

Bernard Peyroux

DU MÊME AUTEUR

La spiritualité, en collaboration avec R. Darricau, Paris, PUF, 1988, coll. « Que Sais-Je ? » n° 2416 (3 éditions).

Sainte-Marguerite-Marie et le message de Paray-le-Monial, sous la responsabilité de B. Peyroux et de R. Darricau, Paris, Desclée, 1993.

Le feu et l'espérance. Pierre Goursat, fondateur de la Communauté de l'Emmanuel, en collaboration avec Hervé-Marie Catta, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 1995, 2^e éd. 2007 (traductions en allemand, italien, hongrois, anglais, espagnol, japonais, letton).

Les événements de L'Île-Bouchard. Une présence de Marie au milieu de nous, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 1997 (3 éditions).

Qu'est-ce que le Renouveau charismatique ? D'où vient-il ? Où va-t-il ?, en collaboration avec H.-M. Catta, Paris, Mame, 1999.

L'itinéraire de la vie spirituelle. Comment vivre avec Dieu ?, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2003, 2^e éd. 2004 (traduit en anglais).

Des saints au xx^e siècle : pourquoi ?, en collaboration avec Joachim Boufflet et Marie-Ange Pompignoli, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2005.

Vie de Marthe Robin, Paris, Éd. de l'Emmanuel, 2006 (traduit en ukrainien, allemand, polonais, arabe, néerlandais, italien, anglais).

HISTOIRE DE LA SPIRITUALITÉ
CHRÉTIENNE

Éditions de l'Emmanuel

Crédits photographiques :

Saint Pierre et saint Jean (détail), *Saint François d'Assise*,
Saint Ignace de Loyola : © Fred de Noyelle / GODONG. – *Sainte*
Thérèse d'Avila : © Philippe Lissac / GODONG. – *Saint Benoît* :
© Fred de Noyelle / GODONG. – *Saint Augustin et sainte*
Monique, par Ary Scheffer, musée du Louvre, Paris ; photo :
© RMN / Stéphane Maréchalle. – *Sainte Thérèse de l'Enfant-*
Jésus : © Office central de Lisieux.

© Éditions de l'Emmanuel, 2010
20, rue Jean-Baptiste Pigalle, 75009 Paris
www.editions-emmanuel.fr

ISBN 978-2-35389-083-5

AVERTISSEMENT

Le présent ouvrage a d'abord été édité sous le titre *Histoire de la spiritualité*, en 1991 aux Presses universitaires de France (collection « Que sais-je ? », n° 2621). Son coauteur, Raymond Darricau, étant décédé en 1992 et la première édition étant épuisée, je l'avais mis à jour et réédité en 1994. Il n'a plus ensuite été republié. Or il n'existe pas en France actuellement d'histoire de la spiritualité disponible en un volume. Pour répondre à ce besoin, après accord avec les Presses universitaires de France, j'ai revu ce livre, je l'ai révisé, modifié et augmenté.

L'histoire de la spiritualité chrétienne est un monde immense. Ce livre n'est qu'une première approche. Je suis bien conscient des choix que j'ai faits, et donc de ses insuffisances. Elles sont liées à la limite de mes compétences et de la documentation. J'espère seulement que ce volume pourra donner envie d'aller plus loin et en particulier de faire connaissance avec les auteurs, les personnages, les courants de spiritualité que je cite.

Je voudrais remercier Jean-Romain Frisch, Catherine Loyer, le Père Paul de La Morinière d'avoir relu le manuscrit et de m'avoir donné de précieux conseils.

Ce livre est dédié à la mystique française Marthe

Robin († 1981), à Pierre Goursat († 1991), fondateur de la Communauté de l'Emmanuel, et aux amies de Dieu que j'ai pu connaître à L'Île-Bouchard. Ils ont apporté dans ma vie beaucoup de lumière.

INTRODUCTION

I. Qu'est-ce que la vie spirituelle ?

Un auteur inconnu a écrit : « Le sanctuaire le plus secret de l'homme est ce sanctuaire où il est seul avec Dieu, dont la voix se fait entendre au plus intime de lui-même. C'est à sa profondeur intérieure que revient l'homme lorsqu'il fait retour à son cœur, là où Dieu l'attend, lui qui scrute les cœurs. » En traçant ces lignes, cet écrivain allait directement au centre de la vie humaine et du vrai problème de l'humanité. Ou bien l'homme n'est qu'un être apparu un jour, disparu un autre jour, sans rien de consistant entre les deux. Ou bien c'est un enfant de Dieu, aimé du Père, qui a une densité intérieure prodigieuse et une destinée temporelle et éternelle qui constitue une merveilleuse aventure : le « zéro et l'infini », pour reprendre le titre du roman d'Arthur Koestler, ou plutôt « le zéro ou l'infini ».

Or ce qui est vrai n'est pas le zéro, c'est l'infini. En d'autres termes, l'homme est un être immense, non pas tellement parce qu'il domine la terre, mais parce qu'il est capable d'être en relation avec Dieu qui est l'Absolu même. Le christianisme a voulu révéler au monde que cette relation est toute d'affection, qu'elle

est un cœur à cœur, qui se joue dans le centre même, dans l'intime de l'être. La vraie vie c'est la vie intérieure. La grande aventure, c'est l'aventure de l'âme.

Il existe des aventuriers de l'âme. Il y a des êtres qui ont fait le choix, tout en étant présents au monde, tout en accomplissant leurs tâches diverses, de vivre avant tout à l'intérieur d'eux-mêmes pour y rencontrer Dieu. Ce sont les spirituels, on dit parfois aussi les mystiques. Ce ne sont pas des êtres rares : l'histoire montre qu'il y en a eu des centaines de milliers. Ce ne sont pas des êtres disparus : le présent montre qu'il y en a énormément. Ce ne sont pas seulement des moines : l'expérience prouve qu'on en rencontre dans tous les états de vie. Ce ne sont pas nécessairement des spécialistes : on en croise dans toutes les classes de la société. L'histoire de la spiritualité, c'est donc l'histoire de cette aventure de l'humanité dans sa relation la plus intime avec Dieu.

On a consacré aux relations des hommes avec Dieu des centaines de volumes. Certains ouvrages sont consacrés à prouver l'existence de Dieu, d'autres à décrire les diverses religions, d'autres à rendre le lecteur attentif à sa Parole, d'autres à réfléchir sur cette Parole, d'autres à appliquer tout cela dans la vie pratique. Mais au milieu de toute cette littérature, qui est souvent de valeur, il y a des ouvrages d'un genre assez particulier parce qu'ils ne désirent pas se placer prioritairement dans le domaine des idées, mais dans celui de l'expérience : peut-on « sentir », « goûter » Dieu, le connaître dans le fond de son âme ? Si oui, comment ? Quelles en sont les conséquences ? On est alors dans le domaine de la mystique et on dira avec le carme français Jean de Saint-Samson (1571-1636) : « Prise en son essence, la mystique n'est autre chose

que Dieu ineffablement perçu. » Aujourd'hui, on utilisera plutôt le terme de « spiritualité ».

Le présent livre est consacré à étudier la manière dont, dans le monde chrétien, au cours des âges, a été expérimentée la vie spirituelle. Nous tentons d'entrer là dans la perception et la description d'un dialogue entre Dieu et des hommes plus motivés, d'aucuns diront des hommes particulièrement choisis. Nous nous approchons d'un mystère, sachant bien que l'essentiel nous en demeure caché, mais que ce que nous pouvons en dire est déjà extrêmement important.

II. Le plan de ce livre

Quelques mots sur le plan de cet ouvrage. Classiquement, on divise l'histoire du christianisme en quatre parties : histoire ancienne, médiévale, moderne et contemporaine. Nous avons repris ce schéma, mais en le modifiant légèrement.

Le premier chapitre parle donc de la vie spirituelle dans la période de fondation du christianisme, soit de la mort du Christ au VI^e siècle. La fin de la période est susceptible d'être avancée ou repoussée. Sans vouloir entrer ici dans les discussions d'historiens, nous avons fait un choix « médian ».

La période médiévale est tout un monde. Nous la terminons classiquement à la fin du XV^e siècle et nous avons fait le même choix classique pour la période moderne en la terminant à la fin du XVII^e siècle.

Par contre, nous avons consacré deux chapitres à la période contemporaine. D'abord parce que c'est la moins connue, parfois la moins estimée : or elle pré-

sente au contraire un intérêt considérable et c'est en elle que se puisent nos racines directes. Ensuite parce que, de notre point de vue, il y a une première période contemporaine au XIX^e siècle, et une seconde, à partir de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle, où se mettent peu à peu en place de nouveaux modes de vie spirituelle. Nous ne voudrions pas durcir les oppositions entre périodes ni tenir un discours trop catégorique, mais il nous a semblé important de rendre compte de cette évolution car, encore une fois, nous en sommes directement dépendants.

Avant d'engager la lecture du livre proprement dit, nous avons tenu à faire une mise au point introductive sur l'évolution du vocabulaire concernant la vie spirituelle et la naissance de l'histoire de la spiritualité. On peut trouver ces développements un peu austères. Si c'est le cas, nous vous conseillons de les passer et d'aller directement à la suite de l'ouvrage. Vous reviendrez éventuellement plus tard pour les relire.

III. L'évolution du vocabulaire : mystique, spiritualité

Pour mieux comprendre de quoi traite cet ouvrage, il est utile de préciser les termes utilisés.

Il faut d'abord s'entendre sur le terme même de « spiritualité », car le mot est employé actuellement en des sens divers.

L'adjectif « spirituel » apparaît en français au XIII^e siècle, dérivant du latin *spiritualis*. Il s'agit de désigner quelque chose qui est de l'ordre de l'esprit, par opposition à la matière. Le terme « spiritualité »

date du XVI^e siècle. Il est alors relié à un arrière-plan anthropologique chrétien selon lequel l'homme est formé d'âme et de corps. Le corps est un principe matériel, soumis comme tel aux lois de l'espace et du temps. L'âme est un principe spirituel, qui a ses propres lois d'existence en union avec le corps. Ce qui est « spirituel » touche l'âme, l'esprit, l'intelligence et la volonté. On le voit : le terme est vaste et donc susceptible d'interprétations diverses.

Pour simplifier, on peut dire que le terme « spirituel » a été utilisé dans deux directions principales. D'abord, est « spirituel » celui qui a une intelligence fine, qui a « de l'esprit », qui est intelligent, brillant. On est rapidement là dans le domaine de l'humour, expression d'une certaine manière de vivre en société. Ensuite on parle de « spiritualité » pour signifier un idéal vécu : on dira ainsi « une spiritualité de l'action », « une spiritualité du service », etc. Le terme « spiritualité » s'emploie encore pour désigner n'importe quelle attitude ou mode de vie intérieure. Il est alors très extensif. On parlera ainsi de « spiritualité bouddhiste » ou de « spiritualité du New Age ».

En utilisant ce terme de façon si extensive, on est loin de son véritable sens de départ. Le cardinal Lüstiger disait un jour : « Il n'y a de spiritualité que là où il y a le Saint-Esprit. » Il voulait dire par là que le terme « spiritualité » doit être fidèle à ses origines sémantiques et donc désigner d'abord la vie intérieure dans le monde chrétien, soit une vie inspirée et conduite par l'Esprit Saint.

C'est dans cette optique que nous allons utiliser le mot. Il s'agira ici de « spiritualité chrétienne », c'est-à-dire de tout ce qui concerne la vie intérieure, la vie

de l'âme, sous sa forme la plus intime, la plus engagée, dans la relation à Dieu sous la motion de l'Esprit Saint.

Une autre observation encore, qui concerne, celle-là, le vocabulaire interne à la culture chrétienne. Pendant longtemps, le terme « spiritualité » n'a pas été utilisé comme tel. On connaissait depuis toujours, bien entendu, cette vie intime de la relation avec Dieu, mais le mot le plus usité pour la désigner était le terme « mystique ». Jusque tard dans le XVIII^e siècle on a parlé de « théologie mystique » pour nommer tout ce qui concernait la réflexion sur la relation profonde de l'homme avec Dieu. Mais le terme « mystique » s'est spécialisé peu à peu et en est venu à désigner les phénomènes les plus rares de la vie intérieure, comme les visions, les extases, etc. Par contraste avec ces phénomènes, on a utilisé de plus en plus l'expression « théologie ascétique » pour parler des premières étapes de la vie intérieure, celles qui préparent à l'union mystique. La « spiritualité » était alors scindée en deux parties : l'ascétique (qui concernait chaque chrétien un peu engagé dans sa foi) et la mystique (qui ne touchait que peu de personnes). On retrouve ces expressions par exemple dans le célèbre *Précis de théologie ascétique et mystique* (Paris, 1923) du sulpicien Tanqueray, qui a nourri des générations de prêtres et de religieux, ou dans le sous-titre du grand *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (paru de 1936 à 1995).

La partition de la spiritualité en deux étapes semblait un fait acquis, mais cela posait cependant de nombreuses questions. Elle limitait d'abord la vie mystique à une élite. Elle reposait ensuite sur une théorie philosophique et théologique qui semblait dire que l'homme agissait d'abord de lui-même dans

l'ascétique. Or la tradition de l'Église avait toujours pensé que Dieu était présent par son Esprit dans tout effort de l'homme vers lui, quel qu'en soit le degré. N'y avait-il pas là comme une sorte de pélagianisme¹ ? Tout un courant se dessina donc en faveur de l'unité de la vie intérieure. Dès avant la Première Guerre mondiale l'expression « spiritualité » gagnait du terrain. Ainsi Pierre Pourrat appelait-il *La spiritualité chrétienne* un ouvrage paru en quatre volumes, de 1918 à 1926. En 1919 les Dominicains lançaient le périodique *La vie spirituelle* alors que les Jésuites utilisaient encore le vocabulaire en vigueur en créant la *Revue de spiritualité ascétique et mystique* (1920-1977) qui devait significativement se transformer plus tard en *Revue d'histoire de la spiritualité*. Ce mouvement s'appuya en particulier, au plan théologique, sur le livre célèbre du Père de Lubac, *Surnaturel*, paru à Paris en 1946.

Actuellement le vocable « spiritualité » est généralement reçu et le terme « mystique » est réservé aux états de la vie intérieure où l'action de Dieu se fait plus sensible, plus constatable². Le terme « ascèse » est moins utilisé, et celui de « théologie ascétique » ne l'est pratiquement plus.

1. Doctrine théologique due au moine irlandais Pélage (IV^e siècle) qui insistait sur l'effort personnel de l'homme et estimait que la grâce de Dieu venait en second lieu pour le couronner, en quelque sorte. Voir chapitre 1, « Les grands docteurs de l'Église latine », p. 65-69.

2. Encore que parfois on parle d'une « mystique » pour donner le sens de quelque chose d'engageant, qui prend tout l'homme, en l'opposant à une « spiritualité » qui ne toucherait que le pur spirituel sans atteindre le reste de la vie humaine. Pour notre part, nous pensons que la vraie vie spirituelle chrétienne doit toucher obligatoirement la totalité de la vie.

Pour terminer sur ces points préalables de vocabulaire, se pose la question du rapport entre religion et spiritualité. Constatons d'abord que toutes les religions ne promeuvent pas une vraie vie intérieure pour leurs membres. Une religion peut simplement être un système d'observances morales et rituelles ou même n'être qu'une sagesse. Le bouddhisme originel n'est pas du tout porté, par structure même, à un effort vers un contact avec l'au-delà : ce n'est pas son problème. Il en est de même du confucianisme ou du shintoïsme par exemple. Dans la religion islamique, on peut parler à Dieu, mais il est inconvenant de penser que Dieu vous parle. Dans le paradis musulman, on n'a pas de contact direct avec Allah : on ne le voit pas, on n'est pas dans des univers qui communiquent. Ainsi, la plupart des religions ne comportent pas l'exigence d'une vie spirituelle. Le vocabulaire cependant risque parfois de tromper. On reconnaîtra à des religions orientales, par exemple, un volet spirituel qu'elles ne comportent pas, ou pas dans le sens que les Occidentaux donnent à ce mot. On fera alors des rapprochements indus. Nous adopterons sur ce point les vues de Rudolf Otto, qui a établi une comparaison entre le philosophe hindou Çankara et Maître Eckhart³, ou encore de Louis Bouyer⁴.

Pour autant, il ne faut pas nier qu'il puisse y avoir des phénomènes spirituels, et même proprement mystiques, dans d'autres religions que le christianisme. C'est le cas en islam par exemple avec Al-Hallâl, exécuté au début du x^e siècle à Bagdad, et

3. Rudolf OTTO, *Mystique d'Orient et mystique d'Occident*, trad. fr., Paris, 1951.

4. Louis BOUYER, *Introduction à la vie spirituelle*, Paris, Desclée et Cie, 1960.

que les travaux de Louis Massignon ont fait connaître. Le cas est plus fréquent dans le judaïsme, où l'on parlera justement de « spiritualité hassidique ».

Mais c'est surtout le christianisme qui est une religion du contact avec Dieu puisque Dieu lui-même s'y est fait homme et demeure en permanence non seulement au milieu des siens, mais dans leur âme même. Le christianisme peut certes se réduire lui aussi à une observance et à un système de rites, mais dans son essence ce n'est pas cela. Les termes « grâce sanctifiante » utilisés en Occident ou celui de « divinisation » utilisé en Orient correspondent à cette réalité : « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu », selon le mot utilisé par les Pères de l'Église grecs et latins. La vie spirituelle, la vie d'intimité, le contact profond avec Dieu est donc bien dans l'essence même du christianisme, même si à diverses périodes ou dans certains courants théologiques, on en est, parfois, moins convaincu. C'est pourquoi la vie spirituelle, la vie mystique, la vie de sainteté, s'est développée d'une manière absolument considérable dans l'ambiance chrétienne, produisant une masse énorme de témoignages qui constituent comme tels un immense objet d'étude.

IV. Naissance et développement de l'histoire de la spiritualité

L'histoire de la spiritualité est une science récente. Elle est fille du xx^e siècle. Certes, la spiritualité en elle-même a toujours intéressé puisque les relations de l'homme avec Dieu sous la forme la plus intime et la plus profonde constituent, nous l'avons dit, le fond

du christianisme. Aussi, dès les origines chrétiennes, ont paru des ouvrages sur les moyens d'établir cette relation, de la conserver et de la faire croître. On n'en est pas demeuré à l'aspect strictement pratique. On a établi des synthèses théologiques mettant en relation ce que nous savons de Dieu avec les manières de le connaître de plus près. Par la suite, le monde chrétien a produit une considérable littérature de réflexion et d'incitation sur la vie spirituelle. En outre, des personnages éminents, particulièrement des saints, ont été proposés comme modèles. Une littérature hagiographique abondante a été rédigée, commençant par des récits de martyres puis se développant sous la forme de vies d'étendues diverses. On avait donc, sous des formes variées, une abondance de matière sur la spiritualité.

Cependant, l'idée d'en faire une histoire systématique n'était pas apparue. Elle commença à se manifester avec les progrès de la science historique au XVII^e siècle. En effet, dans le contexte de la Réforme catholique et du conflit avec le monde protestant, il apparut nécessaire d'appuyer la foi catholique sur des bases aussi scientifiques que possible. On se préoccupa alors beaucoup des origines chrétiennes, et on fournit un effort considérable pour donner, des premiers écrits chrétiens et des textes des Pères de l'Église, des versions indiscutables. Cet effort, poursuivi principalement en France et en Italie (citons entre autres les Bénédictins de Saint-Maur), fut repris par la suite dans l'Église anglicane. On eut ainsi une meilleure connaissance de la vie spirituelle des temps primitifs de l'Église. Cet effort d'érudition se porta rapidement, mais avec une moindre intensité, vers l'époque médiévale. Dans le même temps,

on se rendit compte qu'il n'était plus possible d'en rester au niveau légendaire en ce qui concernait les saints. D'où, là aussi, un effort de réflexion critique auquel sont attachés, entre autres, les noms des Jésuites bollandistes en Belgique. La Révolution porta un coup très sensible à toutes ces entreprises, mais le XIX^e siècle les reprit à sa manière, quelquefois sous des formes fort intéressantes. Les progrès de l'histoire érudite et de la critique littéraire, à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle, retentirent, là comme ailleurs. Ils permirent, entre autres, une meilleure connaissance de l'environnement humain et religieux du monde des spirituels. Ils ramenèrent à la lumière une foule de textes, particulièrement d'époque médiévale. Ils permirent de commencer à connaître les spiritualités de l'Orient chrétien sur lesquelles on savait jusqu'alors peu de chose. Le XIX^e siècle se préoccupa aussi des textes et des personnages spirituels de l'époque moderne, qui commençait déjà à s'estomper dans le temps.

Ainsi, peu à peu, se dégagait un ensemble de matériaux dont on aurait peine à imaginer l'ampleur. Mais il ne venait pas à l'idée de les relier pour faire une histoire globale de la spiritualité. Il y avait l'exégèse biblique, l'histoire de la patristique, celle de la liturgie, l'archéologie sacrée, l'histoire littéraire et théologique du Moyen Âge et de l'époque moderne, l'histoire de la pensée morale, et enfin l'hagiographie, dont les progrès, en particulier par le jeu des procès de béatification et de canonisation, devenaient considérables. Mais tout cela relevait de disciplines fort diverses.

En outre, la notion de spiritualité elle-même n'était pas alors absolument claire, nous l'avons dit plus haut. La situation devait évoluer dans la pre-

mière partie du xx^e siècle. D'abord, un certain nombre de théologiens, qui étaient aussi des hommes de prière, mirent au point une théologie spirituelle beaucoup plus extensive que la séparation « ascétique-mystique » ne le permettait jusque-là. Citons particulièrement le P. Poulain (1835-1919), Mgr Saudreau (1859-1946), le P. Arintero (1860-1928), le P. Garrigou-Lagrange (1877-1964), ou le P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine (1893-1953). Ils comprirent que l'appel à la vie spirituelle concernait tous les chrétiens et, d'une certaine manière, tous les hommes. Aussi fallait-il élargir les concepts dominants. Du coup, on devait intégrer dans les exposés de spiritualité à la fois la théologie, la patristique, la morale, l'histoire, l'hagiographie scientifique et même (et surtout) l'expérience pratique de la vie. La théologie spirituelle qui se constitua sous la forme d'une science de synthèse juste avant la Première Guerre mondiale puis entre les deux conflits mondiaux marqua certainement un progrès considérable dans l'histoire de la pensée. Nous y reviendrons à la fin de ce volume. On prit d'ailleurs – on l'a vu – de plus en plus l'habitude de ne plus parler d'ascétique et de mystique mais, d'une manière plus englobante, de spiritualité tout court.

