'appoint spirituel de ce désir intérieur du cœur. Et c'est le sens à retenir sans doute de la parole adressée à l'humble sœur Paula Maresca par le Seigneur Jésus, qui lui montrait deux vases précieux, l'un d'or et l'autre d'argent. « Dans le vase d'or, dit-il, je conserve vos communions sacramentelles et dans le vase d'argent, vos communions spirituelles » (S. Alph. de Liguori, *La véritable épouse de J.-C.*, chap. 18).

Saint Thomas, 3a q. 80 a. 1 et 2, et les grands commentateurs aux passages correspondants : Salmanticenses, *De Eucharistiae sacramento*, disp. 11, dub. 1; F. Suarez, *In* 3am disp. 62.

A. Rodriguez, *Pratique de la perfection chrétienne*, 2e p., 8e tr., chap. 15. — J.-B. Scaramelli, *Méthode de direction spirituelle*, 1er tr., art. 5, ch. 7. — Migne, *Theologiae cursus compl. De Euch.*, t. 23, disp. 13, sect. 1. — F.-W. Faber, *The blessed Sacrament*, 1855, tr. M.-F. de Bernhardt, *Le Saint-Sacrement*, t. 2, 1857. — L. Vaubert, sj, *Traité de la communion*, Paris, 1704. — N. Gihr, *Die heiligen Sacramente*, t. 2, 1899. — M. de La Taille, *Mysterium fidei*, Paris, 1921. — J. Etcheverry, *La communion spirituelle*, Paris, 1863. — François de Vouillé, omc, *Pratique de la communion spirituelle. La communion perpétuelle*, Paris, 1914. — P. Ortiz de Moncada, sj, *Practica de la comunion espiritual*, Madrid, 1689. — *Eucharistia*, Paris, 1934, *La communion spirituelle*, p. 328-334.

Mgr Louis de Bazelaire.

COMOTTO (Amédée), barnabite (1595 ca-1564 ca). — Amédée Comotto, « religieux d'une rare piété et de science non moins admirable », né à Turin et entré jeune chez les barnabites, prononce en 1623 l'oraison funèbre de saint François de Sales : *Oratio in funere Reverendissimi et Illustrissimi D. D. Francisci de Sales, Episcopi et Principis gebennensis dicta Annecii in templo collegi chapuisiani Cleric. Reg. S. P. Die 24 febr.* 1623, Lugduni, 1624. Longtemps professeur en Savoie, il a écrit en italien une vie de sainte Jeanne de Chantal, Turin, 1646; une vie de saint François de Sales qu'on trouve en tête de la traduction italienne des œuvres du saint, Venise, 1760; d'autres biographies; et enfin des *Esercitii spirituali per i dieci giorni della solitudine conforme allo spirito di San Francesco di Sales...* in Venetia, 1667.

G. Boffito, *Biblioteca Barnabitica illustrata*, t. 1, p. 492-494, Firenze, 1933.

Marcel Viller.