À partir du moment où la notion de spiritualité se dégagait mieux, son histoire devenait plus facile à établir et on n'attendit pas pour s'y attaquer. On disposait déjà d'une documentation immense et il n'était que d'en prendre conscience et de la rassembler. Il y avait aussi des territoires nouveaux à explorer. L'un de ces explorateurs, qui donna ses lettres de noblesse à l'histoire de la spiritualité, est l'abbé Bremond (1865-1933), l'auteur de la célèbre

Histoire littéraire du sentiment religieux en France (1916-1933, 12 vol.). Il eut le mérite d'exhumer une masse d'écrits du xvii^e siècle qu'on ne connaissait plus et d'en montrer la validité et l'intérêt, non seulement historique, mais quelquefois actuel. En dépit de ses partis pris et de ses insuffisances, Henri Bremond démontra la faisabilité et l'opportunité de l'histoire de la spiritualité. Celle-ci entraîna par la grande porte dans le champ de la recherche historique contemporaine. Dès lors, les écrits se multiplièrent dans toutes les directions, et des grandes œuvres de synthèse virent le jour d'abord en France puis, plus récemment, en Italie et en Espagne. La plus importante de celles-ci est le *Dictionnaire de spiritualité*, publié par les Jésuites français de 1936 à 1995. C'est probablement une des plus grandes entreprises historiques du xx^e siècle.

Restaient deux problèmes extrêmement délicats. Le premier est celui du rapport entre les élites et les chrétiens ordinaires. En effet, les élites écrivent. Elles se manifestent d'une manière ou d'une autre. Le peuple chrétien a, lui aussi, une vie spirituelle, mais comment la saisir ? Déjà, en 1908, rendant compte d'une *Histoire du sentiment religieux en France au xvii^e siècle* par Fortunat Strowsky, Mgr Calvet se posait le problème avec beaucoup de lucidité. Il devait ressurgir dans les années 1970, et on se pencha alors sur la question de la spiritualité populaire. Ce n'est pas un sujet facile, d'autant plus que ce sont, par définition, des intellectuels qui s'en occupent. Mais de nombreux travaux ont été consacrés à ce sujet dans plusieurs pays.

Le second problème est celui de la manière dont les différentes confessions chrétiennes se reconnaissent

dans la notion de spiritualité. Et donc peut-on faire une histoire de la spiritualité pour toutes les branches du christianisme ? Reconnaissons d'abord qu'à l'intérieur du monde chrétien le terme est de mieux en mieux accepté. Il ne posait pas de problèmes majeurs avec les orthodoxes, mais il n'en était pas de même avec les protestants de la plupart des obédiences. Pour eux, la notion de vie spirituelle était loin d'être évidente. Il y a cependant une évolution dans ce domaine, même si bien des réticences demeurent vivaces.

CHAPITRE PREMIER

LA SPIRITUALITÉ DES ORIGINES
CHRÉTIENNES

(I^{er}-VI^e siècles)

Les premiers temps de l'Église ont eu un rôle essentiel dans la formation de la spiritualité du monde chrétien. On en a gardé un souvenir ému. On s'y est sans cesse référé par la suite. Chaque fois qu'on a voulu renouveler la vie spirituelle, on a désiré revenir aux origines. C'est pourquoi ces temps fondateurs sont si importants. Ils constituent à la fois une nouveauté radicale dans l'histoire de la spiritualité, et en même temps ils se basent eux-mêmes sur un acquis juif qui allait être transformé.

I. L'héritage hébreu

Nous savons mieux maintenant à quel point le monde juif au temps du Christ était en réalité très complexe. Cependant, un certain nombre d'intuitions le traversaient.

La première est évidemment l'unité de Dieu. C'est la première révélation, que l'on trouve consignée dans le *Sh'ma Israël* : « Écoute, Israël, le Seigneur

est notre Dieu, le Seigneur est UN » (Dt 6, 4). Tout ce qui ne se rattache pas au Dieu UN est une idolâtrie. D'où une religion très verticale, une spiritualité très épurée de toute représentation, contraire à tout anthropocentrisme, très opposée à ce que vivaient les peuples alentour. Il suffit de relire le Livre des martyrs d'Israël (improprement appelé Livre des Maccabées) pour voir ce que le judaïsme tardif pensait de ceux-ci.

Ce Dieu absolument différent n'est pas un Dieu muet. C'est un autre grand apport d'Israël : Dieu parle aux hommes. Il a parlé à Moïse, il a parlé par les prophètes, qui étaient en quelque sorte sa bouche. Par là, tout en étant autre, il est, d'une certaine manière, assez proche. Il ne faut pas durcir la religion de l'ancien Israël au point de croire que Dieu s'y serait rendu inaccessible.

Le message qu'a délivré la Parole de Dieu est le suivant : Dieu s'est choisi un peuple – celui d'Israël – et il a fait alliance avec lui. Le mot et le sens de l'alliance sont absolument fondamentaux en Israël. Les Juifs sont non seulement un peuple élu, mais le peuple élu, le seul peuple à être en relations authentiques avec le Dieu UN. C'est si vrai que Dieu a été jusqu'à révéler son nom à Moïse, ce qui est une manière de se dire dans la profondeur intime de son être. Tous les autres cultes sont donc des duperies. Cependant, cette alliance suppose chez les Juifs l'observance d'un certain nombre de commandements contraignants qui, dans les derniers siècles, pour des raisons d'identité, ont été encore renforcés.

Le premier commandement : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces » (Dt 6, 5), implique des actes

concrets. Il faut d'abord être absolument conscient de cette mission. Aussi le livre du Deutéronome poursuit-il : « Que ces paroles que je te dicte aujourd'hui restent dans ton cœur ! Tu les répéteras à tes fils, tu les leur diras aussi bien assis dans ta maison que marchant sur la route, couché aussi bien que debout ; tu les attacheras à ta main comme un signe, sur ton front comme un bandeau ; tu les écriras sur les poteaux de ta maison et sur tes portes » (Dt 6, 6-9). Aussi la spiritualité juive comprend-elle une part essentielle d'attention, de veille. L'homme n'existe que par Dieu, pour Dieu. Tout est référé à lui. L'oublier, c'est se perdre. Tous les sens doivent sans cesse être tendus vers lui. On baigne dans une atmosphère en permanence religieuse. S'en écarter, c'est trahir.

Aimer Dieu, c'est le célébrer, c'est-à-dire reconnaître que tout vient de lui, lui offrir toutes les choses de la terre, l'en remercier. D'où l'importance du culte en Israël. Israël est vraiment le peuple-prêtre qui loue en permanence l'Éternel. Ce culte s'exprime par les sacrifices du Temple de Jérusalem. La vie d'Israël tourne autour du Temple et, à Jérusalem même, elle est rythmée par les sacrifices du matin et du soir. Elle est aussi rythmée par les grandes fêtes qui commémorent l'histoire des rapports du peuple avec son Dieu : au temps du Christ c'est la fête de Pâques et des Azymes, qui forment une seule solennité sur huit jours, celle de l'Expiation (*Yom Kippour*), celle des Tentes et celle de la Dédicace du Temple. La journée elle-même et tous les actes de la vie sont sacralisés par la prière de bénédiction (la *Berakah*). La découverte des écrits de Qumrân nous a d'ailleurs montré que le monde juif utilisait infiniment plus de prières que nous ne le pensions jusque-là. Enfin, le culte des

synagogues, où l'on lit la Parole de Dieu, prend de plus en plus d'importance au fur et à mesure que le temps passe. C'est une évolution très importante. En effet, Israël est tenté de s'en remettre au seul sacrifice accompli par les prêtres dans le Temple, et de croire que, ce sacrifice étant accompli, il est quitte vis-à-vis de Dieu. Mais il y a aussi une évolution inverse qui sanctifie de plus en plus tous les actes de la vie et toutes les pensées des Hébreux : tout est à Dieu, tout est sacré, et pas seulement les grands sacrifices accomplis à Jérusalem.

Si toute la vie est sacralisée, il faut vivre à chaque instant selon les commandements de Dieu. Et de fait, celui-ci a laissé par la législation attribuée à Moïse un code de vie très précis. Mais, par la réflexion des rabbins, celui-ci s'est précisé encore par la suite, utilisant en particulier comme critère de discernement les catégories du pur et de l'impur. Ce code a fini par devenir complexe et même, dans les milieux de Juifs pieux d'obédience pharisienne, très compliqué. On risque nettement en ce domaine un retour du formalisme. Quoi qu'il en soit, être un vrai Juif signifie pratiquer avec un grand soin un nombre élevé d'observances rituelles que les autres peuples ignorent : un Juif est un choisi, un séparé.

Il faut noter aussi un élément d'attente, et même d'attente impatiente, qui est très vif au temps du Christ : les Juifs espèrent un Sauveur, un Messie, un envoyé de Dieu. Les formes de cette attente se lient souvent à la littérature apocalyptique tardive. C'est dire qu'on imagine le Messie sous des traits redoutables aux méchants et spécialement aux ennemis d'Israël. Il y a aussi des traditions scripturaires qui donnent une autre idée du Messie (par exemple les

« Chants du Serviteur » attribués au prophète Isaïe), mais elles ne sont pas dominantes.

Le judaïsme du premier siècle ne forme pas un tout unifié, ni même absolument cohérent, on l'a dit. En Judée même, il est traversé de courants divers, voire opposés. Mais en outre un grand nombre de Juifs vivent hors de la Terre sainte. Ceux qui résident dans le monde hellénistique sont, après bien des combats, demeurés fidèles à la foi juive, mais ils ont fait un effort de réflexion à la lumière de ce que l'hellénisme leur apportait de meilleur. Ainsi s'est développée, autour d'Alexandrie notamment, toute une réflexion théologique et spirituelle, dont Philon (né entre 20 et 10 av. J.-C. – mort vers 40 ap. J.-C.) est la plus grande illustration. Celui-ci a élaboré en effet une grande synthèse mystique basée sur une lecture allégorique de la Bible, à la manière des rabbins. Cette recherche de la Sagesse, fondée sur une certaine lecture de l'Écriture, mais utilisant des instruments conceptuels déjà perfectionnés, aura une grande influence sur les Pères de l'Église.

II. Les premières générations chrétiennes

Le monde des premières générations chrétiennes nous est connu avant tout par les écrits du Nouveau Testament : les évangiles, les épîtres, surtout celles de saint Paul, les Actes des Apôtres et l'Apocalypse. Grâce à tous ces livres, puis à la littérature qui les suit immédiatement, comme la *Didachè*, les lettres de Clément de Rome, ou celles de saint Ignace d'Antioche, nous avons une idée de ce que vivaient les premiers chrétiens.

La première certitude qui fondait toute leur spiritualité était celle-ci : le Messie attendu était enfin venu : le salut était arrivé sur la terre. Et ce salut était venu en Jésus-Christ, un homme qui était en même temps le Fils de Dieu, la seconde Personne de la Trinité, puisque Dieu s'était dévoilé bien plus encore qu'auparavant, et révélé comme UN en TROIS Personnes : le Père, le Fils et l'Esprit. Cette certitude que Dieu s'était révélé et que le Verbe de vie, le Fils, était venu sur la terre, les transportait d'une joie facile à comprendre. Ils avaient l'impression que la clef du monde leur avait été donnée. La lumière était brusquement apparue. Du coup, la proximité avec Dieu prenait des dimensions que le monde juif n'avait pas pu connaître. On en trouve un écho chez saint Jean, l'apôtre qui a le mieux pénétré le mystère du Christ, quand il écrit : « Ce qui était dès le commencement, ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie – car la vie s'est manifestée : nous l'avons vue, nous en rendons témoignage » (1 Jn, 1, 1-2).

Pourquoi le Christ est-il venu ? Pour sauver les hommes. Il est allé jusqu'à donner sa vie pour cela. Par là, il a manifesté l'amour de Dieu au maximum : « Nul n'a plus grand amour que celui-ci : donner sa vie pour ses amis » (Jn 15, 13). Cela signifie que Dieu ne regarde pas les hommes avec un regard de monarque ou de juge, mais un regard de Père, et que le Christ veut établir avec eux des liens d'amitié : « Je ne vous appelle plus serviteurs [...] mais je vous appelle amis » (Jn 15, 15). Cette relation d'amitié avec Dieu a introduit un bouleversement dans les attitudes religieuses d'hommes élevés dans le senti-

ment du respect cher à l'ancien Israël. Maintenant, ils vivaient dans le sentiment constant de la présence du Christ. Rien n'est plus faux qu'imaginer, pour les premiers chrétiens, un Dieu absent parce que le Christ était remonté au Ciel avec son corps. En fait, le Ciel était tout près de la terre, et le Christ n'était pas loin. Du reste, les récits d'apparition du Christ occupent une grande place dans l'itinéraire personnel de saint Paul.

En outre, le Christ avait envoyé sur eux son Esprit Saint. On a qualifié les Actes des Apôtres d'« évangile de l'Esprit Saint ». L'Esprit occupait, en quelque sorte, le monde intérieur des chrétiens et agissait en eux. Il faisait vivre le Christ en eux. Ainsi, le contact avec le Christ n'était pas seulement un contact amical d'une personne avec une autre, mais plus profondément une présence intérieure qui, quelquefois, devenait tangible : « Ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi », disait saint Paul (Ga 2, 20), et saint Ignace d'Antioche écrivait : « Faisons toutes nos actions avec la pensée que Dieu habite en nous : nous serons ainsi ses temples et lui-même sera notre Dieu résidant en nous. » C'est un élément très important, sur lequel il faut insister. En effet, le christianisme aurait pu être une religion de salut au sens étroit du mot. En fait, il est profondément une religion de contact profond avec Dieu qui vit à l'intérieur même de l'âme du croyant. Toute la spiritualité chrétienne s'est fondée là-dessus.

On avait aussi le sentiment très vif que l'Esprit Saint conduisait, non seulement les chrétiens pris individuellement, mais bien l'Église tout entière. Ce n'était pas elle qui programmait à l'avance son action selon un plan de conquête spirituelle. Elle avait bien

conscience d'agir selon les indications progressivement dévoilées de Dieu. Cela n'empêchait pas le travail de discernement, mais il se faisait sous la motion de l'Esprit : « L'Esprit Saint et nous-mêmes avons décidé... », diront ainsi les apôtres (Ac 15, 28).

Cette présence de l'Esprit Saint se manifestait aussi par une quantité de dons, de charismes, d'actions extraordinaires. C'est encore un élément qu'on ne peut éliminer des origines chrétiennes. La finale de l'évangéliste Marc décrit ainsi la prédication de la première communauté : « Pour eux ils s'en allèrent prêcher en tous lieux, le Seigneur agissant avec eux et confirmant la Parole par les signes (ou miracles) qui l'accompagnaient » (Mc 16, 20). Cette certitude que Dieu se manifeste et authentifie la parole de ses envoyés par des actions extraordinaires ne posait du reste pas de problème majeur aux Juifs, ni aux païens de ce temps.

Un autre élément important, qui est demeuré comme un modèle, est l'amour des premiers chrétiens entre eux. Les apôtres constituaient un groupe au recrutement quelque peu bigarré et, du vivant du Christ, des signes de mésentente s'étaient manifestés. Après la Pentecôte, la première communauté vécut un temps d'amour fraternel étonnant : « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme. Nul ne disait sien ce qui lui appartenait, mais entre eux tout était commun » (Ac 4, 32). Cet amour frappa fortement les païens : « Voyez comme ils s'aiment », et il fut comme la preuve de la vérité du message d'amour de l'Évangile. En effet, il ne se limitait pas aux chrétiens : il s'étendait à tous les autres hommes, ce qui était assez étonnant dans le contexte culturel de l'époque. Il s'accompagnait d'une joie

dont nous connaissons diverses manifestations. C'est un monde neuf qui naissait, et qui en avait une conscience heureuse.

Les apôtres et ceux qui les entourent ne peuvent pas demeurer muets sur l'expérience qui a été la leur. Il faut absolument qu'ils la fassent partager. Ils prêchent au début à leurs frères juifs exclusivement. Puis, très vite, les païens sont atteints, grâce à une intervention de Dieu montrant qu'il faut baptiser le centurion Corneille (Ac 10 et 11, 1-18). On baptise aussi les Samaritains, pourtant des ennemis traditionnels. La première communauté prend ainsi une option d'ouverture qui, elle aussi, servira par la suite de modèle.

Les chrétiens, au début, fréquentent le Temple de Jérusalem. Mais le sens de la célébration a changé. Le Temple n'est plus le seul lieu où se célèbre le sacrifice. L'Eucharistie, le sacrement du corps et du sang du Christ, le mémorial de la Passion, est désormais le seul et véritable sacrifice. La perspective sacerdotale n'est pas absente de la communauté primitive. On la trouve exprimée en particulier dans l'épître aux Hébreux. Un autre sacrement fondamental est le baptême, qui confère à la fois l'entrée dans la communauté, mais plus profondément l'entrée dans une vie nouvelle d'enfant de Dieu. On y attache la plus grande importance.

Très vite, la communauté primitive est mise devant une série de choix drastiques. Se reconnaître chrétien c'est rompre – au moins partiellement au début – avec le peuple juif. C'est aussi risquer sa vie. Très rapidement, à Jérusalem d'abord, dans le monde hellénistique et romain ensuite, la profession de chrétien va s'accompagner d'une menace de mort.

Celle-ci est acceptée, dans certains cas joyeusement (comme on le voit dans les lettres d'Ignace d'Antioche) par désir de donner sa vie complètement pour le Christ. En outre, cette mort est dite un martyre, c'est-à-dire, d'après le grec *martyrion* un témoignage. Elle est une forme d'annonce, de prédication. D'où une radicalité spirituelle des premières générations dont nous ne connaissons que certains aspects, mais qui paraît avoir été réelle. Cette radicalité s'exprime aussi par une forme de vie peu connue dans le judaïsme et moins encore pratiquée dans le paganisme : la virginité pour Dieu. Des hommes, et surtout des femmes, acceptent de demeurer vierges pour se donner au Seigneur d'une manière plus radicale. Vu la sensibilité des païens sur les questions de sexualité, cette forme de vie nouvelle, vécue sans contrainte, par libre choix et dans le monde, était aussi à elle seule toute une annonce.

Enfin, il faut noter l'importance de l'unité. Dans une Église en rapide croissance numérique et géographique, au milieu d'un monde très attentif aux questions religieuses, les premiers chrétiens se sont trouvés immédiatement affrontés à des choix et à des tensions : choix face au baptême ou non des païens, choix face à la nécessité ou non de leur imposer ensuite les usages juifs, choix d'ordre organisationnel, choix et problèmes d'ordre théologique. On voit dans divers écrits l'obsession de la désunité. L'attente imminente du retour du Christ, qui traversait les premières communautés, y a peut-être relativisé un peu le problème. Mais très vite – on le sent déjà chez saint Paul et chez Ignace d'Antioche – cette idée du retour imminent du Christ s'estompe. Il faut alors vivre dans la durée. Du coup, l'importance de

l'unité croît encore. Celle-ci s'est manifestée en particulier à l'occasion du partage de l'Eucharistie et par le rôle croissant des évêques.

Du reste, il ne faudrait pas croire que le premier christianisme a connu une forme unique de vie spirituelle. Les évangélistes ont chacun une sensibilité spirituelle propre. Saint Matthieu est très lié à ses origines juives. À travers saint Marc on voit apparaître la figure et sans doute la prédication de Pierre. Luc est un païen qui a découvert avec émerveillement la bonne nouvelle du salut pour tous. Leur manière d'être, les publics auxquels ils s'adressent les incitent à présenter les choses de façon différente. Et nous connaissons deux itinéraires personnels très caractérisés : ceux de Paul et de Jean sur lesquels il faut dire quelques mots, tant ils ont eu d'influence par la suite.

III. Les itinéraires spirituels de saint Paul et de saint Jean

1. Saint Paul

Saint Paul est, d'origine, un pharisien, un homme zélé pour la Loi, qui a été nourri dans la saine et pure doctrine dès sa jeunesse. C'est donc un être qui, au départ, possède le sens le plus aigu de la transcendance et de l'absolue pureté et différence de Dieu. C'est par ailleurs un esprit engagé et ennemi des concessions. Aussi ne pouvait-il qu'être terriblement choqué par le message chrétien, qui lui paraissait ramener Dieu au niveau des hommes. Cela le conduisit à devenir persécuteur de ce qui était pour lui une secte nouvelle. Allant à Damas pour y

combattre la communauté chrétienne naissante, il est brusquement terrassé sur la route. Il entend une voix qui lui dit : « Saoul¹, Saoul, pourquoi me persécutes-tu ? » Interdit, il demande : « Qui es-tu, Seigneur ? », et la voix répond : « Je suis Jésus que tu persécutes » (Ac 9, 1-25). C'est pour lui le moment de la conversion : il a « rencontré » le Christ.

La manière dont les choses se sont passées sera déterminante. En effet, ce Dieu tout autre est brusquement devenu tout proche. Il s'est fait homme, et c'est Jésus-Christ. Paul comprend que Dieu a franchi l'immense distance qui sépare le Ciel de la terre. Il a eu cette humilité de devenir homme comme les hommes. Le pharisien qui voyait Dieu très loin devient le chrétien qui le voit proche comme un ami et un frère. Cette humilité bouleversante de Dieu, Paul l'exprimera plus tard dans l'hymne christologique de l'épître aux Philippiens :

Lui, de condition divine,
ne retint pas jalousement le rang
qui l'égalait à Dieu.
Mais il s'anéantit lui-même,
prenant la condition d'esclave,
et devenant semblable aux hommes.
S'étant comporté comme un homme,
il s'humilia plus encore,
obéissant jusqu'à la mort,
et à la mort sur une croix ! (Ph 2, 6-8.)

Comment n'aurait-il pas été touché par cette kénose de Dieu qui quitte son univers pour venir

1. Saoul est le nom juif de Paul. Comme souvent dans l'Écriture, après sa conversion, Dieu lui donne un nom nouveau qui symbolise la personne nouvelle venant d'apparaître.

dans le nôtre ? Dans la spiritualité de Paul, il y a d'abord ce mouvement du haut vers le bas, par lequel Dieu nous atteint, en Jésus-Christ, d'une manière radicalement nouvelle.

Mais, aussitôt converti, Paul reçoit une mission, et aussi l'indication des conditions spirituelles dans lesquelles il devra la remplir. Elle lui est donnée à Damas même par une révélation du Christ à Ananie : « [...] cet homme m'est un instrument de choix pour porter mon nom devant les nations païennes, les rois et les Israélites. Moi-même, en effet, je lui montrerai tout ce qu'il lui faudra souffrir pour mon nom » (Ac 9, 15-16). On ne peut donc pas séparer radicalement la conversion de saint Paul de la mission immédiatement reçue et acceptée. C'est le symétrique de la persécution. Comme Paul s'est engagé contre le Christ, de même, avec une radicalité égale, il doit s'engager pour lui. Paul ne vit plus désormais que pour faire connaître cette venue de Jésus comme sauveur parmi les hommes. Toute sa spiritualité est liée à son action d'évangéliste. Il faut apprendre aux hommes qu'une vie nouvelle commence. Il faut qu'ils sachent qu'un homme nouveau est né. D'où toute la dialectique avant/après, si présente chez Paul. On est passé d'un temps à un autre, de la vie de la chair à la vie de l'Esprit, de la vie du péché à celle de la grâce, de la vie de la Loi à celle de la liberté, d'un monde sans issue à un monde ouvert. Cela s'est fait d'une manière absolue : il faut le crier. Paul est l'être d'une nouveauté radicale, qui l'a atteint, lui le premier, et par là c'est un esprit tout tourné vers l'avenir. Il est le nouveau prophète d'une nouvelle action de Dieu. Le passé est mort, tout commence.

Paul n'accomplit pas cette action comme un homme

qui serait supérieur aux autres et devrait les enseigner tel un philosophe grec. Il n'est pas plus grand que son maître. Jésus est descendu ici-bas, il a vécu dans une humilité radicale. Paul vit donc cet état humilié de Jésus : « Avec le Christ, je suis fixé à la croix » (Ga 2, 19). Il est humilié par son propre caractère, par ses faiblesses, y compris sur le plan de la prédication, humilié par les circonstances, les persécutions, les difficultés de tous ordres. Paul est essentiellement un homme faible. Comment ne le serait-il pas puisque le Christ lui-même a voulu être « enveloppé de faiblesse » (voir He 5, 2) ? On possède des témoignages multiples de la conscience qu'il en a. Il se sent vraiment associé à la passion du Christ jusque dans sa psychologie et dans sa chair.

Mais Paul est le héraut et le frère d'un Dieu ressuscité. Le mouvement de descente dont nous parlions aboutit à un mouvement de remontée. Lisons la suite de l'hymne christologique des Philippiens :

Aussi Dieu l'a-t-il exalté
et lui a-t-il donné le Nom qui est au-dessus de tout nom,
afin que tout, au nom de Jésus, s'agenouille,
au plus haut des cieux, sur la terre et dans les enfers,
et que toute langue proclame, de Jésus-Christ,
qu'il est SEIGNEUR,
à la gloire de Dieu le Père. (Ph 2, 9-11.)

C'est bien ce qui permet de supporter la faiblesse : le Christ a vaincu le monde. Aussi son Esprit est-il en Paul, plus puissant que lui, plus fort que ses difficultés. Paul vit ainsi en permanence dans une situation de contraste : il est faible, impuissant, mais l'Esprit est actif, habile, agissant. Paul n'a qu'à s'abandonner, se laisser faire. Il est « enchaîné par l'Esprit » (Ac 20, 22). Cette situation de contraste

engendre, par la force des choses, une situation de tension. On est obligé de combattre contre soi-même. La chair et l'esprit se livrent un conflit qui ne prendra fin qu'avec la mort. Paul a une conscience très aiguë de ce conflit. Il a un sens très fin de la manière concrète dont il se livre, dont il faut l'aborder pour triompher. Il a aussi un œil vif pour voir ce qui vient de l'Esprit et ce qui vient de l'homme ou du démon. Le discernement, qu'il a appris à ses dépens, ne lui manque pas. Il souffre d'ailleurs de cette lutte permanente, et il laisse échapper parfois ses plaintes. Mais l'essentiel est de demeurer dans la foi. L'homme qui croit, qui est entré dans la vie nouvelle, est dans la bonne voie, malgré l'âpreté de la lutte. Aussi, dans le fond, la spiritualité de Paul est-elle profondément optimiste. L'avenir est dans les mains de l'Esprit et dans les cœurs des hommes de foi.

Il ne faudrait pas croire que ce double mouvement : descente/remontée, avant/après, soit exclusif d'une catégorie essentielle : celle de l'amour. Mais chez Paul l'amour est très concret. Jésus nous a aimés concrètement. Et nous, nous devons aimer concrètement et personnellement nos frères. Cet amour fraternel de Paul pour ses frères, pour ses enfants dans le Christ, le traverse. Il le constitue, il le fait vivre. Paul vit pour les autres, il ferait n'importe quoi pour eux. Les épîtres de Paul renferment, non pas une théorie, mais quelques-unes des manifestations les plus belles de cette relation nouvelle apportée aux hommes par la venue de Jésus².

2. Sur la pensée de Paul en ce domaine, voir en particulier le magnifique hymne à la charité (1 Co 13).

2. *Saint Jean*

Tout différent est le tempérament spirituel de Jean. Autant Paul, à la suite des prophètes, brasse les kilomètres, les gens, les combats et les idées, autant Jean, à la suite de la tradition juive de la Sagesse, est l'homme d'une recherche intérieure. Son monde géographique est plus limité, même s'il est précis, mais ce qui compte pour lui, c'est la géographie de l'âme. Jean est parti pour l'exploration d'un univers que l'œil humain ne saurait voir.

Dans cet univers, il est entré par étapes. Il a fait partie des disciples de Jean le Baptiste. Puis il a été séduit par Jésus, et ensuite établi par lui apôtre, puis, avec Jacques son frère et Pierre, il a fait partie du groupe des trois plus intimes qui ont assisté à la Transfiguration et à l'agonie de Gethsémani. Il a été au pied de la croix. Il a été le plus proche du Cœur du Christ qui, au sens biblique du mot, définit le fond secret de l'être : il a reposé sur ce Cœur à la Cène, il l'a vu transpercé à la croix. Enfin, au dimanche de Pâques, voyant le tombeau vide et les linges placés dans des conditions très particulières, l'évidence de la Résurrection s'est imposée à lui, et il a cru. Par la suite, il aura le temps de revenir sur tous ces événements et de tenter de les comprendre en profondeur. Il le fera avec la pénétration d'une excellente formation juive – on s'est même demandé s'il n'était pas prêtre – et avec l'ardeur d'un esprit qui lui avait valu d'être surnommé par Jésus *boanergès*, fils du tonnerre.

Au fond de sa quête, quel est le mystère auquel Jean a eu accès ? Au mystère du Père. Dieu est Père. Et il est aussi Fils et Esprit. Et c'est par le Fils, Parole, Verbe divin, que Dieu parle, qu'il se révèle. Dieu

parle en Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme. Ainsi donc, en Jésus aboutit la quête la plus secrète des hommes : on passe des ténèbres à la lumière. Le monde s'est éclairé grâce à un homme concret, qu'on a pu toucher, et qui était en même temps Dieu. La quête de Jean aboutit à la Sagesse, mais la Sagesse c'est une Personne : Jésus-Christ qui nous mène au Père. C'est tout le sens du Prologue du quatrième évangile :

Au commencement était le Verbe,
et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu
[...]

Tout fut par lui,
et sans lui rien ne fut.
Ce qui fut en lui était la vie,
et la vie était la lumière des hommes,
et la lumière luit dans les ténèbres
et les ténèbres ne l'ont pas saisie
[...]

Et le Verbe s'est fait chair
et il a habité parmi nous,
et nous avons contemplé sa gloire,
gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique,
plein de grâce et de vérité. (Jn 1, 1-5.14.)

Jean a donc reconnu la lumière. Il est l'un des premiers dont les yeux se soient ouverts, il est l'un des premiers à avoir quitté le monde des ténèbres. Dès lors, il se doit d'en témoigner. D'où l'importance de la catégorie du témoignage, que l'on retrouvera largement dans l'Apocalypse³. Il doit d'autant plus le faire qu'en dehors du Christ il n'y a pas de connaissance du Père, il n'y a pas de vie. Seul l'Esprit Saint donné par le Christ donne la vie. Depuis le retour du

3. Spécialement sous la forme du témoignage du martyr.

Christ vers le Père, on est entré, par l'Esprit, dans le monde de la vie. En quoi consiste-t-elle ? À être enfant de Dieu : « Voyez quelle manifestation d'amour le Père nous a donnée pour que nous soyons appelés enfants de Dieu. Et nous le sommes ! [...] Dès maintenant, nous sommes enfants de Dieu » (1 Jn 3, 1-2). D'où, chez Jean, un sens extraordinaire de la filiation, une âme d'enfant, qui se traduit par une attitude confiante et abandonnée, dont le mot-clef est la paix. Jean est l'homme qui vit par Jésus, dans l'amour de l'enfant, dans une calme contemplation, éloignée de toute tension. Celui qui connaît, celui qui aime, demeure (autre mot-clef) comme en permanence avec Jésus et son Père.

On est là dans un monde bien différent du monde habituel des hommes. Jean n'a que peu d'estime pour lui. Il est ailleurs. Le monde ne connaît pas Dieu et il le combat. Le chrétien est celui qui a fait son choix contre le monde⁴. Aussi Dieu lui donne-t-il une autre manière de vivre. Celle-ci se traduit d'abord par la naissance en lui de ce que la tradition chrétienne appellera plus tard les sens spirituels. Jean n'en a pas fait la théorie, mais il en a posé les bases. De même que notre vie naturelle suppose l'existence des cinq sens, de même notre vie spirituelle comprend-elle aussi des sens spirituels sans lesquels nous serions aveugles et sourds. Ce sont eux

4. Un exemple entre plusieurs : « N'aimez ni le monde ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui. Car ce qui est dans le monde – la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la richesse – vient non pas du Père mais du monde. Or le monde passe avec ses convoitises ; mais celui qui fait la volonté de Dieu demeure éternellement » (1 Jn 2, 15-17).

qui nous permettent d'écouter, d'entendre, de discerner les appels de l'Esprit.

Enfin, la vie de l'homme nouveau ne se mène pas isolément. Jean a un grand amour des autres, comme le Christ a aimé. Partout chez lui se trouvent des appels à l'amour fraternel en Église. Celle-ci est constituée et vivifiée par le baptême et l'Eucharistie. Mais Jean n'est pas aveugle. Il sait bien que même le chrétien est appelé à se battre. Sa pénétration spirituelle désigne, dans leur profondeur, les combats des hommes, au-delà des illusions, des faux-semblants, des hypocrisies. On retrouvera cela dans la manière dont seront décrites les situations des diverses Églises d'Asie dans le livre de l'Apocalypse.

Signalons enfin, dans l'évangile de Jean, comme d'ailleurs dans celui de Luc, une présence de la Vierge Marie très typique. Elle oblige, en quelque sorte, Jésus à anticiper le temps de son action en le mettant en demeure de faire son premier miracle à Cana (Jn 2, 1-12). Elle reçoit Jean comme enfant au pied de la croix (Jn 19, 25-27). L'intimité avec Marie est visiblement quelque chose qui compte pour le quatrième évangéliste.

Autant Paul restera dans l'Église le modèle de l'homme d'action, d'évangélisation, autant Jean demeurera le modèle de l'âme contemplative, sans qu'il faille d'ailleurs durcir les contrastes à l'excès.

IV. La spiritualité du martyr

Le Père Louis Bouyer a écrit très justement : « L'importance du martyr dans la spiritualité de l'Église primitive pourrait difficilement être exagérée

[...] Après les données du Nouveau Testament, aucun facteur sans doute n'a eu plus de poids dans la constitution de la spiritualité chrétienne⁵. » Le mot « témoin » (*martyrs*), qui aurait dû désigner tout chrétien manifestant sa foi, en est venu, dès le II^e siècle, à désigner exclusivement ceux qui avaient versé leur sang pour le Christ. Les simples témoins seront désormais nommés « confesseurs ». C'est assez dire que le témoignage le plus authentique et le plus convaincant est désormais celui de l'effusion du sang.

Dans l'histoire de l'Église, la spiritualité a toujours été animée par des courants moteurs. Tout le monde ne participait pas à ces courants, n'appartenait pas à ces groupes qui étaient, en quelque sorte, comme des locomotives tirant derrière elles tout le peuple chrétien. Mais ils avaient au moins valeur d'exemple, d'idéal à atteindre. Ils montraient que certaines choses étaient possibles, que Dieu se manifestait aux hommes à travers telle forme précise. Nous retrouverons bien souvent cette loi de tendance par la suite. Le martyr, dans les premiers siècles, a joué ce rôle. Tout le monde n'était pas martyr mais beaucoup couraient le risque de l'être. Ceux qui l'étaient donnaient, aussi bien aux païens qu'aux chrétiens, un enseignement précieux, sur lequel nous sommes bien renseignés par des documents anciens et authentiques. Bien entendu, les persécutions n'ont été ni permanentes ni générales. Elles se sont succédé en vagues, la dernière grande persécution étant celle de Dioclétien à partir de 303, qui se conclut par

5. Louis BOUYER, *Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. I, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960, p. 238.

l'édit de tolérance de Milan de 313, promulgué par Constantin, qui inaugura une période de paix pour le christianisme.

Spirituellement, les martyrs sont les plus unis au Christ. Ils sont comme d'autres Christs, ils sont ses plus proches imitateurs. Le Christ est mort martyr, il a donné librement sa vie par amour. C'est ce que font les martyrs chrétiens. Dans le récit du martyre de Polycarpe, on lit : « Les martyrs, nous les honorons comme les disciples du Christ et ses imitateurs. Nous les aimons comme ils le méritent, à cause de leur amour incomparable pour leur Roi et leur maître. » On compare parfois le martyr et l'Eucharistie. Dans celle-ci, le Christ s'est donné jusqu'au bout. C'est le mémorial de sa Passion. Dans le martyr, on fait le même don, les choses étant ce qu'elles sont, bien entendu.

Cette union est telle que les martyrs sentent le Christ présent dans leurs souffrances, souffrant lui-même en eux et les revêtant de sa force. La martyre africaine Félicité donne le jour à un enfant dans sa prison et crie dans les douleurs de l'enfantement. On lui dit :

« Si tu te plains ainsi, que feras-tu quand tu seras exposée aux bêtes ?

– Maintenant, répond-elle, c'est moi qui souffre ; là il y en aura un autre en moi qui souffrira pour moi, parce que c'est pour lui que je souffrirai alors. »

La présence du Christ donne un courage qui suscite l'admiration, non seulement des croyants, mais des païens eux-mêmes, pourtant habitués à ce genre d'exercices. On se plaît à relever que sainte Blandine, à Lyon, finit par fatiguer ses bourreaux. Pourtant, c'était une jeune fille très frêle. Les païens sont

touchés : on en a des témoignages qui ne viennent pas tous de la littérature chrétienne. Cela les incite à réfléchir. Certains se convertissent, d'autant plus que les martyrs jouissent parfois de charismes frappants, comme celui de prophétie. Les visions, les phénomènes mystiques de tous ordres ne sont pas rares, et on voit même quelquefois une intervention plus repérable encore de Dieu.

Par sa brutalité, le martyr demande un choix décisif. C'est un combat radical, non seulement contre les hommes, mais également contre le diable. Aussi celui qui l'effectue parcourt-il en peu de temps tout l'itinéraire spirituel habituel. Il arrive immédiatement au bout. D'où la mise en parallèle entre le martyr et l'eschatologie. Le martyr, étant une entrée dans la vraie vie, peut dispenser du baptême si on n'a pas eu le temps de le recevoir. On parle alors de « baptême de sang ». Aussi n'est-il pas étonnant que certains aient désiré recevoir le martyr. Saint Ignace d'Antioche, par exemple, en est si heureux qu'il s'oppose à toute tentative pour l'y soustraire.

La communauté des chrétiens a vénéré aussitôt ses martyrs. Elle a cru qu'ayant davantage imité le Christ durant leur vie, ils étaient plus proches de lui après leur mort. Elle a pensé qu'on pouvait les prier spécialement, qu'ils étaient des intercesseurs privilégiés. Elle les a entourés d'un culte dont on connaît de nombreuses manifestations : rédaction des récits de martyrs envoyés aux diverses Églises, honneurs rendus aux corps, célébrations liturgiques sur les tombeaux, plus tard construction de basiliques. Les plus anciens pèlerinages sont, sauf exceptions, liés au culte des martyrs. Par là, ils ont très tôt influencé la piété populaire. On s'est aussi demandé s'il n'y avait pas des

substitués au martyr : de fait, tout le monde ne pouvait y être appelé. On a conclu assez rapidement que certains états de vie étaient si radicaux qu'ils pouvaient, en quelque sorte, remplacer le martyr. C'est le cas de la virginité consacrée. Plus tard ce sera celui du monachisme.

V. Le rôle spirituel des Pères de l'Église (II^e-IV^e siècles)

Quand le Christ est remonté au Ciel, il avait donné tout un enseignement, mais celui-ci devait être réfléchi, pensé, présenté. Le christianisme est une religion de la raison en ce sens qu'on a le droit et le devoir de réfléchir sur la foi. La réflexion théologique est nécessaire à la foi chrétienne : ce n'est pas le cas de toutes les religions. On s'est aperçu très vite de cette nécessité : d'où le rôle fondateur de la littérature patristique (émanée des Pères de l'Église).

On entend par Pères de l'Église les premiers écrivains qui se sont occupés de réfléchir et d'écrire sur le christianisme. Les tout premiers (I^{er} siècle – début du II^e siècle) sont traditionnellement dits Pères apostoliques, et ceux de la seconde partie du II^e siècle Pères apologistes (saint Justin, saint Irénée). Par la suite, le III^e siècle connaît une grande éclosion autour de l'école d'Alexandrie (Clément d'Alexandrie, Origène) et de l'Afrique du Nord (Tertullien, saint Cyprien). Le IV^e siècle et le début du V^e sont l'âge d'or de la patristique avec des noms aussi remarquables qu'Hilaire de Poitiers, le père de la théologie occidentale, saint Athanase, saint Cyrille de Jérusalem, saint Éphrem, les Pères cappadociens (Basile, Grégoire de Nazianze,

Grégoire de Nysse), saint Jean Chrysostome et, en Occident, saint Ambroise, saint Augustin, saint Jérôme, pour ne citer que les plus connus. En fait, c'est tout un monde, extrêmement vivant, en recherche ou en réaction constante. Les écrits sont le plus souvent liés aux besoins de l'époque : nécessité de défendre la foi, l'unité de l'Église, d'éclairer des esprits face à tel ou tel type de problèmes. En général, il ne s'agit pas d'écrits proprement et directement spirituels, encore que certains le soient. Mais ils ont cependant des implications spirituelles directes.

Un premier problème spirituel et théologique qui se posa d'emblée était celui du rapport de la foi chrétienne avec la gnose. En effet, dans le monde alexandrin et, plus largement dans le monde hellénistique, se développait un courant très actif de philosophie religieuse lié au platonisme et au stoïcisme, que l'on nomme la gnose. Ce courant n'était pas sans points communs possibles avec le christianisme, mais par ailleurs il présentait aussi des dangers. D'abord, il croyait volontiers en un Dieu unique (le Démiurge), maître de l'univers, ordonnateur du chaos, mais non créateur. Ensuite, la gnose pensait que l'homme était fait pour aller vers ce Dieu mais, en quelque sorte, par le poids de sa nature et par ses forces propres, à condition que celles-ci soient connues et utilisées. Toute une anthropologie sous-tendait cette analyse, liée elle-même à toute une cosmogonie. La matière était vue de façon extrêmement négative. L'homme devait s'en évader. Il pouvait le faire grâce à l'aide de corps intermédiaires entre la divinité et lui, nommés éons. L'itinéraire spirituel comprenait des étapes obligées, qui se résumaient en trois grands temps : celui des commençants, des progressants et des par-

faits. Un certain nombre d'âmes trouvaient dans ces spéculations une réponse à une recherche ardente que les religions traditionnelles ne pouvaient plus satisfaire.

Pour les chrétiens, il y avait là beaucoup à prendre, à condition d'opérer un bon discernement. En faisant la part des choses et en relativisant, on pouvait bâtir un programme de vie spirituelle en utilisant partiellement ces cadres. C'est pourquoi on a pu parler, d'une manière positive, de gnose chrétienne ou de philosophie chrétienne, dont un saint Justin de Rome (mort entre 163 et 167) est une des plus belles illustrations. De fait, la rencontre de la foi chrétienne et de la pensée hellénistique a été féconde. Quelques-unes des catégories de la gnose alexandrine, revues et transformées, sont devenues le patrimoine de l'Église. Mais il faut bien noter que tout a été revu à la lumière de l'Écriture sainte : l'hellénisme en tant que tel n'a pas envahi le christianisme.

Pendant il aurait pu le faire. Le message chrétien a aussitôt intéressé les milieux gnostiques qui lui ont appliqué, de leur côté, leurs propres grilles de lecture. Dès lors, noyé au milieu d'un ensemble de spéculations dont nous ne pouvons donner ici une idée, la foi chrétienne perdait sa sève par le simple fait que Jésus devenait un éon, que la Trinité s'effaçait, que la matière étant maudite, le sens de l'Incarnation devenait incompréhensible. On arrivait alors à une spiritualité très intellectuelle, très éthérée. Le message chrétien devenait une philosophie pour initiés de haut niveau. Sa partie essentielle : l'amour (*l'agapè*, la charité) disparaissait au profit de la curiosité savante. Le danger a été réel, et c'est tout le sens de l'œuvre d'un saint Irénée de Lyon (mort au

tout début du III^e siècle) que de réagir contre une gnose envahissante, pour établir une vraie gnose, conforme à ce que Dieu a révélé. « La vraie gnose, dit-il, c'est la doctrine des apôtres. » Prenant le contre-pied de la gnose hétérodoxe, il a insisté sur Dieu créateur et sur l'homme image de Dieu. Du coup, les choses se resituaient dans leur vrai cadre. Comme le péché avait défiguré la création, le Père envoyait le Fils, nouvel Adam, pour tout reprendre, tout *récapituler* en lui. Cette notion de *récapitulation*, essentielle chez Irénée, remettait le Christ au centre de l'univers : tout tournait autour de lui. Du coup, Irénée pouvait poser les premières bases du rôle théologique et spirituel de Marie, nouvelle Ève. On en revenait à l'Évangile : tout passe par le Christ.

Mais il restait à assimiler le meilleur de l'hellénisme. Ce fut la vocation de ce que l'on nomme l'école d'Alexandrie. Celle-ci fut, tout au long du III^e siècle, un lieu de fermentation intellectuelle exceptionnelle. Dans la pensée chrétienne, il y eut avant et après elle. Clément et Origène opérèrent dans le néoplatonisme un tri décisif. Pour eux, il fallait connaître tout ce que le monde grec avait trouvé. Mais ce n'était qu'une préparation. Pour la gnose païenne, la connaissance mystique était innée chez l'homme, elle dérivait de la conscience profonde qu'il prenait de lui-même. Au contraire, pour Clément (né vers 150 – mort avant 215), la vraie connaissance se faisait par le moyen du Verbe : « Si nous ne connaissons 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 », dit-il crûment dans le *Protreptique*. Le sommet de la vie spirituelle était la vision mystique dans une profonde

paix, nommée par Clément l'*apatheia*, que peut donner seulement l'Esprit du Seigneur. Cette *apatheia*, ce calme divin bien supérieur au calme forcé des stoïciens, était comme un avant-goût de l'éternité. Mais tout le monde n'y arrivait pas. Clément estimait que tous les chrétiens n'étaient pas destinés à la contemplation.

Origène (né vers 185 – mort vers 254) s'attacha essentiellement à l'étude de la contemplation, et on peut dire qu'il fut le créateur d'une bonne partie du vocabulaire mystique chrétien. Sa doctrine reposait d'abord sur une anthropologie précise. Il distinguait chez l'être humain l'esprit, l'âme et le corps. L'esprit est l'élément divin présent dans l'âme, qui la guide et l'éclaire. Ce n'est pas le Saint-Esprit, mais quelque chose de créé par l'Esprit Saint. Il est présent chez tout homme, mais il sommeille si on le refuse. L'âme est le lieu de la liberté, du choix. Il y a dans l'âme une partie plus profonde, qui est le lieu de la contemplation. Le but de la vie est de tendre à une contemplation directe de Dieu, sans images, sans intermédiaires. C'est une sorte de mariage mystique. On y accède par le Christ, et plus précisément encore par l'humanité du Christ, qui est, au moins pendant un temps, notre chemin. Peu à peu, l'esprit se dégageant, apparaissent en nous les cinq sens spirituels qui nous donnent un regard juste sur nous et sur le monde spirituel. Mais comment contempler ? Origène insiste d'abord sur l'ascèse, et en particulier sur le combat spirituel, sur la virginité, sur le martyre, sur la lutte contre les démons. Il a conscience que la lutte est longue et parfois pénible. « Il faut savoir, écrit-il, que la mortification de la chair exige de la patience ; c'est une œuvre qui ne s'opère pas tout

d'un coup mais lentement. Les révoltes de la chair commencent par être moins violentes chez les débutants dans la vie chrétienne. En ceux qui croissent dans la ferveur et qui reçoivent plus abondamment l'Esprit Saint, non seulement elles perdent leur violence, mais elles commencent à s'épuiser. Enfin, elles sont pleinement étouffées chez les parfaits, en qui n'apparaît plus aucun indice de péché ni dans leurs actes, ni dans leurs paroles, ni dans leurs pensées. » Mais il ne s'en tient pas là. Pour lui, la méditation de l'Écriture sainte est un moyen idéal de progresser. Origène appliqua à la lecture de l'Écriture une méthode allégorique inspirée de la pensée grecque : il appelait cela « emporter les trésors de l'Égypte ». Le succès de cette méthode fut prodigieux et orienta la réflexion d'un nombre immense de spirituels chrétiens. Ils eurent le sentiment qu'à travers le sens littéral, le sens premier, évident, d'autres sens plus profonds du texte apparaissaient, qui pouvaient nourrir aussi bien la vie spirituelle que la vie intellectuelle la plus authentique.

Ainsi, dans le domaine du vocabulaire, de l'anthropologie spirituelle, de l'exégèse biblique, Origène fut-il un maître pour tout le monde chrétien. Par la suite, on eut à critiquer et à mettre au point certaines de ses prises de position, mais l'essentiel de son influence demeura.

Avec la gnose païenne, la spiritualité chrétienne fut menacée aussi à ses origines par l'encratisme et le montanisme, qui posèrent de gros problèmes. C'étaient des doctrines spirituelles à base chrétienne, mais péchant par excès. Les encratistes étaient de terribles ascètes qui allaient jusqu'à réprouver le mariage par haine du corps et de la matière. Les

montanistes se croyaient inspirés par l'Esprit Saint hors des cadres de l'Église, et au besoin contre elle. Ils prophétisaient dans des extases qui, disaient-ils, étaient une sorte de folie. Ils estimaient que le monde entrerait, après l'âge du Fils, dans celui de l'Esprit. Dès lors, on n'avait pas grand-chose à faire de l'Église ni d'une vie humaine normale. Dans des communautés chrétiennes composées de gens assez résolus, le danger était grand de verser dans ces théories. Tertullien lui-même (né vers 140-150 – mort vers 240), le grand apologiste africain, fut montaniste dans la dernière partie de sa vie.

Au IV^e siècle, alors que l'Église conquérait tout le monde méditerranéen, un autre problème théologique majeur se posa à elle : il s'agit de l'arianisme. Elle aurait pu y sombrer. Cette doctrine n'en restait pas à la théorie, mais elle avait aussi des conséquences directes sur le plan de la vie spirituelle. Arius, diacre d'Alexandrie (mort vers 336), reprit des thèses subordinatistes qui couraient en fait depuis très longtemps. C'était toujours le problème du statut du Christ. Comment comprendre l'expression « Fils de Dieu » ? Était-il Dieu ? Arius estimait que la Trinité comprenait trois substances hétérogènes l'une à l'autre et subordonnées. Le Fils était la première des créatures, image imparfaite du Père. L'Esprit Saint était aussi une créature, soumise au Fils. La Trinité telle que l'enseigne l'Église disparaissait et l'incarnation du Verbe perdait toute sa force. Dieu, Dieu lui-même, ne touchait plus l'homme. On en arrivait ainsi de nouveau à une spiritualité lointaine et éthérée. L'arianisme fut condamné au concile de Nicée de 325, mais les conflits occupèrent tout le IV^e siècle. Les empereurs soutinrent les ariens,

et on put croire que l'arianisme deviendrait la doctrine officielle de l'Empire. Un saint Athanase d'Alexandrie (v. 295-373), un saint Cyrille de Jérusalem (313-386) et un saint Hilaire de Poitiers (né vers 315 – mort en 367 ou 368) durent s'engager à fond dans la lutte. Le concile de Constantinople de 381 marqua, sinon la fin complète de la querelle, du moins la fin de la période menaçante de l'arianisme et sauva la spiritualité chrétienne d'une sorte de dissolution.

Peu après, l'hérésie nestorienne (Nestorius, évêque de Constantinople, né en 381, mourut après 451) obligea l'Église à préciser la doctrine concernant le rapport entre l'humanité du Christ et sa divinité. Ce fut l'objet du concile d'Éphèse de 431. Ces conflits eurent le mérite de faire progresser la réflexion théologique sur le Christ et de donner ainsi une base plus ferme à la spiritualité catholique. Nicée le déclara en effet *consubstantiel* au Père, c'est-à-dire égal à lui et entièrement semblable à lui à l'exception de sa relation avec lui. On comprit mieux aussi et on déclara solennellement que le Christ avait deux natures en une seule personne. Par conséquent, il était à la fois pleinement Dieu et pleinement homme. Du coup, l'Incarnation avait un caractère de sérieux et de profondeur extraordinaire. Ce n'était pas la forme humaine de Dieu, mais bien Dieu lui-même qui était né de Marie : elle était bien *Théotokos*, Mère de Dieu⁶. Le culte marial en recevait automatiquement

6. Ce titre lui fut décerné par le concile d'Éphèse. En fait le nestorianisme, qui portait sur la personne du Christ, souleva un scandale non seulement chez les théologiens, mais aussi dans le peuple parce qu'il refusait à Marie le titre de Mère de Dieu. Or la dévotion mariale était déjà largement ancrée dans la pratique et

une base théologique impressionnante. De même pouvait-on dire : « Un de la Trinité a souffert » et est passé par la mort⁷. Toute la réflexion sur la Passion et toutes les spiritualités qui en découlent se rattachent ainsi à cette prise de conscience.

VI. La vie spirituelle des chrétiens à partir du II^e siècle

En même temps que la réflexion se développait, à partir de défis d'ordres divers, la vie spirituelle du peuple chrétien continuait à se mettre en place. Cela s'effectua particulièrement autour de deux pôles : la famille et la célébration eucharistique.

La famille est la cellule fondamentale de la vie chrétienne. Il faut la concevoir dans l'optique ancienne, comme une sorte de petite tribu à laquelle appartiennent non seulement le père et la mère, mais aussi les enfants, les enfants des enfants et toute une domesticité. Quand le père de famille se convertit, c'est souvent toute la famille qui le suit. La famille est le centre de l'éducation religieuse. C'est le premier foyer de la prière. La prière familiale, comme d'ailleurs dans le monde juif ou romain, est le premier moteur de la vie spirituelle⁸. La famille est aussi un lieu d'accueil : l'hospitalité fraternelle est largement exercée entre chrétiens, même avec des inconnus, pourvu qu'ils par-

la foi de l'Église, et c'est par ce biais que le peuple lui-même se rendit compte que le nestorianisme était dangereux.

7. Proclus, repris par Maxime le Confesseur.

8. Une autre pratique importante dans la communauté chrétienne est le jeûne, qui se situe dans le prolongement de la tradition juive.

tagent la même foi. C'est la famille qui permet de tenir devant la pression d'un monde souvent hostile. C'est grâce à elle que le sel de la terre peut ne pas s'affadir. Elle permet un soutien, un discernement. En effet, les chrétiens vivent dans le monde, mais ils ne sont pas du monde. Il faut en prendre et en laisser. Tertullien a écrit dans son *Apologeticum* des pages immortelles sur cette attitude, à la fois de convivialité et de discernement : « Nous vivons avec vous, nous avons même nourriture, même vêtement, même genre de vie. Nous ne sommes pas des brahmanes ou des gymnosophistes de l'Inde. Nous fréquentons votre forum, votre marché, vos bains, vos hôtelleries, vos foires. Avec vous nous naviguons, nous servons comme soldats. »

Mais les chrétiens refusent les cultes idolâtres et les bizarreries qui en découlent : « Je ne vais pas aux bains dès l'aube, aux Saturnales, pour ne pas perdre et la nuit et le jour ; je prends un bain à l'heure convenable. Je ne m'attable pas dans les rues aux fêtes de Liber... »

La vie chrétienne baigne dans un climat d'espérance et de joie. Un ouvrage spirituel du II^e siècle, le *Pasteur d'Herma*, insiste sur cette joie et il en parle visiblement d'expérience. Les premières représentations iconographiques, en particulier dans les catacombes romaines – une source remarquable au point de vue théologique et spirituel – en sont toutes imprégnées. Elles répugnent à montrer des scènes pénibles ou de violence. Les charismes sont courants dans la communauté, comme on le voit par exemple dans le *Dialogue avec Tryphon*, de saint Justin, même s'ils semblent peu à peu diminuer : ainsi l'*Ascension d'Isaïe* se plaint de la diminution du charisme de prophétie (II^e siècle) et Origène se fait plus

tard l'écho de la même réalité. Mais le chant en langues continuera au moins jusqu'au IV^e siècle, et saint Augustin en donnera, dans une *Homélie sur le Psaume 32*, la meilleure description.

Être chrétien est considéré comme un honneur et une responsabilité. On n'entre pas comme cela dans la communauté. Ce n'est certes pas un club, encore moins une secte, mais il faut un certain temps avant d'être baptisé. Le baptême impose en effet un changement de vie, une conversion, qui n'est pas toujours évidente et demande un délai raisonnable. Les étapes de l'initiation chrétienne sont ainsi décrites dans la *Tradition apostolique* attribuée à Hippolyte de Rome, au III^e siècle. Ce sentiment d'honneur, de choix, explique que l'on soit sévère envers les apostats et les pécheurs publics. On s'est demandé s'il fallait les réintégrer dans la communauté quand ils le demandaient. Du moins leur impose-t-on auparavant une rigoureuse pénitence.

La communauté chrétienne comporte des états de vie diversifiés, qu'on appelle des ordres : celui des vierges, celui des veuves, celui des confesseurs qui ont été emprisonnés pour la foi. Les prêtres et peut-être plus encore quelquefois les diacres jouissent d'une réelle considération. Ces états de vie sont importants, car il est évident que la vie spirituelle va être vécue sous des modalités un peu différentes pour ceux qui en sont membres. En même temps, ils servent d'exemples pour toute la communauté chrétienne.

Celle-ci se rassemble pour des réunions de prières qui, en certains lieux, paraissent assez fréquentes. Elle se réunit surtout le dimanche autour de l'Eucharistie. Celle-ci est célébrée d'abord par l'évêque seul, et les prêtres concélébrent avec lui. Par la suite, l'augmen-

tation du nombre des chrétiens et leur dispersion obligent à déléguer des prêtres afin de la célébrer pour eux. L'Eucharistie est le sacrement de l'unité de l'Église : c'est par sa participation que les chrétiens se reconnaissent entre eux. Hermas dit ainsi : « Que cette Eucharistie seule soit regardée comme légitime, qui se fait sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en aura chargé. Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté. » On n'y admet ni païens ni hérétiques, ni même (pour la liturgie eucharistique proprement dite) les catéchumènes. À la suite de la Cène de Jésus, elle prend d'abord la forme d'un banquet fraternel. Chacun porte ses aliments, on partage, on en porte aux pauvres et aux absents. On lit la Parole de Dieu et l'évêque ou le prêtre la commente. Ensuite a lieu la célébration eucharistique proprement dite avec la consécration puis la communion. Ainsi l'amour des uns pour les autres est-il manifesté en même temps que l'amour du Christ pour nous. Par la suite, l'augmentation du nombre des participants, les difficultés d'organisation et les risques de dissipation obligent à abandonner la partie « banquet ». On s'en tient désormais à la lecture et à l'explication de la Parole et à la consécration. En signe d'unité, on porte aussi le pain consacré à ceux qui n'ont pas pu venir. La cérémonie, qui se tient longtemps dans des maisons privées dont une partie est transformée en lieu de culte, est ponctuée par des hymnes pleines de joie. On en possède de très anciennes. La prière à Marie s'insère sans doute dans ce cadre. La plus ancienne prière que nous possédions sur elle, le *Sub tuum praesidium*, est peut-être de la fin du III^e ou du début du IV^e siècle.

Avec l'édit de Milan (313) on entre dans une période toute différente. Désormais, l'Empire se

christianise rapidement. À la fin du IV^e siècle, il est probable qu'en Orient au moins, la majorité de la population est chrétienne. On construit alors un peu partout des églises, en général pleines de clarté, sur plan basilical. Elles sont magnifiquement ornées de mosaïques, symboles de l'unité de beauté entre la terre et le Ciel. Par le visible, on remonte à l'invisible. L'iconographie en est très riche. La liturgie s'organise, sous des formes d'ailleurs assez différentes selon les régions. En général, elle prend une forme très majestueuse. On a un grand sens des mystères célébrés. Des codifications liturgiques diverses apparaissent. Pour l'instruction des catéchumènes ou des fidèles on compose des catéchèses. Les textes d'homélies liturgiques deviennent plus nombreux. Les plus grands évêques considèrent comme une part fondamentale de leur action d'enseigner leur peuple : on a conservé ainsi un grand nombre de sermons. Ils véhiculent un enseignement qui aborde tous les aspects de la vie chrétienne. L'hymnologie se développe. Tout est plus facile pour la vie chrétienne, d'autant que les lois de l'Empire sont désormais de plus en plus influencées par la morale catholique. On n'aura plus d'efforts héroïques à faire pour vivre sa foi dans la société : on entre en période de chrétienté. Du coup, les charismes extraordinaires disparaissent. La grâce sera donnée désormais par le canal ordinaire des sacrements.

Si la foi est plus facile, elle est menacée autrement. Son aisance même porte à un certain relâchement. Les Pères de l'Église s'en plaignent. Le peuple chrétien a donc besoin d'être réveillé. Il l'est par les temps liturgiques (Avent, Carême) qui se mettent alors en place pour toute la société et constituent un peu

comme des retraites collectives. Il l'est par les pèlerinages qui commencent dès le III^e siècle au moins et ont de plus en plus de succès. Ils ont lieu en Terre sainte (le plus ancien itinéraire que nous ayons est celui d'une dame bordelaise en 333), à Rome où sont enterrés Pierre et Paul, sur les tombeaux des martyrs, puis des confesseurs. Le peuple chrétien est aussi animé par un exemple de vie particulièrement radicale : il s'agit de la vie monastique.

VII. Le monachisme

Le monachisme trouve son origine dans la virginité volontaire qui, nous l'avons vu, est une institution très importante. Elle concerne surtout des femmes, mais aussi des hommes. Il existe non seulement des vierges qui restent dans leur famille, mais aussi des communautés de vierges, soit masculines, soit féminines, où l'on vit et prie ensemble. Aux IV^e et V^e siècles, des écrits particuliers leur seront consacrés par saint Athanase, saint Ambroise et saint Jérôme afin de leur donner une règle. Les groupes de vierges se situaient surtout en ville, et étaient, semble-t-il, reliés quelquefois directement à l'évêque local.

1. Les premiers moines

Mais certains désiraient davantage. À la fin du III^e siècle, en Égypte, se produisit, autour de saint Antoine, le père des moines († 356), et de saint Paul de Thèbes (mort vers 340), un mouvement des âmes ferventes vers le désert : on avait le désir de rompre complètement avec la vie du monde, afin de se

consacrer entièrement au Seigneur dans la prière et la contemplation. Saint Antoine, né vers 251, était le fils d'une famille de paysans aisés de Queman, près de Memphis. Un jour, vers 271, il entendit à l'église la Parole de Dieu : « Si tu veux être parfait, va, vends tous tes biens, donnes-en le prix aux pauvres, puis viens et suis-moi. » Il reçut cette parole pour lui et la réalisa. Il vécut d'abord près de chez lui, sous la direction de plusieurs ermites puis, au bout de vingt ans, il s'enfonça dans le désert, près d'un ancien château, à Pispir. Après une lutte très âpre contre le diable, purifié, il devint capable de recevoir des disciples. Antoine vivait dans une grande austérité, mais celle-ci ne faisait pas peur, et le désert de Pispir commença à se peupler d'ermites. Antoine n'était pas un organisateur et ne voulait pas créer d'institution. Chacun organisait sa vie comme il l'entendait, habitant une grotte, une cellule ou un ancien tombeau : on appelle cela la vie anachorétique. Ce fut comme une explosion. Les moines se multiplièrent. La vallée de Nitrie (à 60 kilomètres au sud-est d'Alexandrie), le désert dit des Cellules (à une vingtaine de kilomètres de Nitrie), la vallée de Scété (à 70 kilomètres au sud-sud-ouest de Nitrie) comptèrent bientôt, comme le désert de Pispir, des centaines de moines : il y en aurait eu jusqu'à cinq mille à la fois à Nitrie. Certains, comme saint Macaire d'Alexandrie († 394), Évagre le Pontique († 399), laissèrent un grand nom. Saint Athanase évoquait l'enthousiasme qui saisissait le visiteur quand il voyait toutes ces cellules « remplies de chœurs célestes qui chantaient les louanges divines ».

Pendant la vie anachorétique était très dure, à cause de la solitude, et tout le monde ne pouvait la

supporter. Ce fut le génie de saint Pacôme († 348) d'organiser la vie cénobitique, c'est-à-dire en commun. Pacôme était né dans une famille païenne, mais il se convertit en 307 en voyant la charité de chrétiens qui le réconfortèrent pendant qu'il était à l'armée. Libéré de ses obligations militaires, il se fit ermite et le demeura sept ans. Un jour, une voix ou une parole intérieure lui dit : « La volonté de Dieu, c'est qu'on se mette au service des hommes pour en faire des saints à présenter à Dieu. » Il reçut alors un charisme de paternité spirituelle et aménagea vers 320 à Tabbennesi, dans la région de la Thébaïde, en Haute-Égypte, un petit couvent où l'on vivait en commun. Il lui fallut plusieurs années pour trouver les premières recrues stables, puis l'expérience s'étendit rapidement. Sa sœur Marie organisa de son côté des monastères de femmes. Là aussi, ce fut une explosion. La Thébaïde se remplit de monastères qui étaient, en fait, comme des villages ou des petites cités, avec de nombreuses maisons, plusieurs églises et des parties communes. Le plus connu fut le Couvent blanc à Atrépé, en Thébaïde, dont l'abbé fut longtemps saint Schnoudi (339-451). Certains avaient des centaines, et peut-être des milliers de membres. À son tour, la ville d'Alexandrie fut ceinturée de monastères qui auraient compté ensemble jusqu'à deux mille moines.

Le monachisme ne resta pas limité en Égypte, mais il passa immédiatement dans tout l'Orient. Hilarion (291-371), un disciple de saint Antoine, le transporta en Palestine, et Épiphane d'Éleuthéropolis y fit passer le monachisme pacômien. Les monastères palestiniens, appelés des laures, produisirent de grands saints comme saint Euthyme (377-

473) ou saint Sabas (439-532). À Jérusalem, à Bethléem, dans tous les lieux saints, même urbains, des communautés s'établirent. Le mont Sinaï fut colonisé par les moines. La Syrie connut des formes de monachisme d'une austérité extraordinaire⁹. La Grèce, Constantinople furent rapidement conquises. Le premier monastère fut fondé dans cette cité en 382. Elle en comptait 23 en 448 et 80 au milieu du VI^e siècle.

En Occident, le monachisme fut connu en particulier par saint Athanase, patriarche d'Alexandrie, grand ami des moines, qui fut exilé plusieurs fois à l'autre extrémité de l'Empire, à Rome et à Trèves, parce qu'il défendait contre les empereurs la foi de Nicée. Il y révéla l'existence d'Antoine, de Pacôme et de Macaire. Saint Hilaire de Poitiers, qui avait rencontré Athanase, fit connaître en Gaule le monachisme et la vie de saint Antoine. Ce fut l'enthousiasme et, vers 340-345, une vie monastique commençait dans des palais de la haute aristocratie romaine. L'Italie, l'Afrique du Nord, l'Espagne, la Gaule furent immédiatement atteintes. En Gaule, il y aurait eu plus de 40 monastères à la fin du V^e siècle. Saint Martin († 397) en fonda un célèbre à Ligugé, près de Poitiers, en 363, avant de créer ensuite Marmoutiers, près de Tours, en 371. Lérins, fondé par saint Honorat († 429 ou 430), fut un réservoir d'évêques. À Marseille, saint Cassien (mort vers 435) fonda Saint-Victor, qui fut un centre important. On est assuré de l'existence de 240 monastères, ruraux ou urbains, en Gaule à la fin du VI^e siècle, mais certaines estimations font monter ce nombre

9. Comme les moines stylites, qui vivaient au sommet d'une colonne. On en connaît plusieurs dizaines.

beaucoup plus haut. L'Angleterre, l'Irlande furent touchées à leur tour. Des Occidentaux allèrent s'installer en Orient, soit durablement, comme saint Jérôme (né vers 345 – mort vers 420) à Bethléem, soit provisoirement, comme Cassien qui visita la Palestine et l'Égypte. Ainsi, les iv^e, v^e et vi^e siècles sont-ils l'époque d'une véritable invasion pacifique par les moines.

L'expansion du monachisme amena la rédaction d'une littérature spirituelle extrêmement abondante. Celle-ci comprit d'abord des vies des principaux moines : c'est ainsi que nous avons une *Vie de saint Antoine*, due à saint Athanase lui-même, ou des *Vitae Patrum*. Elle fut également composée de recueils d'exemples, de maximes, d'enseignements. C'est aussi par là que l'Occident connut les moines orientaux. Ainsi, Cassien composa à l'usage d'amis gaulois les *Institutions monastiques*, qui parlent de l'organisation des monastères et de leur vie spirituelle, et les *Conférences*, recueils d'entretiens qu'il avait eus avec les principaux ascètes égyptiens. Leur influence fut immense. Saint Thomas d'Aquin, par exemple, cite Cassien plusieurs centaines de fois. Mais les moines composèrent aussi de véritables traités de vie spirituelle, comme les *Homélie pneumatiques* longtemps attribuées à saint Macaire l'Égyptien, les recueils de sentences ou le traité *Sur la prière* d'Évagre le Pontique, *Le pré spirituel* de Jean Moschus, les traités du moine Isaïe et les œuvres de saint Nil. Toutes ces œuvres ont servi de base à la littérature spirituelle postérieure.

Être moine, ce n'est pas fuir le monde pour le plaisir d'avoir la paix. C'est au contraire s'engager dans une épreuve, au sens d'épreuve sportive, dans un combat. Le désert n'est pas le lieu de la tran-

quillité mais, comme dans l'Écriture sainte, le lieu de l'affrontement à soi-même et au démon, d'où on sortira transformé. Le moine est celui qui veut devenir parfait et il n'y arrivera pas sans efforts. Pour cela, il doit combattre tous les vices et acquérir les vertus les unes après les autres. Les écrits ascétiques détaillent très précisément les vices et la manière de les réduire. En effet, si l'on veut combattre, il faut connaître l'ennemi. Les tentations les plus courantes contre lesquelles les moines, tout comme les autres hommes, ont à lutter sont la glotonnerie, la luxure, l'avarice, la colère, la tristesse, le dégoût de la vie spirituelle (qui peut être une sorte de déprime), la vaine gloire et l'orgueil. Les notations psychologiques sont souvent remarquables et les étapes du combat, avec les alternatives d'échec et de succès, sont le fait d'hommes expérimentés. Les moines connaissent aussi très bien les étapes de la vie de prière dont ils énumèrent les degrés. On passe de plus en plus de la crainte à l'amour, de la supplication pour soi à l'intercession pour les autres et à l'action de grâces. On arrive, par l'Esprit Saint, à une union avec Dieu qui se manifeste par l'extase, la joie, le don des larmes, une paix constante et profonde. Cela se fait sous la conduite de moines plus âgés, qui ont parfois un vrai charisme de père spirituel. Ajoutons que les traits d'humour ne sont pas rares dans cette littérature qui est souvent le fait de personnages très fins.

2. Monachisme et culture

On a pu parler de « monachisme savant » à propos des trois grands écrivains cappadociens : Basile de Césarée (329-379), Grégoire de Nazianze (329-

389/390) et Grégoire de Nysse (né vers 335 – mort vers 394). Ces trois personnages, fort liés entre eux (Grégoire de Nysse était le frère de Basile et Grégoire de Nazianze son ami) sont d'ailleurs différents, bien qu'ils aient des sources communes. Du néoplatonisme, ils gardent en particulier le mépris de la chair. Basile est considéré, peut-être d'une manière exagérée, comme le législateur du monachisme oriental. Il écrivit une sorte de règle où il prenait vigoureusement parti pour le cénobitisme et se montrait sévère pour l'anachorétisme. Sa pensée était très communautaire et en même temps plus modérée que le monachisme égyptien. Saint Grégoire de Nazianze produisit, sur la virginité, des pages qui allaient faire date. Mais il sut aussi parler merveilleusement de la vocation de l'homme à être divinisé par le Christ : si Dieu s'est fait homme, c'est pour que l'homme devienne Dieu. L'effort ascétique est utile. Toutefois l'essentiel est l'œuvre de l'Esprit Saint qui forme le Christ en nous. Grégoire de Nysse, que l'on a redécouvert au ^{xx}e siècle, fut l'un des auteurs les plus profonds de son temps. Il eut en fait une immense influence sans que l'on se rende toujours bien compte de son origine. Sa pensée, exprimée spécialement dans son *Discours catéchétique*, son traité sur la *Création de l'homme* et son *De instituto christiano*, se déroulent dans un cadre biblique et liturgique, même s'il utilise avec beaucoup de dextérité des concepts d'origine platonicienne. Lui aussi insiste beaucoup sur la virginité, qu'il faut comprendre dans un sens élargi. Au fur et à mesure que les sens corporels perdent de leur importance, les sens spirituels s'éclairent, et on a de plus en plus le « sentiment de la présence » divine, selon une

expression qui lui est chère. Cette présence de Dieu est à la fois lumière et ténèbre. Il insiste beaucoup sur ce dernier aspect. Elle est surtout dépassement, évolution perpétuelle. Au terme du chemin, se trouve l'unité de l'homme avec lui-même et surtout avec son Dieu dans l'amour, communication substantielle de Dieu à l'âme. On a ici une mystique de l'unité d'une force extraordinaire.

VIII. Les grands docteurs de l'Église latine

Jusqu'alors, c'est le monde oriental qui avait eu l'initiative au point de vue spirituel et intellectuel. La situation évolua dans la seconde partie du ^{iv}e siècle. Il y a des moments dans l'histoire où, après de longues recherches, on arrive à des synthèses et à des équilibres supérieurs. C'est ce qui se produit dans l'Église latine en plusieurs domaines, grâce à un ensemble de personnages d'une stature peu commune comme saint Jérôme, saint Léon le Grand, saint Grégoire le Grand. Nous insisterons seulement sur trois figures.

1. Saint Ambroise

La première est saint Ambroise de Milan (v. 340-397). Ambroise est très dépendant dans son enseignement de la littérature spirituelle grecque, qu'il connaissait fort bien. C'est avant tout un homme soucieux d'instruire son peuple. La plupart de ses œuvres ont été prêchées avant d'être écrites, ce qui leur donne un aspect très « réaliste ». Il eut le mérite d'incarner, de faire passer dans la pratique le meilleur de la

théologie de Philon, d'Origène ou de saint Basile. De ce point de vue-là, c'est bien un Latin : il est soucieux de la vie et de tout ce qui peut la nourrir.

Il sut aussi, dans des circonstances politiques très difficiles, jouer son rôle d'évêque avec une force, une autorité et un succès qu'on n'avait peut-être pas connus jusqu'à lui. Les autorités publiques et même l'empereur Théodose, qui se rendaient coupables de graves abus, durent reculer devant lui. Par là, il donna un exemple d'indépendance, non seulement politique mais aussi spirituelle, qui allait être précieux par la suite dans tout le monde occidental.

2. *Saint Augustin*

Mais plus important est le personnage de saint Augustin (354-430), dont on a dit qu'il était le plus grand des Pères de l'Église et le maître à penser de l'Occident chrétien. Augustin appartenait à une famille de Thagaste, en Afrique du Nord. Universitaire à Carthage, Rome puis Milan, il s'engagea dans une recherche ardente de Dieu, recherche dans laquelle l'élément personnel et l'élément intellectuel se croisaient au sein d'une profonde inquiétude. Après de longues hésitations et des contacts avec saint Ambroise, il « rencontra » Dieu à Cassiciacum, près de Milan, en 386. Il avait trouvé le port. Dès lors, toute sa vie allait être consacrée à comprendre, à défendre et à exposer ce qu'il avait découvert. Rentré en Afrique, il devint évêque d'Hippone et joua un rôle considérable dans toute la vie ecclésiale du temps.

Chez saint Augustin, spiritualité, théologie et philosophie s'entremêlent. Jamais théologien ne fut moins déconnecté que lui par rapport aux réalités de

l'Église et de sa propre vie. Il avait cherché à comprendre qui était Dieu, et il avait d'abord adhéré au manichéisme, qui croyait à l'existence de deux dieux : l'un du bien et l'autre du mal. Il était également imprégné de néoplatonisme à la manière de Plotin. Sa rencontre avec le Dieu de Jésus-Christ lui montra que celui-ci était le vrai bien désirable, le seul amour, la délectation de l'âme. Toute la théologie, la spiritualité, l'anthropologie d'Augustin sont commandées par cette découverte : Dieu est l'être infiniment aimable vers lequel nous tendons et qui seul peut nous combler. Il a de Dieu une idée très aimante, très affective, dans son fond, qui se lie à ce qu'il en connaît personnellement. Fort attaché à l'amitié, il a compris que la vie avec Dieu était comme une amitié. Elle l'est d'autant plus que Dieu a créé l'homme à son image, qu'il y a en lui quelque chose de la Trinité, et qu'il est appelé à partager la communion d'amour qui existe entre les Personnes divines.

Au fur et à mesure que le temps passa, Augustin utilisa de plus en plus ses vastes connaissances philosophiques au service de la foi et l'Écriture sainte prit une place grandissante aux dépens du néoplatonisme. Cela est important. En effet, Augustin quitta de plus en plus le domaine des spéculations pour toucher à la réalité de la vie. Son œuvre est un immense effort de réalisme. Or, dans la réalité, que voit-on ? Que l'homme est pécheur. Augustin pouvait en parler d'expérience. D'où un regard sur la nature humaine blessée par le péché, dépourvu de complaisance inutile. Mais nous savons aussi que le Christ nous sauve et vit en nous. Comment y vit-il ? Par sa grâce. Saint Augustin est le docteur de la grâce, c'est-à-dire

de la présence effective, réelle, agissante, concrète, du Christ en nous. Il comprit et expliqua que la grâce était première, que Dieu agissait en nous avant nous-mêmes. Il expliqua que cette grâce était nécessaire au salut et à toute vie spirituelle. En effet, un moine breton (nous dirions aujourd'hui anglais), Pélage (né vers 350 – mort vers 430), disciple des stoïciens et des Pères du désert, expliquait que notre effort ascétique précède la grâce de Dieu et que même nous pouvons nous sauver par nos propres forces. Un certain nombre de monastères, remplis de champions de l'ascétisme suivaient Pélage¹⁰. Augustin prit le parti contraire et montra que Dieu agit dans notre faiblesse avant même que nous ne le sachions. Dans la vie spirituelle, il ne faut pas jouer aux héros, mais être à l'écoute de l'action de Dieu. Il disait ainsi : « Vous me commandez, Seigneur, la chasteté ; donnez-moi ce que vous commandez et commandez-moi ensuite ce que vous voudrez. » L'effort est nécessaire, mais il n'est pas tout. L'élan du cœur, le désir, la supplication confiante jouent aussi un rôle essentiel. Augustin demeura toute sa vie un homme de désir, assoiffé d'avancer pour mieux aimer son Dieu : « Sois toujours mécontent de ton état, disait-il, si tu veux arriver à un état plus parfait. Car dès que tu te complais en toi-même, tu cesses de progresser. Si tu disais : C'est assez, je suis arrivé à la perfection, tu aurais tout perdu. » « C'est le propre de la perfection de reconnaître qu'on est imparfait. »

Dans la vie chrétienne, cet amour de Dieu nous est

10. En Gaule, en particulier, se développa un mouvement théologique nommé le semi-pélagianisme, auquel Cassien lui-même adhéra. Il provoqua les condamnations de l'Église, en particulier au concile d'Orange de 529.

donné dans l'Église. Si saint Augustin est le docteur de la grâce, il est aussi celui de l'Église. Jamais on n'avait tant insisté sur l'amour et la nécessité de l'Église que chez cet homme affronté à des schismes et à des hérésies de toutes espèces. Car l'Église est le canal des sacrements. Augustin montre que la vie spirituelle n'est pas uniquement donnée par une relation directe, pneumatique, de Dieu à moi. Elle est donnée au milieu de nos frères chrétiens par le baptême, l'Eucharistie, l'Ordre. L'Église est le médiateur de la grâce et non quelque chose de superflu ou d'ordre organisationnel. Cette vision de l'Église l'amena à prendre conscience du rôle très particulier qu'y joue Marie, pour le bien des chrétiens.

Saint Augustin fut considéré de son vivant comme la lumière de l'Église. Le pélagianisme, en effet, était, entre autres, un danger majeur. Des papes comme saint Léon le Grand (+ 461) ou saint Grégoire le Grand (v. 540-604) répandirent sa doctrine avec toute leur autorité. Il a été sans doute la base essentielle de la théologie postérieure en Occident et il imprégna toute la spiritualité. Un livre comme les *Confessions*, où il raconte sa conversion, fut un modèle pendant des siècles pour toute l'autobiographie spirituelle. Son ouvrage sur *La cité de Dieu* permit à des générations de se situer dans le monde où elles vivaient. Sa *Règle* fut la base canonique de la vie canoniale. Il est vrai que son œuvre, complexe, largement étalée dans la durée, liée aux circonstances, amena des interprétations contradictoires. Jusqu'à nos jours, on le sollicite et on le durcit pour des raisons idéologiques. Quoi qu'il en soit, son influence n'est pas niable, et elle s'exerça dans la direction d'un réalisme spirituel où il y avait énormément

ment d'amour¹¹, de bon sens, de vision authentique de la vie chrétienne.

3. Saint Benoît de Nursie

Un autre personnage qui joua un rôle décisif est saint Benoît (né vers 480 – mort vers 547), père des moines d'Occident et patron (on pourrait dire aussi père) de l'Europe. Né dans une famille romaine provinciale, à Nursie, en Italie centrale, il fonda, après avoir parcouru tout un itinéraire intérieur, un monastère à Monte Cassino (Mont-Cassin), entre Rome et Naples. Sa sœur, sainte Scolastique, établissait en même temps une maison analogue pour les femmes. Il écrivit une *Règle* qui, dans sa simplicité, est un chef-d'œuvre de la littérature spirituelle de tous les temps.

L'homme est attachant. C'est un Romain de la vieille école, plein de bon sens et d'équilibre, travailleur, attentif aux besoins et aux possibilités effectives de la nature humaine. Il avait un cœur paternel, plein de miséricorde, à la fois fort et doux, avec quelque chose de large, de dégagé, loin de toute tension. Le monastère est pour lui une famille dont l'abbé est le père. C'est aussi une « école de service divin du Seigneur », où l'on apprend peu à peu, les uns avec les autres et les uns par les autres, dans une joyeuse obéissance, à grandir dans l'amour de Dieu. Les mortifications, les offices, le gouvernement lui-même sont modérés et réglés objectivement et non

11. Innombrables seraient les citations montrant le rôle moteur de l'amour chez saint Augustin. Il l'avait cherché si longtemps : « Tard je vous ai aimée, ô Beauté toujours ancienne et toujours nouvelle, disait-il, tard je vous ai aimée. »

par l'humeur des uns et des autres. Un monastère n'est pas pour lui un terrain d'exploits ascétiques ni – même si c'est un grand mystique – un lieu d'extases continuelles. C'est aussi un lieu stable. Il a été le premier à oser réglementer la stabilité, c'est-à-dire l'appartenance définitive du moine à son monastère de profession.

L'élément le plus important du monastère est la présence continue de Dieu. Tout se vit dans le sentiment de cette présence, qui est un des maîtres mots de la spiritualité bénédictine : « De toute notre foi nous croyons Dieu partout présent », dit Benoît. Elle existe aussi bien dans la lecture et la méditation de la Parole de Dieu, la *lectio divina*, que dans le travail, dans les relations fraternelles et, naturellement, dans l'office divin. En effet, la liturgie (*l'Opus Dei*) est la grande source de la vie spirituelle du monastère. Benoît l'a réglementée avec soin, veillant à ne demander ni trop ni trop peu, s'appuyant en particulier sur le chant des psaumes. Les heures sont rythmées par les temps de prière. Ainsi, toute la journée et toute l'année s'écoulent sous le regard de Dieu, dans le sentiment d'une dépendance complète et universelle par rapport à lui. Ce sentiment de présence est comme absolument naturel, il constitue comme la respiration du moine.

Le monastère étant le lieu où Dieu habite, les attitudes habituelles et courantes dans la vie du monde n'y règnent pas. Toute compétition, toute agitation, toute tension sont bannies. D'autres sentiments y sont vécus en permanence. Ce sont le silence, la paix et la joie. Sans silence, on ne peut atteindre le Seigneur, et lui-même donne à celui qui le demande le silence dans lequel il réside. Cette absence d'agita-

tion, de vaines recherches et de pensées inutiles engendre une profonde paix qui aboutit à son tour à une joie simple et continuelle, la joie des enfants de Dieu.

L'importance du monachisme bénédictin fut décisive. Peu à peu, en Occident, presque toutes les maisons religieuses allaient adopter la règle de saint Benoît et en être souvent renouvelées. Ainsi, c'est tout le monde latin qui reçut profondément, à travers les moines, quelque chose de l'esprit bénédictin.

IX. Le Pseudo-Denys

Très différente de cet esprit est l'œuvre d'un Oriental inconnu du v^e ou bien du vi^e siècle, qui écrivit dans un milieu monophysite, et que l'on appelle le Pseudo-Denys. Il se présentait comme le disciple de saint Paul converti à l'aréopage d'Athènes, et on l'appela pour cela Denys l'Aréopagite. Sa relation supposée avec saint Paul donna à ses textes une autorité considérable, qui dura jusqu'au xix^e siècle. Cet auteur inconnu (on parle donc maintenant du Pseudo-Denys) marque comme l'aboutissement de la patristique grecque des premiers siècles. Le corpus dionysien s'articule autour de quatre grands traités auxquels s'ajoutent dix lettres, tout aussi apocryphes (ainsi des lettres adressées à l'apôtre Jean, à Tite ou à Polycarpe). Les quatre traités sont : *Les noms divins*, qui part des noms donnés à Dieu dans la Bible pour expliquer la nature de Dieu et ses propriétés ; *La théologie mystique*, qui parle de l'union mystique de l'âme avec Dieu ; *La hiérarchie céleste*, qui explique le monde des anges, leur

hiérarchie et leurs propriétés ; *La hiérarchie ecclésiastique*. Ce dernier ouvrage explique que l'Église est une copie du Ciel grâce aux ordres ecclésiastiques, aux sacrements, aux états de vie, qui sont un décalque – ou plutôt une émanation – de l'univers céleste.

La pensée de Denys est fortement inspirée par Platon, interprété par Plotin et Proclus, qu'il a christianisés. Dans la pensée païenne finissante, l'idée d'un Dieu unique avait été acceptée par un certain nombre d'auteurs qui d'une part lui donnaient une absolue transcendance et d'autre part voyaient le monde comme une émanation descendant de lui. Denys a repris cela mais en se fondant sur la Bible et non sur la philosophie. Il insiste sur Dieu comme absolu, cause universelle, vie, intelligence, être inconnaissable, insaisissable. On ne peut le connaître que par négation, en affirmant ce qu'il n'est pas – encore qu'il nuance ce propos. Dieu fait participer les êtres à sa beauté, à sa sagesse et à sa bonté par un mouvement descendant d'émanation en forme de triade. Le monde visible et invisible est organisé sous la forme d'une hiérarchie de neuf (trois fois trois) ordres. Dans le Ciel, ce sont les ordres angéliques et, sur la terre, les ordres ecclésiastiques. La lumière de Dieu descend des ordres supérieurs sur les ordres inférieurs. Les êtres les plus lumineux gouvernent ceux qui sont immédiatement au-dessous d'eux et ainsi de suite. Par un effet retour, tout ce qui est émané de Dieu aspire à revenir à lui.

Denys est un grand poète doublé d'un théologien de génie. Pour lui, tout le cosmos est ainsi comme une immense échelle de Jacob où la lumière de Dieu et les prières des hommes montent et descendent. Le

but de la vie humaine est la divinisation mais, sur cette terre, Dieu ne peut être regardé en face. Par conséquent, on l'atteint dans une sorte de ténèbre. Pour le connaître, il faut plutôt nier ce qu'il n'est pas qu'affirmer ce qu'on en sait. C'est une spiritualité très intellectuelle, facilement élitiste et très globalisante. Cependant l'amour est très présent dans sa pensée. Notre attitude à l'égard de Dieu doit être toute d'amour envers celui qui « sort de lui-même, par ses providences envers tous les êtres, se délectant au don de soi, dans la charité et le désir amoureux ». À la suite d'autres auteurs, Denys estime que la vraie vie spirituelle se déroule bien davantage dans l'obscurité que dans la lumière. Elle n'est possible que par un renoncement absolu à tout ce qui se sent et à tout ce à quoi l'homme s'attache. Cette vision des choses a l'avantage d'expliquer bien des passages de la vie intérieure. Si elle est trop systématisée, cependant, elle peut devenir dangereuse. Elle inspirera bien des théologiens mystiques postérieurs. De même la place du Christ, la théologie de la création sont certainement insuffisamment mises en valeur.

Le grand avantage de la pensée de Denys était pourtant de donner une synthèse complète du monde, unissant à la fois le visible et l'invisible, expliquant les rapports entre eux, montrant les relations entre Dieu, les anges et les hommes, décrivant un rapport stable, objectif, entre les parties de l'univers, en même temps que dynamique. Sa synthèse répondait de façon jugée convaincante à une multitude de questions, on pouvait l'utiliser comme base de systèmes théologiques et spirituels plus développés. Une partie importante de l'œuvre de Denys a donc été reprise plus tard par la théologie systématique et la spiritua-

lité : son angélogologie et, plus globalement, sa description du cosmos, son sens très aigu de l'individualité de chacun dans l'ordre spirituel, sa théorie des attributs de Dieu. Maxime le Confesseur († 662) écrivit un commentaire de l'œuvre de Denys qui lui donna en Orient une sorte de consécration. Toutefois, en Occident son influence ne fut pas immédiate même si Grégoire le Grand le connaissait. C'est à partir du XII^e siècle qu'il y sera davantage utilisé.

X. Les Églises orientales indépendantes

Le monde grec n'est pas le tout du monde des Églises orientales. Il est important de le savoir. D'autres Églises qui n'étaient pas de langue grecque ont eu également une vie spirituelle riche, même si leur histoire a été chaotique et si leurs positions théologiques ont parfois biaisé, ou du moins gêné, l'expression de la vie spirituelle.

L'Arménie est devenue la première nation convertie au christianisme. Son Église fut fondée au III^e siècle par saint Grégoire l'Illuminateur. Au V^e siècle elle se sépara du monde gréco-latin. Ce fut pourtant l'âge d'or de la littérature spirituelle arménienne, s'appuyant en particulier sur les traductions du grec (mais non sans altérations). La liturgie et plus tard le monachisme furent les lieux privilégiés d'expression de la vie spirituelle, qui structura la foi et la piété.

Dans la région septentrionale de la Mésopotamie se développa l'Église syriaque qui utilisait un dialecte araméen, lequel devint la langue commune des chrétiens après la conversion au christianisme du roi d'Édesse Agbar IX, au début du III^e siècle. Par l'utili-

sation de l'araméen, cette chrétienté restait très proche des premiers groupes judéo-chrétiens venant des origines mêmes du christianisme. Les vicissitudes politiques et les querelles théologiques la séparèrent de la chrétienté gréco-latine, d'une part, et la scindèrent d'autre part elle-même en deux groupes : un groupe monophysite à l'Ouest et l'Église nestorienne à l'Orient. Mais ces deux Églises eurent une spiritualité commune. L'un des aspects de cette spiritualité est une tendance encratiste, c'est-à-dire le mépris de la chair, qui amène à distinguer deux catégories de fidèles : les « justes », qui mènent une vie ordinaire, se marient et peuvent être sauvés, et les « parfaits », qui vivent dans l'Esprit Saint. Le monachisme a donné à ce courant de pensée une issue équilibrée. Aussi, en partie sous l'influence égyptienne, le monachisme s'est-il largement développé dans le monde syriaque et nestorien. Notons que les Syriaques, bien qu'en rupture avec Constantinople, ont été de grands traducteurs des ouvrages grecs, spécialement d'Évagre le Pontique.

CHAPITRE II

LA VIE SPIRITUELLE AU MOYEN ÂGE
(VIII^e-XV^e siècles)

La période nommée couramment Moyen Âge constitue un véritable monde, de par sa durée, son extension géographique et sa complexité. En Orient, jusqu'en 1453, l'Empire byzantin a voulu prolonger l'Antiquité, sans rupture, mais dans un renouvellement constant. L'éloignement culturel et ecclésial par rapport au monde latin en fait un univers spécifique, qui aboutira finalement à la séparation du XI^e siècle. Le monde occidental, envahi par les Barbares, doit trouver de nouvelles formes d'existence. Il y mettra plusieurs siècles mais, au prix d'un effort énorme, il arrivera non seulement à dominer largement ses problèmes internes et externes, mais aussi à créer une civilisation rayonnante. L'Église en a été largement la matrice. Et dans l'Église l'apport des courants spirituels a été considérable pour la création de ce nouvel univers. Nous insisterons ici sur le monde occidental.

I. Le cadre de la vie spirituelle

Nous sommes loin de connaître encore parfaitement la vie spirituelle des populations du monde

médiéval, même dans l'ambiance latine. Il est très probable du reste qu'elle a beaucoup varié avec le temps. Mais il y a tout de même quelques traits communs. D'abord, le monde médiéval constitue une chrétienté, c'est-à-dire qu'il se définit essentiellement dans un cadre religieux. Il y a donc les chrétiens, qui sont sous le regard et la bénédiction du vrai Dieu, et les autres, ceux de l'extérieur¹. Il s'ensuit que, théoriquement, toute la vie personnelle, sociale et politique doit avoir un lien avec la religion, et même en être dérivée. La cité des hommes, dans toutes ses composantes, est une préparation à celle du ciel, même si le péché y demeure, et si donc le combat subsiste. Les lois doivent être inspirées par le christianisme. Il suffit de voir les textes à caractère politique que nous possédons et de lire les préambules de nombreux actes juridiques pour voir que les hommes de ce temps, en Occident comme en Orient, en sont convaincus. Cela joue dans les relations privées comme dans les relations publiques, y compris les échanges entre puissances. Il ne servirait de rien de taxer les hommes de l'époque d'hypocrisie : ce serait un anachronisme. Ils sont faibles et pécheurs mais, dans leur immense masse, ils sont solidement convaincus.

1. Il ne faut pas croire que ceux de l'extérieur sont automatiquement réprouvés par Dieu : ils ont une conscience morale qui leur permet d'accomplir le bien. Mais celui-ci est plus difficile, aussi faut-il leur proposer la foi. Il importe de remarquer à quel point la chrétienté médiévale a été missionnaire. En effet, les pays scandinaves, les pays slaves, la Hongrie ont été christianisés à cette époque. On a tenté d'évangéliser en pays d'islam et des missionnaires ont été jusqu'en Chine où un archevêché a été érigé au début du xiv^e siècle. L'Europe chrétienne n'est donc pas un monde clos sur lui-même.

On a donc le sens du regard constant de Dieu, de sa présence permanente. Plus concrètement, quelle est la forme de cette « présence » ? Est-elle d'ordre simplement culturel ou bien est-elle d'ordre vital, est-ce une présence « sentie » ? Sans doute faut-il éviter de tomber dans l'exagération du jugement. Il doit y avoir des deux. Mais quoi qu'il en soit, on sait que Dieu est proche. Le Ciel n'est pas éloigné de la terre. Aussi la mort, pendant longtemps, n'est-elle pas un problème majeur : on l'accepte sereinement. On sait également que Dieu est juste. L'inquiétude métaphysique est réduite ; l'interrogation sur l'attitude de Dieu à l'égard de l'homme n'est pas un thème premier ni un sujet d'angoisse. Dieu n'inquiète pas. Il nous a faits, nous retournons à lui, nous passons sur la terre, la vie a un sens et les cadres généraux en sont bien fixés. À ce niveau-là, l'homme médiéval est situé et charpenté. Il n'est pas en recherche.

La vie religieuse est vécue dans un cadre extrêmement communautaire. Être chrétien signifie faire partie de cette grande communion qu'est la sainte Église, laquelle assemble toutes les petites communautés paroissiales où se déroule le cours des jours. On sait qu'entre chrétiens les liens doivent être serrés. D'où des relations familiales, villageoises, citadines, etc. très fortes, favorisées par la structure sociale et les besoins de l'époque. D'où aussi un internationalisme étonnant. Un Anglais peut être évêque de Paris, un Français évêque de Pampelune, un autre écolâtre de Cracovie, etc. Une guerre entre chrétiens est toujours une sorte de scandale que l'Église doit s'employer à empêcher ou à limiter.

Mais l'Église est en même temps une hiérarchie, comme la société civile est une hiérarchie. Il y a

différents états de vie solidaires entre eux. Saint Grégoire le Grand, dans sa *Règle pastorale*, qui est un des maîtres livres de la période, résume la structure de l'Église en trois états : les *filis de l'Église* – on dirait aujourd'hui les laïcs –, la *milice* des clercs, enfin les moines et les moniales. Cela n'est pas vécu en principe de façon conflictuelle : ceux qui sont au-dessus représentent et sont solidaires de ceux qui sont au-dessous. La cohérence l'emporte sur la concurrence.

Ce sens de la communauté n'oblitére pas celui de la personne, même si la société n'est pas du tout individualiste. Les commandements sont personnels avant d'être collectifs. L'évolution de la théologie morale, à partir en particulier des pénitentiels irlandais, pousse en ce sens. Ce n'est pas parce qu'on est chrétien qu'on est automatiquement sauvé. Chacun doit faire son salut, ce qui suppose des décisions et des attitudes propres. La vision de Dieu, but de tout itinéraire selon saint Grégoire le Grand, est personnelle. Mais il n'y a pas contradiction ou tension obligatoire entre le destin individuel et le destin collectif. Ce qui fait le lien, c'est la charité, l'amour des autres. Et celui-ci doit se manifester concrètement. Il s'exprime en particulier par les œuvres d'assistance et de compassion. Le Moyen Âge a déployé des efforts et investi des sommes immenses dans le secours mutuel, en particulier par le biais des hôpitaux et des hospices de tous types. Toutes ces institutions étaient financées par des dons. Ce n'est pas seulement la peur de l'enfer qui poussait à donner, mais aussi une attitude intérieure de solidarité et d'amour pour les autres, même si celle-ci n'était pas toujours vécue parfaitement.

Ce lien des hommes entre eux s'exprime par la

prière. On peut prier pour les autres, et d'abord pour ceux qui sont les plus proches. La prière d'intercession semble un des axes de la spiritualité médiévale. La prière s'exprime en particulier par la liturgie, c'est-à-dire surtout par la messe, dite dans le cadre des temps liturgiques. Il est certain que l'assistance à la messe et la compréhension de celle-ci ont varié avec le temps, les pays, la qualité des prêtres. Mais, d'une manière générale, on a le sens d'un mystère qui se déroule devant soi, qui est au-delà de ce qu'on en peut dire, mais qui nous concerne. Pour la prière liturgique les hommes du Moyen Âge ont bâti à partir de l'an mille où, selon le mot du moine Raoul Glaber, « la France se couvrit d'un blanc manteau d'églises », un ensemble impressionnant d'édifices du culte : cathédrales romanes ou gothiques, abbayes, églises paroissiales, chapelles conventuelles, urbaines ou rurales. En ville, où l'on dispose pourtant de peu de place, on bâtit de plus en plus d'édifices religieux qui, avec les couvents et les hôpitaux, absorbent une partie significative de la surface. Le moins qu'on puisse dire est que Dieu intéresse les gens du Moyen Âge.

Dans le cadre général que nous venons de définir, de nombreux courants spirituels se sont exprimés. Au Haut Moyen Âge, l'un des plus puissants est dû aux moines irlandais.

II. L'influence irlandaise (VI^e-IX^e siècles)

Dès son évangélisation par saint Patrice au V^e siècle, mais surtout à partir du VI^e siècle et jusqu'au IX^e siècle, l'Irlande joue un rôle important dans le

christianisme occidental. Elle mérite le nom d'*île des saints* qu'on lui donne souvent. L'organisation religieuse est bâtie autour des monastères dont certains comme Iona ou Bangor ont une grande autorité. Les abbés sont des sortes de chefs de clan, auxquels les évêques sont soumis. Toute la société s'y réfère d'une manière ou d'une autre. Par ailleurs, les Irlandais envoient des missionnaires à l'extérieur : en Angleterre, en Écosse, et sur le continent. Saint Colomban (v. 540-615) fonde ainsi Luxeuil en France et meurt à Bobbio en Italie ; saint Gall, son disciple († entre 630 et 645) fonde le monastère qui portera son nom en Suisse, etc. C'est un mouvement considérable.

Ces moines, dont certains deviendront évêques, apportent avec eux les formes spirituelles irlandaises, elles-mêmes influencées par les usages du monachisme égyptien que saint Patrice avait découverts à l'abbaye de Lérins. La vie monastique est fondée sur le combat, l'ascèse, le dépouillement de la volonté propre, obtenus par l'obéissance à l'autorité de l'abbé. La pénitence constitue aussi le chemin privilégié vers Dieu. Elle est assurée grâce à la confession individuelle, parfois quotidienne, associée à la direction spirituelle. Les Irlandais ont été novateurs en ce domaine, comme en celui de la communion fréquente, qu'ils recommandent. Le sommet de l'ascèse est l'abandon de tout, le *martyre blanc*, c'est-à-dire l'éloignement définitif du pays natal, le pèlerinage au loin pour le Christ : il faut être « infatigable dans la charité », recommande la règle de saint Colomban. La culture irlandaise est enfin fondée sur la Bible, inlassablement lue, méditée et chantée, et sur les œuvres profanes susceptibles d'introduire à une meilleure compréhension des textes sacrés.

III. Le monachisme bénédictin du VIII^e au IX^e siècle

Si étendue qu'ait été l'influence irlandaise, celle de l'Ordre bénédictin a été bien plus profonde encore. Peu à peu, la règle de saint Benoît a remplacé les anciennes règles en Italie, en Espagne, en Gaule, en Germanie et en Grande-Bretagne. Les usages irlandais eux-mêmes finissent par être abolis. Chaque monastère bénédictin est une cité de Dieu, le lieu de la paix dans la contemplation. Autour de lui se groupe toute une petite agglomération : près de Saint-Riquier (Somme), au VIII^e siècle, résident plusieurs milliers de personnes. Ainsi, le monastère ne touche pas seulement les moines (ils peuvent être d'ailleurs plusieurs centaines), mais également un environnement de serviteurs, d'amis, de familiers et d'hôtes.

Au VIII^e siècle, saint Benoît d'Aniane (v. 750-821), à la demande de Charlemagne, impose la règle de saint Benoît à tous les monastères de l'Empire franc, et il en donne une interprétation très précise. Celle-ci est largement reprise par la grande abbaye de Cluny, fondée en 909². Remarquablement gouvernée par une succession de grands abbés³, Cluny devient la tête d'une véritable congrégation qui groupe plus d'un millier de monastères, de l'Espagne à l'Allemagne. Elle constitue, pendant deux siècles, comme le centre spirituel du monde latin.

Cluny se développe en une période très difficile, alors que tout semble s'écrouler dans le domaine civil ou ecclésial. On a conscience d'un immense drame.

2. Et non, semble-t-il, en 910, comme on le dit toujours.

3. Saint Odon († 942), le bienheureux Aymard († 965), saint Mayeul († 994), saint Odilon († 1049), saint Hugues († 1109), Pierre le Vénérable († 1156).

Les moines sont ceux qui, rejetant le trouble et le bruit, rompant avec un monde corrompu, se retirent dans le silence : « Il s'agit pour eux de sortir de ce monde pécheur, de s'y rendre étrangers et pour ainsi dire extérieurs – *extra mundum fieri* –, de retrouver l'état paradisiaque dans la mesure où le peut l'humaine fragilité, d'anticiper sur le silence et la paix de l'éternité, de s'associer à l'existence des anges, à l'éternelle louange dont ils entourent Dieu, en participant, par l'ascèse, dans le secret du cœur, au mystère du Christ⁴. » Il s'agit aussi de revenir à l'Église primitive et d'accomplir, au sein du monachisme, la vocation parfaite de l'Église, qu'il n'est pas possible de réaliser hors du cloître. Face à un monde troublé, les moines de Cluny pouvaient réagir en faisant pénitence pour ce monde, dans une spiritualité de l'intercession, peut-être un peu angoissée. Il n'en est pas ainsi. Cluny rompt peu à peu avec l'aspect fortement pénitentiel du monachisme, hérité des Irlandais. Pour réagir, on se tourne vers Dieu, on le loue, on chante sa gloire, on le bénit. On « espère contre toute espérance » (cf. Rm 4, 18) de ce monde. On espère en l'Église, même si celle-ci alors se porte mal. Cluny retourne à la tradition biblique de la louange divine. Les moines invoquent ainsi le Seigneur, dans la louange, au nom de tous les hommes.

L'office divin devient la grande occupation du moine. Il est considérablement allongé par rapport à la simple règle de saint Benoît. À l'office classique sont ajoutés celui des défunts et celui de la Vierge. Cluny est en effet un des lieux où l'on insiste le plus

4. Dom Jean LECLERCQ, *La spiritualité du Moyen Âge*, Paris, 1961 (*Histoire de la spiritualité chrétienne*, t. III), p. 138.

sur la communion des saints entre la terre et le Ciel, et également sur le lien avec Marie. Saint Odilon a tellement le sentiment d'être l'ami et le serviteur de la Vierge qu'il parlera d'esclavage marial. La célébration liturgique est minutieusement réglée, tout est prévu comme une action merveilleuse, où la contemplation peut se déployer. La liturgie de la terre est ainsi comme un décalque affaibli de celle du Ciel, une anticipation de l'éternité.

Cette prière se fonde sur le chant. Cluny mènera à son apogée le chant grégorien, dont le calme déroulement permet un chant reposant et pénétré. Le chant humain est considéré comme une association à celui des anges. De même, les églises sont chargées de toute une symbolique. Par leur plan, leur décor, leur iconographie, elles ressaisissent en quelque sorte toute la création et la présentent à Dieu. Elles apparaissent comme l'antichambre du Ciel. Cluny a ainsi atteint un des sommets de l'art roman et répandu dans tout l'Occident la spiritualité dont il était l'expression. La grande abbaye de Cluny III, détruite après la Révolution française, demeurera la plus grande église du monde jusqu'à la construction de l'actuel Saint-Pierre de Rome.

La vie monastique est ainsi tout imprégnée de la prière. Elle n'est au fond que prière. Au réfectoire, au travail, le moine prie et remâche les textes de l'Écriture sainte qu'il a lus dans la *lectio divina* et dont il connaît de longs passages par cœur. La prière personnelle, au sens de l'oraison, n'est pas réglementée. C'est que l'ambiance entière est habitée par Dieu et l'on goûte sa présence dans le cloître. Cependant, les dévotions privées sont tout à fait permises. Pour les prêtres, en particulier, la messe particulière semble acquérir une plus grande importance.

Le moine vit dans son église ou dans son cloître. Il est clair qu'il ne peut plus travailler la terre. Des frères convers le font pour lui. Ainsi sont associés à la vocation monastique des hommes d'humble extraction, pour lesquels des prières plus simples sont prévues. Par exemple on remplace les 150 psaumes dont les moines de chœur savent le texte par cœur par autant de Je vous salue Marie. Ces prières des convers, ce « Psautier du pauvre », comme on dit, donneront plus tard naissance au chapelet et au rosaire. La pénitence corporelle existe, mais elle n'est pas excessive. L'essentiel, c'est la contemplation, l'union constante avec Dieu. Pour la faciliter, le silence est renforcé, on ne se parle normalement que par signes.

Le projet de Cluny peut sembler une sorte d'utopie. Mais en fait, il a été vécu et il a duré. Plus encore : Cluny a eu une influence pratique profonde sur son temps. L'art roman, le chant grégorien, la spiritualité mariale, la dévotion aux âmes du purgatoire, la transmission de la culture antique doivent beaucoup à Cluny. Sans Cluny, la Réforme grégorienne aurait peut-être été impossible. Cluny s'est engagé dans les croisades d'Espagne. L'Ordre a donné des papes, des cardinaux, des évêques. C'est le pape clunisien Urbain II qui a lancé la première croisade de Terre sainte en 1095. C'est un exemple de lien entre une spiritualité très originale de retrait du monde et son influence étendue sur ce même monde.

Cluny n'épuise pas le monachisme bénédictin de son temps : on a dénombré, aux ^x^e et ^{xi}^e siècles, pas moins de 112 groupements monastiques totalisant 6 800 maisons. Mais il en est l'expression la plus achevée et la plus vivante. Sa spiritualité de la louange a certainement contribué à maintenir un équilibre spi-

rituel en un temps difficile, et elle devait durer, à travers l'Ordre monastique, jusqu'à nos jours.

IV. L'épopée cistercienne (xii^e siècle)

1. Un nouveau monachisme

À partir de la seconde moitié du ^{xi}^e siècle se produit une contestation du monachisme bénédictin traditionnel. De nouveaux mouvements apparaissent. On assiste en particulier à un retour à l'éremitisme. Les femmes jouent alors un grand rôle comme dans l'Ordre de Fontevault, fondé près de Saumur, par Robert d'Arbrissel († 1116-1117). La vie religieuse se diversifie. Aux ^{xi}^e et ^{xii}^e siècles se créent ainsi 62 nouveaux groupements religieux nouveaux totalisant plus de 6 300 maisons. Le monachisme bénédictin n'a plus l'exclusivité de la vie religieuse, même s'il continue à tenir une large place avec des hommes comme saint Anselme (1033-1109), abbé du Bec-Hellouin, puis archevêque de Canterbury.

Mais la grande nouveauté spirituelle de la période est la naissance et le développement de l'Ordre de Cîteaux. Cîteaux est un monastère réformé, situé en Bourgogne, non loin de Dijon. Fondé en 1098, il réagissait contre Cluny et le monachisme bénédictin de l'époque, qu'il trouvait attiédi. La vie des moines était plus simple et plus pauvre qu'à Cluny, les offices moins longs, la pauvreté plus sévère, le travail des mains, le jeûne et la pénitence étaient remis en honneur. La maison ne se développa pas, jusqu'à l'entrée dans celle-ci de Bernard de Fontaine (connu sous le nom de saint Bernard de Clairvaux) en 1112. Ce fut alors une

expansion étonnante : à la fin du XIII^e siècle, l'Ordre comptait 740 abbayes d'hommes et au moins autant de maisons de femmes, réparties de la Baltique au Proche-Orient. L'abbaye de Clairvaux, fondée par saint Bernard, comprenait à elle seule 356 abbayes dans sa filiation. L'Ordre donna des dizaines de saints personnages, et des auteurs spirituels de grande classe : Bernard de Clairvaux (1090-1153), Guillaume de Saint-Thierry († 1148), Gueric d'Igny († 1157), Aelred de Rielvaux († 1167), qui sont les quatre grands auteurs cisterciens, mais aussi Amédée de Lausanne († 1159), Isaac de l'Étoile († 1160), Gilbert de Hoyland († 1172), Jean de Ford († 1220), Adam de Perseigne († 1221). Tous ces auteurs sont importants, mais saint Bernard les domine tous.

2. Saint Bernard

Saint Bernard est, de tempérament spirituel, une âme amoureuse de Jésus. Il n'a pas trouvé de meilleure manière d'exprimer cet amour que de commenter le Cantique des Cantiques. Par là, il marque une étape essentielle dans un mouvement, que l'on retrouvera plusieurs fois dans la spiritualité, de *retour à Jésus*. À certaines périodes, on a en effet l'impression que le Christ se fait brusquement plus proche, et cela se produisit avec saint Bernard et les cisterciens. C'est un homme extrêmement sensible, d'une sensibilité qui ne lui fait pas peur, qu'il exprime parfois ouvertement, parce qu'elle est bien contrôlée. Très doué au point de vue intellectuel, très cultivé, remarquablement maître de la langue latine, n'hésitant pas à l'utiliser avec une souplesse nouvelle, il a une forme d'intelligence proche de celle de saint Augustin, qu'il

a d'ailleurs beaucoup lu. Il ne recherche pas tant la science que la Sagesse – cela lui vaudra des démêlés célèbres avec Abélard – et la Sagesse, en définitive, c'est Jésus connu, contemplé, goûté, senti par les sens spirituels. Très déterminé, très engagé, il a en même temps un charme indiscutable, d'autant que c'est un homme profondément humble, qui ne cherche jamais à dominer l'autre. Obligé de produire beaucoup : nous avons de lui 14 traités d'importances diverses, environ 340 sermons et 500 lettres, il sera lu presque à l'égal de saint Augustin, si bien que Mabillon, dit-on, écrira de lui : « Il est le dernier des Pères et l'égal des plus grands. » On lui donnera aussi le titre de *Doctor mellifluus*, pour exprimer le mélange de force intellectuelle et d'onction que l'on retrouve partout chez lui.

C'est par Jésus que saint Bernard connaît Dieu, et par Jésus dans son humanité. Aussi Bernard contemple-t-il sans cesse cette humanité de Jésus, qui est l'expression de l'immense humilité de Dieu. Les auteurs cisterciens, comme Aelred de Rielvaux, reprendront ce thème et, même quand ils écriront sur la Trinité des choses remarquables, comme Guillaume de Saint-Thierry, ils reviendront toujours à l'humanité de Jésus. Il faut donc tenir son regard fixé sur Jésus et principalement sur les deux moments où il est le plus humble : son enfance et sa passion. Bernard, dans ses sermons du temps de l'Avent, a parlé d'une manière unique de Jésus enfant. Par sa parole, par sa prière personnelle devant le crucifix, il a marqué aussi les esprits dans son amour pour Jésus en croix. Il a beaucoup parlé aussi de Marie, d'une manière sinon originale, du moins spécialement tendre. Il a expliqué qu'elle est le chemin vers Jésus, la médiatrice entre lui et nous, la mère toute-

puissante, l'amie sûre de l'âme chrétienne. *De Maria nunquam satis*, disait-il : « De Marie on ne parle jamais assez. »

Face à ce Jésus tout donné, comment l'homme doit-il réagir ? En progressant sans cesse vers lui. Saint Bernard est un homme de désir. Il écrit : « Une inlassable application à progresser et un effort soutenu vers ce qui est parfait, telle est la perfection. Si travailler à sa perfection c'est être parfait, ne vouloir pas progresser, c'est défailir sans aucun doute. » Le progrès est un progrès dans l'amour. La dynamique de l'amour est ainsi le tout de la vie. Dans son ouvrage *De diligendo Deo*, il a commenté un mot qu'il croyait de saint Augustin et avec lequel il se sentait en consonance : « La mesure d'aimer Dieu, c'est de l'aimer sans mesure. » Pour aimer le Christ, il faut le laisser croître en nous et il nous faut diminuer à nos propres yeux. C'est pourquoi Bernard a également commenté longuement les degrés de l'humilité dès sa première œuvre importante, le *De gradibus humilitatis et superbiae*. Pour devenir humble, il faut le vouloir et en faire le choix. Le libre arbitre est en effet le plus grand cadeau que Dieu ait fait à l'homme. Aussi doit-il être tout orienté vers Dieu et correspondre aux sollicitations de la grâce. Bernard a de celle-ci une vision tout augustinienne. Il s'en est d'ailleurs expliqué dans un ouvrage qui reprend le titre d'un ouvrage d'Augustin, le *De gratia et libero arbitrio*. En répondant positivement à la grâce, l'homme restaure progressivement sa volonté blessée par le péché. Au terme de cet itinéraire d'humilité et d'amour, son âme peut devenir vraiment l'épouse du Christ.

On ne peut parler de saint Bernard sans signaler qu'il est intervenu pour donner aux hommes de son

temps une doctrine spirituelle en fonction de leur état. Pour le pape Eugène III, ancien moine cistercien, il écrivit le traité *De consideratione*, où il lui expliquait ses devoirs sur un mode énergique et direct. Il a écrit pour les Templiers, pour les clercs, pour les évêques, pour les princes et pour les laïcs. Il a beaucoup écrit pour les moines. Il avait une vision très élevée de l'état monastique. Le monastère était pour lui l'école de la charité, le lieu où l'on s'unissait à l'adoration éternelle des saints et des anges. Il concevait presque la profession monastique comme un second baptême. Dans la société hiérarchisée qui, à la manière médiévale, était la sienne, les moines se trouvaient au sommet. Il n'hésitait d'ailleurs pas à hiérarchiser entre eux les différents ordres religieux. Aussi pressait-il les personnes qu'il connaissait d'entrer à Cîteaux. Il marque, d'une certaine manière, l'apogée du monachisme médiéval, parvenu à son plus haut degré de développement humain et spirituel et de conscience de son rôle.

3. L'influence de Cîteaux et Helfta

Il est difficile de décrire de manière complète l'influence de Cîteaux tant celle-ci a été étendue et profonde. Il reste sans doute bien des choses à découvrir et à synthétiser en ce domaine, par exemple sur le christocentrisme de Cîteaux et sa vision de Marie. Cîteaux a sans doute donné à la chrétienté occidentale un grand amour de Jésus : ce courant de l'amour va ensuite traverser tout le christianisme occidental et ne sera détruit par aucune crise. De même, la manière dont Cîteaux voyait Marie se traduira sans doute non seulement

dans la vie mystique, mais aussi dans l'art sacré, et sans doute aura-t-elle des conséquences jusque dans la littérature courtoise et l'image de la femme que celle-ci défendra. La femme occidentale doit sans doute quelque chose à Cîteaux, jusque dans la manière de s'aimer entre époux.

L'influence de Cîteaux ne devait pas s'arrêter au XII^e siècle, mais elle devait se prolonger en particulier à partir de l'abbaye des bénédictines de Helfta, en Saxe, qui observaient les usages cisterciens. Cette maison constitua au XIII^e siècle un milieu mystique très actif. Sainte Mechtilde de Hackeborn († 1298) eut ainsi un grand nombre de visions du Christ, qu'elle écrivit dans son *Liber specialis gratiae* (*Livre de la grâce spéciale*). Mechtilde de Magdebourg († 1282) écrivit dans la même abbaye la *Lux fluens divinitatis* (*La lumière de la Divinité*), qui est un véritable abrégé de la piété mystique de son temps. Sainte Gertrude la Grande († 1302), amie des deux précédentes, produisit, avec le *Liber legationis*, où elle racontait ses visions, une des œuvres mystiques majeures du Moyen Âge. Ces trois religieuses eurent une relation jusqu'alors inconnue avec le Cœur du Christ, c'est-à-dire, dans la perspective biblique, avec son monde intérieur le plus secret et le plus intime. C'était comme une nouvelle étape dans la connaissance de l'humanité du Christ.

Mais, quelle qu'ait été son importance, le monde monastique d'origine bénédictine n'épuisa pas tous les aspects de renouveau des XI^e et XII^e siècles. Les chanoines réguliers et les ordres érémitiques représentèrent aussi un élément essentiel de la vie spirituelle du temps.

V. Le monde des chanoines réguliers

Longtemps, l'univers des chanoines réguliers a été ignoré en raison de l'intérêt exclusif porté sur le monachisme. Cependant, il a eu un développement, à certains moments, comparable à celui-ci et il a profondément marqué la vie des populations. Vivant en principe selon la règle de saint Augustin, précisée par saint Chrodegang, évêque de Metz en 765, et imposée à tous les chanoines de l'Empire carolingien en 817, les chanoines constituaient d'abord des maisons autonomes⁵. La première « congrégation » de chanoines réguliers fut celle de Saint-Ruf (Avignon) qui essaima jusqu'au Portugal et en Grèce. Suivit une vague de fondations plus austères, l'*Ordo novus*, avec les chanoines d'Arrouaise (près d'Arras), de Saint-Victor de Paris, et surtout de Prémontré (près de Laon). Ce dernier ordre, fondé en 1120 par le Rhénan saint Norbert, atteignit 600 maisons et marqua de son influence les actuelles Belgique, Hollande, Allemagne, et toute l'Europe centrale.

Les chanoines sont des prêtres vivant en communauté. Leur spiritualité est d'emblée plus sacerdotale que celle des moines. Elle accorde une place plus centrale à la célébration solennelle de l'Eucharistie. C'est à partir de celle-ci que s'ordonne toute la vie liturgique. La vie canoniale peut être aussi austère que celle des moines – Prémontré a été influencé par les

5. Il ne faut pas confondre les chanoines dits réguliers, qui vivent en communauté sous une règle assez stricte, avec les chanoines des cathédrales et des collégiales, qui ne vivent pas ensemble. Cependant il y a eu, à certains moments, des chapitres de cathédrales ou de collégiales qui ont adopté, du moins pour un temps, une véritable règle.

usages de Cîteaux –, mais elle est plus tournée vers l'extérieur. À Prémontré, chaque abbaye se double d'un certain nombre de prieurés-paroisses qui, à la différence des prieurés monastiques, sont destinés directement à l'évangélisation. Dans ces prieurés vit une petite communauté de trois à cinq chanoines. La moitié des chanoines de certaines abbayes étaient ainsi à l'extérieur. Les prieurés n'étaient pas fondés au hasard, mais selon un plan de quadrillage du pays. Ils influençaient ainsi les paroisses situées entre eux et relevaient par leur exemple le niveau du clergé et de la vie paroissiale. De la sorte, les chanoines réguliers en général, et Prémontré en particulier, ont eu un impact direct sur les populations. Ils ont constitué un facteur important d'évangélisation des campagnes, surtout dans les pays de nouveau peuplement.

VI. L'idéal cartusien

1. Un nouvel érémitisme

La mise en question du monachisme classique au XI^e siècle a amené aussi une extraordinaire expansion de la vie érémitique. Mais la tradition occidentale n'était pas sans réserves à l'égard des ermites isolés. Des groupements se constituèrent donc. Certains furent appelés à connaître une grande extension : Camaldoli, fondé vers 1012 par saint Romuald, en Toscane ; Vallombrosa (Vallombreuse), fondé vers 1036 par saint Jean Gualbert, aussi près de Florence ; La Chaise-Dieu, dans la Haute-Loire, fondé en 1043 par saint Robert de Turlande, abbaye bénédictine où était possible un certain érémitisme ;

Grandmont, fondé en 1075 près de Limoges, par saint Étienne de Muret. La fondation la plus importante fut celle de l'Ordre des Chartreux, suscité en 1084 par saint Bruno, qui comptait plus de deux cents maisons à la fin du Moyen Âge.

Tous ces mouvements ont en commun une redécouverte de la spiritualité du désert. Le désert est le lieu où il n'y a rien, où rien n'attache le cœur de l'homme. Il ne reste que l'homme et Dieu face à face, et l'homme en face de lui-même. C'est le lieu de l'austérité absolue, mais c'est là aussi que peut se faire la rencontre directe, sans faux-semblants, dans la vérité la plus totale. Le désert n'est pas la laideur : saint Bruno explique que les paysages de Calabre l'aident à contempler, mais c'est le silence. Ainsi tombe l'inutile et ne demeure que l'essentiel.

2. La Chartreuse

Pour faciliter la contemplation, les Chartreux ont considérablement simplifié la vie monastique. Leur liturgie ne garde que le plus important. Une partie des offices est dite isolément par les moines. La partie célébrée en commun est austère jusque dans le chant. Au début, la messe n'a même pas lieu fréquemment : on est aux antipodes de l'esprit canonial. Ce qui compte plus que tout, en effet, c'est le silence intérieur et extérieur. Dans la liturgie, on revient à l'importance première de la Parole de Dieu. La Bible est lue en entier chaque année. Les contacts entre moines sont fraternels, mais réduits au minimum. Le moine vit dans sa cellule, qui est en réalité une petite maison. Les travaux assurant la vie monastique sont faits par les frères convers. Les relations avec l'extérieur sont

bannies. Les Chartreux ne s'occupent pas de la vie du monde. Ils iront jusqu'à refuser de faire canoniser leurs saints, du moins en principe. Cet esprit d'extrême simplicité donne un sentiment tout particulier de pureté, on pourrait dire de virginité, au sens le plus beau et le plus large du mot. Cette austérité serait intenable si Dieu ne remplissait l'immense vide ainsi créé. Mais justement il le remplit. D'où une contemplation profonde que les Chartreux traduiront en de multiples ouvrages spirituels. D'où aussi une joie paisible et continuelle, qui est liée à la proximité d'un Dieu aimant. La Chartreuse est ainsi un endroit secret, où se découvre le véritable ordre du monde. Il n'est pas étonnant que cet idéal ait très vite séduit des femmes, et que des maisons de sœurs se soient constituées.

Le XIII^e siècle devait voir un certain nombre de fondations de Chartreuses à travers toute l'Europe. Mais déjà une nouvelle forme de vie religieuse, celle des ordres mendiants, commençait à apparaître, véhiculant de nouveaux aspects de la vie religieuse. Les Franciscains en représentent, avec les Dominicains, l'élément le plus frappant.

VII. L'idéal franciscain (XIII^e siècle)

1. *Saint François d'Assise*

Saint François d'Assise (avant 1182-1226) est l'un des personnages spirituels les plus fascinants du monde catholique. C'est l'un de ses maîtres spirituels les plus écoutés. L'Ordre religieux issu de lui, les Frères mineurs, ou Franciscains, comptait à la fin du

Moyen Âge plus de 3 000 couvents en Europe (dont 1 200 en Italie et 400 en France) et environ 60 000 frères.

Tout s'origine dans l'expérience personnelle de François. Né dans un milieu de bourgeoisie commerçante, d'Assise, en Ombrie, il était le héros de la jeunesse assisiate. Alors qu'il était appelé à une brillante destinée sur le plan temporel, il fut transformé par une relation mystique avec le Christ en croix et comprit que chercher le Christ devait être le but de sa vie. Il rompit alors douloureusement avec l'idéal marchand de sa famille pour se retirer dans la pauvreté près d'une chapelle de la plaine d'Assise, Sainte-Marie-des-Anges. Le Christ lui avait montré en effet qu'il devait réparer son Église qui tombait en ruines. Dans un premier temps, il prit cela au pied de la lettre et mena une vie d'ermite dans la pauvreté, la prière et le travail manuel. Mais, en 1208 ou 1209, il entendit lire à la messe l'évangile de Matthieu, chapitre 10, versets 9 et suivants, qui détermina sa vocation à l'apostolat. Il commença alors à prêcher le Royaume de Dieu, la pénitence et la paix. Des disciples se joignirent à cet « apôtre des temps nouveaux ». Rapidement approuvé par le pape Innocent III, le mouvement s'étendait comme un feu. Les premières années furent marquées par une joie et une fraîcheur extraordinaires, dont on a gardé l'image dans les *Fioretti*, et qu'on retrouve par exemple chez un disciple de saint François comme saint Antoine de Padoue (v. 1195-1231). François écrivit un certain nombre de documents, et surtout une *Règle*. Ses dernières années furent marquées par des expériences spirituelles de plus en plus profondes. Finalement, il recevait les stigmates – il était le premier homme à en être marqué –

et mourait à l'Alverne dans une grande union avec le Christ en croix. Dans la même ligne, sainte Claire (1194-1253) fondait les Clarisses, vivant de la même spiritualité, sous une forme cloîtrée.

François a donné l'impression de pousser plus loin peut-être que personne avant lui l'union au Christ. Il ne s'agit pas pour lui de regarder le Christ seulement, mais de lui être totalement conformé, de l'imiter jusqu'à en être revêtu, autant que cela peut se faire. On a dit de lui : « Que ne lui advint-il pas dans ce contact avec Jésus ? Il portait Jésus dans son cœur, Jésus sur ses lèvres, Jésus dans ses oreilles, Jésus dans ses yeux, Jésus dans ses mains, Jésus dans ses autres membres⁶. » Il est à cet égard dans la ligne de saint Bernard, avec un esprit plus simple, plus populaire. Il a rendu accessible à tout le monde chrétien cette union avec le Christ.

S'unir au Christ, cela signifie le regarder sur cette terre, dans « l'humilité de son incarnation et la charité de sa passion ». C'est par le Christ seulement que nous connaissons Dieu. Claire dira : « Le Fils de Dieu est devenu le chemin que nous a montré et enseigné en paroles et en exemples notre bienheureux Père François, ce véritable amant et imitateur du Christ. » Pour cela, François a voulu reproduire les gestes mêmes du Christ. Il a voulu mettre ses pas dans ses pas, copier ses attitudes, non seulement extérieures, mais intérieures. C'est ainsi qu'il a, sinon inventé, du moins popularisé la crèche, parce qu'il y voyait un moyen visuel de contempler l'humilité et l'amour d'un Dieu qui consent à l'impuissance du petit enfant. S'unir au Christ, c'est aussi accepter de le

6. THOMAS DE CELANO, *Vita prima*, n° 115.

suivre dans sa passion, non pas seulement en paroles, mais aussi dans les actes, en reproduisant en nous cette passion. François reçut ainsi les stigmates. Enfin, s'unir au Christ, c'est l'adorer et le recevoir dans l'Eucharistie. François avait une dévotion toute spéciale au Corps et au Sang du Christ, et de même à sa Parole, autre mode de présence de Dieu. Il récitait les psaumes, nous dit-on, « comme s'il était présent à Dieu ».

Pour entrer dans cette voie, il faut aimer Marie et recevoir ses vertus. « Il aimait la Vierge d'un amour indicible parce qu'elle a fait du Seigneur de Majesté notre frère. » Il faut aussi avoir certaines attitudes intérieures, certaines vertus. En fait, nul ne peut imiter complètement le Christ. On ne peut vivre que certains aspects de sa vie. C'est là que diffèrent les charismes des divers ordres. Aussi parle-t-on justement des « vertus franciscaines ». La première est la pauvreté, la seconde est l'humilité. François a voulu que son Ordre se nomme : les Frères mineurs, c'est-à-dire les petits, les humbles, et on nommait François « le petit pauvre du Christ ». Jésus, dans son abaissement sur la terre, a été l'être le plus pauvre et le plus humble. Si on se gonfle d'orgueil, si l'on se referme sur ses biens personnels, Dieu échappe. Pauvreté et humilité ne doivent pas être vécues spéculativement. Ce sont des vertus d'application effective, concrète. La vie franciscaine sera donc pauvre, les couvents humbles, petits, sans revenus, vivant de mendicité, nourris par la charité des hommes et la Providence divine. L'Ordre essaiera d'aller dans la ligne du refus de la puissance. On ne s'imposera pas.

On aimera aussi l'Église d'un grand amour. François est un fils de l'Église au sens le plus fort du mot.

Jamais il ne met son expérience au-dessus de l'Église. Il l'aime, il lui obéit, il veut la réformer, mais par le dedans, dans la paix, dans la joie, dans l'amour des chrétiens.

2. L'influence franciscaine

L'existence de saint François produisit une impression profonde sur l'Église de son temps. C'est un peu comme si, à travers lui, le Christ était revenu parler aux hommes. On disait de lui : *Franciscus alter Christus*, « François autre Christ », pour manifester cette unité entre François et son maître. C'est aussi comme si l'Évangile avait été prêché une nouvelle fois et qu'on avait démontré qu'il pouvait être effectivement vécu à la lettre. Cela se passait dans un climat mystique très fort, mais sans déséquilibre, dans une sorte de réconciliation des hommes avec Dieu et même avec la nature.

En prêchant la pénitence, c'est-à-dire la conversion des cœurs, les Franciscains ébranlèrent profondément la société de leur temps, ils furent à l'origine d'une avancée du monde chrétien dans le domaine spirituel. Plus qu'une doctrine, ils apportèrent un esprit. Jésus était contemplé comme un frère, un ami très proche, la Vierge plus comme une mère que comme une reine. Les couvents franciscains, le plus souvent petits, simples, recrutaient un personnel très différent des maisons bénédictines. Ils proposaient une vie simple, humble, joyeuse et fraternelle. Vivant de mendicité, sans revenus fixes (Franciscain et Dominicains sont les premiers ordres mendiants), ils témoignaient d'une vie tout évangélique.

Les couvents étaient établis jusque dans les plus

petites villes et quadrillaient l'Europe entière. À chaque couvent était annexé un tiers-ordre comprenant des laïcs, hommes et femmes, qui voulaient vivre de l'idéal franciscain. Ils vivaient dans leur famille et travaillaient comme tout un chacun, mais ils avaient des temps de prière commune, ils se soutenaient entre eux par l'assistance et la charité, ils s'occupaient des pauvres, ils participaient à la vie liturgique du couvent. Certains tiers-ordres, dans les grandes villes, comptaient un nombre important de participants. Des familles s'attachaient ainsi durablement aux Franciscains et leur fournissaient des vocations masculines et féminines. L'encadrement du peuple chrétien, engagé par les Prémontrés, devenait de plus en plus serré, le contact avec les gens de plus en plus direct et facile. Les Franciscains étaient ainsi un ordre très populaire, au meilleur sens du terme.

Cependant la mise en place de l'Ordre ne devait pas toujours être facile, pour différentes raisons. D'abord à cause de la nature spontanée de sa spiritualité. Il y eut tension entre le charisme et l'institution, entre la liberté et la nécessité de s'organiser. Cela donna naissance, très vite, à des déviances spirituelles qui gênèrent beaucoup l'Ordre. L'équilibre fut établi en particulier par des personnages comme saint Bonaventure (1221-1274), enseignant à l'université de Paris, troisième maître général des Franciscains. Il réalisa, dans sa personne et dans son œuvre, une synthèse de l'expérience franciscaine, de la doctrine traditionnelle de l'Église et de la scolastique. Il eut le mérite d'exprimer sous une forme intellectuelle exigeante et satisfaisante le charisme propre de l'Ordre. Ses œuvres, en particulier

l'Itinerarium mentis ad Deum, et le *De triplici via* devinrent aussitôt des classiques.

VIII. La spiritualité de l'évangélisation : les Dominicains

Aussi important devait être l'apport des Dominicains, les Frères prêcheurs, bien que les formes en soient très différentes.

1. Saint Dominique

Ils doivent leur origine à saint Dominique (1170-1221). Celui-ci était chanoine régulier de la cathédrale d'Osma, en Espagne quand, passant dans le Midi de la France, il fut frappé par la diffusion du catharisme. Ce fut un véritable choc pour lui : « Il commença dès lors à éprouver le trouble d'une grande compassion de cœur pour d'aussi innombrables âmes prises dans la misère de l'erreur. » Il décida, pour éclairer ces âmes, de se consacrer à la prédication de l'Évangile. Il demeura dans le Midi de 1206 à 1215, prenant des risques énormes, créant autour de lui un petit groupe de prédicateurs et réunissant, dans un couvent à Prouilhe, quelques jeunes filles cathares converties. En 1215, il se rendit à Rome, et le pape Innocent III l'autorisa à créer un nouvel ordre religieux dédié à la prédication. Comme pour les Franciscains, ce fut une expansion prodigieuse. Dominique vécut encore six ans et créa une soixantaine de couvents dans cette période. L'Ordre eut la chance d'avoir à sa tête, comme Cluny, une lignée de maîtres généraux qui furent des saints et

des hommes de gouvernement⁷. Il essaima très vite et d'une manière assez harmonieuse. Au début du XIV^e siècle, il comptait 550 maisons.

Saint Bernard était comme un époux pour le Christ. François d'Assise avait vécu une unité avec lui qui se traduisait surtout par l'imitation de sa vie pauvre et humble. Dominique a été comme revêtu de la charité pastorale du Christ, de son amour pour les hommes qui se perdent dans des voies fausses et à qui il faut proposer la lumière. Dominique avait demandé et obtenu « le secret d'une vraie charité fraternelle efficace du salut des hommes ». À Fanjeaux, près de Carcassonne, où il avait établi le centre de son action, il passait des nuits entières à prier pour ses frères en disant, et même en criant : « Seigneur, ayez pitié de ce peuple. Que vont devenir les pécheurs ? » Ce cri traverse toute la vie de Dominique. Il était uni comme François au Christ, mais son charisme était radicalement différent. Il prenait d'emblée une forme missionnaire, tournée vers l'extérieur. Dans les constitutions de l'Ordre, on déclara : « On doit savoir que notre Ordre, dès le début, a été spécifiquement institué pour la prédication et le salut des âmes, et que notre étude doit tendre, par principe, ardemment, de toute sa puissance, à nous rendre capables d'être utiles à l'âme de notre prochain. » Ainsi donc, être dominicain signifie ne pouvoir accepter que les ténèbres l'emportent sur la lumière et que la foi ne soit pas proposée à tous, dans le respect et dans l'amour, mais en toute clarté et franchise.

7. Le bienheureux Jourdain de Saxe († 1237), saint Raymond de Peñafort († 1240), Jean le Teutonique († 1252), le bienheureux Humbert de Romans († 1277).

2. La spiritualité dominicaine

La spiritualité dominicaine commence donc par la contemplation du Christ. On ne donne que ce qu'on a : « Transmettre ce qu'on a contemplé », dira saint Thomas d'Aquin. Elle comporte aussi une part essentielle d'étude. On doit parler avec sérieux et compétence, pour donner à chacun ce dont il a besoin. Les frères doivent donc étudier « de jour, de nuit, dans la maison, en chemin », dit la règle. Ainsi l'Ordre est-il une sorte de confrérie d'enseignants, allant de ce que nous nommons le secondaire jusqu'au supérieur. Un couvent est une école en même temps qu'un centre de prédication. Dans certains couvents fonctionnent même de véritables centres universitaires, avec les enseignements et les moyens (bibliothèques, copistes, secrétaires) attachés à cette mission.

Mais on ne transmet pas seulement un savoir : on prêche la Sagesse, c'est-à-dire Dieu connu, perçu, en lui-même et dans ses œuvres. Ainsi un couvent dans lequel la vie spirituelle ne serait pas première est-il en dehors de sa vocation. Tout est animé par l'amour de Dieu, l'amour et le zèle pour les âmes. Cette recherche de la vérité donne à l'Ordre une sorte d'allant, de clarté, de franchise, une allure décidée, ainsi qu'une certaine virginité, pureté d'amitié et de confiance réciproque des membres, et aussi une pauvreté intérieure, et même extérieure. C'est pourquoi saint Dominique voulut que les Frères prêcheurs soient un ordre mendiant.

Pour parvenir à ces résultats, l'Ordre fut organisé en se basant sur la règle de saint Augustin, qu'on adapta. C'était la première fois dans l'histoire de l'Église que l'évangélisation directe était le but premier d'un ordre

religieux, même si cela était déjà vécu à Prémontré. Comme les Prémontrés, et plus encore qu'eux, les couvents dominicains organisèrent un encadrement systématique des régions. Les maisons étaient établies dans les villes. Elles étaient plus grandes que celles des Franciscains. À chaque couvent était attribuée une zone géographique divisée elle-même en « termes » confiés à un prédicateur particulier parlant la langue du pays. Ils allaient ainsi dans les villes et les villages porter la Parole de Dieu. Dans une société assez immobile, la venue de ces prédicateurs constituait un événement et produisait souvent des fruits constatables. Des centaines d'étudiants entrèrent dans l'Ordre dès ses débuts. Ils y virent le moyen de conjuguer leur foi et la science. Ainsi, l'Ordre dominicain marque un moment très important dans l'union entre la recherche des hommes sur le plan de la vérité et de la science et la foi chrétienne.

Franciscains et Dominicains ne représentent pas seuls tout le mouvement des Mendicants. Deux ordres très importants, dont il faut tenir compte, furent créés après eux qui, tous deux, constituaient des regroupements d'ermites : les Carmes (100 couvents au début du XIV^e siècle) et les Ermites de Saint-Augustin, dits plus communément Augustins. Ceux-ci connurent un développement étonnant : 2 000 maisons, 30 000 frères au XIV^e siècle.

IX. La théologie de la mystique (XII^e-XIII^e siècles)

Le développement intellectuel puissant du monde occidental à partir du XII^e siècle amène de plus en plus d'auteurs à se pencher sur les problèmes relatifs à la vie spirituelle. Il ne vient à l'idée de personne de

les détacher alors du reste de la science : la connaissance humaine et divine forme un tout. On a fait remarquer le bon sens et l'équilibre général de la théologie mystique occidentale de l'époque. On a une vision de plus en plus nette de la spécificité de certains problèmes, aussi la réflexion sur de nombreuses questions se précise-t-elle.

1. *Les Victorins*

Parmi les auteurs fondamentaux, il faut citer en premier lieu Hugues et Richard de Saint-Victor. L'abbaye des chanoines réguliers de Saint-Victor de Paris (aujourd'hui détruite), devint, au XII^e siècle, un centre intellectuel et spirituel très important. Hugues († 1141), d'origine flamande, est un des grands esprits du Moyen Âge. Homme saint et cultivé, c'était un esprit extrêmement bien organisé, qui mit au point une sorte de méthode intellectuelle et spirituelle à la fois. En effet, pour lui, le monde visible était comme un symbole du monde invisible. Par-delà les symboles, on pouvait atteindre, par le travail de l'intelligence alliée à la foi, l'univers supérieur. La science humaine débouchait dans la *Divinité*, comme disent encore les Anglais, ou la théologie, comme on dira après Abélard, c'est-à-dire dans l'étude de Dieu, non pas seulement intellectuelle, mais vitale. L'intelligence mène à la contemplation, mais la contemplation est au-delà de l'intelligence : « L'amour va plus loin que la raison : il entre et approche tandis que la science reste dehors. »

Richard de Saint-Victor († 1173), d'origine écossaise ou irlandaise, est à la fois le disciple et le continuateur d'Hugues. C'est un esprit moins large que ce dernier,

mais plus profond dans ses principaux centres d'intérêt. Il a été l'un des grands docteurs de la contemplation mystique. Il estimait que le contemplatif parvenu au terme de son itinéraire voit vraiment Dieu dans une union béatifiante de son âme avec lui. La Trinité se manifeste ainsi au saint dès cette terre. La contemplation a de la sorte un caractère extatique. Richard est l'un des auteurs qui ont le plus traité de l'extase, dans laquelle il voit une sorte d'aliénation de l'âme, à la manière du Pseudo-Denys, qu'il a beaucoup lu. L'extase donne en même temps la véritable lumière : *Ubi amor, ibi oculus* : où brûle le feu de l'amour s'ouvrent les yeux de l'esprit, et elle mène aussi à la véritable liberté.

2. *Saint Bonaventure*

Saint Bonaventure est également l'un des grands esprits du Moyen Âge et il a été apprécié jusqu'à nos jours. L'un de ses apports majeurs a été la formalisation de la distinction entre les trois voies de la vie spirituelle. Il ne l'a pas inventée : elle vient du néoplatonisme à travers bien des intermédiaires, mais il en a donné une présentation claire et profonde. En effet, dans le *De triplici via*, il explique que l'âme commence d'abord par une phase de construction, où l'on prend conscience de sa misère et où l'on gémit sur elle. C'est la vie purgative. Puis l'âme entre dans la vie illuminative, où Dieu se fait plus proche d'elle, où la confiance croît, où la présence de Jésus est plus grande. Enfin, c'est la vie unitive, qui est celle de l'amitié stable avec le Seigneur. On est alors dans la pleine vérité, au-delà des vérités intellectuelles, qui sont partielles, et dans la perfection spirituelle. Bonaventure a, comme les Victorins, parlé longue-

ment de l'union à Dieu et de l'extase. Il se base dans ce domaine sur le Pseudo-Denys et sur saint Maxime. La vision de Dieu se fait dans une docte ignorance et une ténèbre de l'esprit. Au-delà de l'union extatique, il existe enfin un état supérieur, qui est le rapt, où on est emporté complètement en Dieu. On jouit alors de la vision intuitive de l'essence divine. La vision bonaventurienne de l'univers est, dans l'ensemble, assez proche de celle des Victorins, qu'il a complétée par une expérience plus christocentrique à la manière franciscaine, et par une plus grande insistance sur la passion du Seigneur et sur l'Eucharistie dans l'itinéraire de l'âme vers Dieu. Il y accorde une importance absolument fondamentale.

3. *Saint Thomas d'Aquin*

Saint Thomas d'Aquin (1225-1274), le plus grand théologien de l'Église, n'est pas généralement considéré comme un auteur spirituel. C'est sans doute un tort, car sa doctrine a eu des implications immenses dans le domaine de la réflexion spirituelle. En effet, il a décrit, comme personne avant lui, l'être humain en tant qu'il est religieux. Il a fixé ainsi le cadre général de toute réflexion sur la vie spirituelle. Il a d'abord mis au point, en s'aidant d'un aristotélisme repensé à la lumière biblique, l'anthropologie chrétienne. Il a décrit les forces qui jouent dans le cœur de l'homme. Puis il a vu les éléments de progrès : l'acquisition des vertus, qu'il a détaillées supérieurement, et les dons du Saint-Esprit. Il a également donné un enseignement sur le Christ et son incarnation qui montre l'extraordinaire sérieux de celle-ci. Le Christ s'est fait plus profondément homme qu'on ne le croit généra-

lement, et il est vraiment descendu jusque dans notre nature. Du coup, notre union avec lui est réellement très intime. Le processus d'ascension vers Dieu, par le Christ, au moyen de la grâce, a été également expliqué par Thomas d'Aquin avec une clarté unique. Il montre que l'Esprit Saint est présent dans l'âme du croyant et qu'il est le principe de toute contemplation. Mais, en même temps, il est réservé sur des descriptions de l'extase qui lui paraissent peu exactes. Il ne pense pas, en particulier, qu'on puisse arriver sur cette terre à une sorte de vision béatifique.

Thomas a eu le mérite de donner un cadre tel que la plupart des théologiens postérieurs s'y sont référés, quitte à le corriger partiellement. Il a aussi donné de la vie chrétienne une vision non élitiste. Il n'a pas écrit de traité particulier de la vie spirituelle : ce qu'il en dit se trouve un peu partout chez lui, en particulier dans la *Somme de théologie* et dans la *Somme contre les Gentils*, mais son influence, liée d'ailleurs à une vie de contemplation très forte, a été plus grande dans le domaine spirituel qu'on ne l'imagine généralement.

La connaissance de cette théologie de la mystique est essentielle. Toutefois, elle n'est pas exclusive d'une autre approche : celle de la vie spirituelle du peuple chrétien.

X. La vie spirituelle du peuple chrétien jusqu'au XIV^e siècle

1. *Un peuple de fidèles*

Il n'est pas facile d'établir une synthèse générale entièrement valable de la vie spirituelle du peuple

chrétien au Moyen Âge. En outre des préoccupations d'ordre idéologique occultent parfois le débat. Remarquons simplement un fait massif : en 1400 l'Europe occidentale compte 237 groupements de religieux et religieuses totalisant 10 400 maisons. Or le système monastique ne fonctionne pas en autonomie complète. Il puise constamment pour sa vie et même sa survie dans le monde des laïcs et inversement. Avoir ainsi créé et maintenu en activité un ensemble aussi considérable de maisons religieuses démontre l'existence d'un substrat chrétien actif. Ajoutons à cela que dans le territoire de l'actuelle France furent construites plus de 38 000 églises paroissiales sans compter les cathédrales, les chapelles de tous types, les hôpitaux. La construction et l'entretien de ces édifices sont un des plus grands chantiers de l'histoire de l'humanité. Cela ne s'est pas fait sans motivations fortes et durables. Une ville médiévale est ainsi remplie d'édifices religieux de tous types, on rencontre dans les rues des moines et des ecclésiastiques, l'air retentit du son des cloches qui annoncent offices et cérémonies diverses. Le temps est rythmé par les fêtes du Christ, de la Vierge et des saints. La culture populaire, celle des élites ne sauraient être étudiées si l'on est dans l'ignorance du christianisme : tout en est imprégné.

2. Le niveau de la foi

Le problème est de savoir quel est le niveau réel de la foi, si l'on ose ainsi poser la question. Dans ce domaine, toute évaluation est par définition difficile, sinon impossible. Mais on peut d'ores et déjà éliminer les idées fausses qui ont encombré l'historiographie :

le Moyen Âge ne fut pas plus une époque d'obscurantisme et de superstition qu'il ne fut une période de perfection idéale. L'atmosphère générale est chrétienne, à l'exception de quelques marges incomplètement christianisées ou touchées par le catharisme ou le valdéisme. On pourrait aborder la question en se demandant ce que savaient les populations sur leur foi. Ce niveau a indiscutablement varié. Au VII^e siècle déjà, les exigences en ce domaine sont sérieuses, telles que les fixe, pour les catéchumènes, le *De cognitione baptismi* d'Ildefonse de Tolède († 667). Les choses dépendent en grande partie de la qualité de l'encadrement ecclésiastique et de l'instruction donnée par celui-ci. La qualité des clercs, peu élevée aux IX^e et X^e siècles, s'est ensuite améliorée. À l'époque carolingienne et sans doute après, il semble que l'instruction donnée au peuple ait insisté sur la morale d'une part, la liturgie d'autre part. Par la suite la religion s'est intériorisée, spiritualisée, le Christ y a pris davantage de place. Chanoines réguliers et ordres mendiants ont donné en ce domaine une prédication et un enseignement de valeur. L'iconographie est à la fois le véhicule et le témoin de cette évolution. On a été longtemps sans représenter le Christ sur la croix. Quand on l'a fait, on l'a montré davantage comme un dormant que comme un mort, à la manière byzantine. À Chartres, au XII^e siècle, il est réellement figuré mort. C'est un progrès dans la compréhension du réalisme de l'Incarnation. Les instructions de l'Église ont été reçues dans le public. On en a la preuve dans le respect d'un type d'enseignement délicat à appliquer dans la pratique : la régulation des naissances. Le temps passant, l'Église a accordé de plus en plus d'importance au rôle des laïcs. Ceux-ci étaient d'abord vus comme infé-

rieurs aux clercs et surtout aux moines. Au XIII^e siècle, sinon avant, leur rôle est mieux compris, en particulier dans les domaines de la famille et du travail.

Dans une société de type hiérarchique, où l'on se réfère toujours aux strates supérieures pour y prendre la règle de sa conduite, la vie spirituelle des élites est importante. Elle est plus facile à saisir que celle de la foule. L'Église a beaucoup insisté sur la conversion des responsables laïcs. Les traités d'éducation qui leur sont destinés ne manquent pas. On sait tout l'effort qu'elle a fait pour moraliser le métier des armes en proposant comme modèle le *sacer heros*, le *miles christi*. Le monde de la noblesse a été transformé également par une nouvelle vision de la femme qui s'est incarnée dans l'amour courtois. À côté des élites sociales, on trouve un peu partout des élites spirituelles repérables. À l'époque mérovingienne, ce sont les pénitents vivant dans l'ambiance des églises et des monastères, menant une vie particulièrement austère. À partir du XIII^e siècle ce sont les tiers-ordres dérivés des ordres mendiants sur l'importance desquels on ne saurait trop insister. C'est en particulier à eux que s'adresse la littérature spirituelle pour laïcs qui fleurit à partir du XIII^e siècle : Miroirs, manuels sur les péchés, etc. À partir du XIII^e siècle également se créent des confréries de pénitents, dont l'une des plus célèbres est fondée à Avignon en 1260. Enfin à la même époque, un certain nombre de laïcs, hommes et femmes, décident de mener une vie retirée dans la prière et le travail sans devenir des religieux et sans quitter les villes, habitant dans de petites maisons qui se regroupent dans des quartiers particuliers. C'est le mouvement des béguins et des béguines qui vient des pays du Nord : Belgique et Pays-Bas actuels. Il touche

des centaines de personnes. Ce mouvement donnera de grands mystiques. Plus étonnant est le phénomène des reclus, et surtout des recluses, qui vivent dans un isolement absolu, en général dans une minuscule maison accolée à une église, nourris par la charité publique. À Rome, en 1320, on aurait compté 260 recluses. Enfin, il faut souligner l'importance du rôle des laïcs dans les communautés hospitalières, où beaucoup se consacrent au service des malades et des voyageurs. Très souvent ces communautés sont doubles : elles comprennent des hommes et des femmes, et c'est dans bien des cas une femme qui commande. La vie spirituelle la plus profonde n'est pas ainsi le seul fait des religieux. Elle est largement représentée dans le monde des laïcs, à partir des XII^e et XIII^e siècles sans aucun doute, mais certainement aussi auparavant.

3. La prière

Pour pénétrer la vie spirituelle d'une époque, il faut aussi connaître sa prière. Par la prière, en effet, on a le sentiment de toucher au Ciel, d'avoir un accès là-haut. Cette conviction est profondément ancrée dans le monde médiéval. On estime que les saints sont tout proches, qu'ils sont nos amis et nos intercesseurs, qu'il est donc important de les prier en toutes occasions. Les prénoms, les noms des lieux, parfois jusqu'au nom des chambres d'auberges, sont souvent des noms de saints. On date les événements d'après leur fête. Dans un pays comme la France, un moyen de dater la création des villages est de les étudier à partir de l'hagi-toponymie, c'est-à-dire des noms de saints des villages eux-mêmes ou des paroisses.

Les saints sont reconnus par l'Église, et celle-ci ne le fait pas par hasard. Elle tient compte à la fois d'un culte populaire et de la nécessité de proposer des modèles. À partir du XII^e siècle a lieu une enquête canonique avant la canonisation. L'Église promeut le culte des saints fondateurs des Églises locales. C'est une manière de bénir le sol, d'en prendre possession, en quelque sorte, au nom de Dieu. Elle promeut aussi le culte des rois et des princes. En effet les puissants sont l'exemple des peuples. On a tendance à les imiter. Un roi saint génère un peuple croyant. Les moines occupent naturellement, en ce monde de la sainteté, une place privilégiée. Ils sont l'Église du Ciel déjà présente ici-bas. À partir du XII^e siècle, de nouveaux modèles apparaissent, avec les grands saints imitateurs du Christ. Aux XIV^e et XV^e siècles ce seront aussi des canonisations de mystiques et de prédicateurs populaires à l'allure prophétique.

Mais le grand culte médiéval est celui de la Vierge Marie. Il a transformé la spiritualité catholique et la vision de la femme. L'être humain idéal, en effet, grâce à son « oui » par qui est venu le salut, est une femme. Le culte marial était déjà développé aux IV^e et V^e siècles. Après le concile d'Éphèse de 431, on avait bâti à Rome en l'honneur de Marie la magnifique basilique de Sainte-Marie-Majeure. On n'était pas en reste d'affection pour elle dans le monde grec, même si la perspective était un peu différente. En Orient on contemplait davantage Marie dans sa gloire, qui annonce le retour du Christ. En Occident, c'est une mère aimante, proche de chaque homme dans l'aventure de la vie. L'iconographie occidentale, d'abord très inspirée de celle de Byzance, prend peu à peu son allure propre. Dans la liturgie, se mettent

en place les fêtes de la Vierge. Leur développement est lié à une meilleure explication théologique du mystère de la Rédemption. Il existe aussi un grand nombre de prières privées.

En ce domaine, chaque siècle marque un progrès. C'est au XII^e siècle que le culte de Marie connaît une avancée significative, grâce en particulier aux Cisterciens. Une manifestation éclatante en est donnée par le vocable des cathédrales, souvent dédiées à la Vierge, et par la symbolique de la sculpture, en particulier des portails : « Dès l'entrée, les portails programment une catéchèse d'accueil. Les fidèles passaient d'un monde extérieur dans l'intimité de l'Église, de Notre Dame Marie, pour être formés, éduqués, conduits vers l'autel, l'Eucharistie, l'union à Dieu⁸. » Il est clair que la Vierge Marie a un statut particulier dans le monde de la sainteté. Elle n'est pas seulement un modèle. Elle est la mère qui a un rapport affectueux avec chaque chrétien pour le guider et le soutenir. Sans la prière à Marie, fait dire Dante à saint Bernard dans *La divine comédie*, nous serions comme quelqu'un qui voudrait voler sans ailes. L'affection qui est portée à Marie se traduit en particulier en Français par l'expression « Notre Dame » (c'est-à-dire : la Dame de mon cœur, ma bien-aimée) pour la désigner. Les manifestations de la piété mariale dans la liturgie, l'art, la littérature, la théologie sont si nombreuses qu'on peine à les recenser. Mais il est important de comprendre que Marie n'est pas perçue indépendamment de son Fils. Elle mène à lui. Le culte marial peut ainsi assurer

8. Theodore KOEHLER, art. « Marie (Sainte Vierge) », dans *Dictionnaire de spiritualité*, t. 10, col. 450.

une fonction d'équilibre par rapport à un culte des saints parfois très pléthorique.

Enfin un recentrage de la religion s'opère également par le culte eucharistique. En effet on prend de plus en plus conscience de la présence effective, réelle, de Jésus dans l'hostie. À partir de Liège se produit au XIII^e siècle un mouvement eucharistique qui, appuyé sur les révélations de sainte Julienne du Mont-Cornillon et sur le miracle eucharistique de Bolsena (1262) aboutit en 1264 à l'instauration de la fête du Saint-Sacrement, ou Fête-Dieu par le pape Urbain IV, ancien archidiacre de Liège. Cette fête s'accompagne d'un office écrit, dit-on, par saint Thomas d'Aquin, de commentaires et d'une liturgie qui comprend en particulier des processions solennelles. La Fête-Dieu se répand peu à peu, au cours du XIV^e siècle. En outre, à la messe, à la demande du peuple, d'abord à Notre-Dame de Paris, le prêtre prend l'habitude de montrer l'hostie consacrée après la consécration : c'est l'élévation.

XI. Les évolutions des XIV^e et XV^e siècles

1. *Un temps de crise*

Cette situation qui, globalement, était équilibrée, devait évoluer de manière négative aux XIV^e et XV^e siècles. L'Église entra alors dans une crise majeure, où l'on aurait pu croire qu'elle allait succomber. Ce n'est pas ici le lieu de l'analyser, mais il faut en signaler au moins quelques manifestations qui eurent des conséquences dans le domaine spirituel.

D'abord, la vie sociale devient plus difficile, au

moins par certains aspects et dans certains pays. La France, le pays le plus puissant du monde occidental, est ruinée par la guerre de Cent Ans. Un ordre comme Cluny ne s'en relèvera jamais. Le réseau hospitalier est largement détruit. L'Italie est déchirée par une série de guerres locales. L'Allemagne connaît des périodes de confusion. La peste noire de 1348 où disparaît le tiers de la population européenne, et davantage en certains lieux, crée un véritable traumatisme, d'autant qu'il y aura une quinzaine de retours de l'épidémie entre 1348 et 1500. L'institution ecclésiale entre de son côté dans une période de turbulences graves. Le grand schisme d'Occident (1378-1417) constitue un épouvantable scandale, qui affaiblit la confiance en l'Église et particulièrement en la papauté. Le personnel pontifical est vivement contesté, ainsi que la manière dont il gère l'Église, soit au temps des papes d'Avignon, soit pendant, soit après le schisme. Ce n'est pas toujours sans motifs. D'une manière générale, le système social et politique profite des difficultés internes de l'Église pour tenter de s'emparer de ses biens. Ainsi, par le régime de la commende, les abbés sont nommés par les princes et non plus élus par les moines. Les biens des monastères sont accaparés par les laïcs. Les abbayes, n'étant plus gouvernées, vont à vau-l'eau. La même chose se produit pour les évêchés et même pour les cures. Les conséquences en sont plus graves encore. Le personnel ecclésiastique baisse considérablement de qualité à tous les niveaux. Les ordres mendiants eux-mêmes entrent en crise. Les Franciscains oscillent entre une opposition anarchique à l'Église au nom de leur mystique particulière et l'embourgeoisement. Les Dominicains perdent leur sève. Même s'il ne faut pas

généraliser, la situation est désastreuse à la fin du xv^e siècle.

L'évolution de la théologie ne facilite pas les choses. Au xiii^e siècle, et même au début du xiv^e avec Duns Scot († 1308), la théologie est liée à la vie spirituelle de l'auteur. Le monde universitaire se développant comme une entité en soi, elle tend à s'en séparer et peut prendre facilement des formes idéologiques. Le succès de la philosophie et de la théologie nominalistes, initiées par le franciscain Guillaume d'Occam (né vers 1288 – mort vers 1348) – d'ailleurs un opposant résolu à la papauté –, s'insère dans ce contexte. Le nominalisme, prenant parti pour l'équivocité de l'être, aboutit en fait à une série de situations de rupture. L'unité de la connaissance est ébranlée. Dieu est fortement affirmé, mais davantage comme le tout-autre que comme le proche. Dans ce cadre, la question du salut devient dominante.

Quelles ont été les conséquences de ces évolutions sur la vie spirituelle du peuple chrétien ? Il est probable que le rapport à la mort a changé. On a perdu la belle confiance des âges précédents et une certaine inquiétude s'est fait jour. Cela se traduit par exemple par une prière pour les âmes du purgatoire et un usage des indulgences qui ont des côtés angoissés. La prière et les indulgences sont comme chosifiées. Elles deviennent, non pas un acte d'amour, mais une chose à faire pour obtenir automatiquement tel résultat. La question du salut prend de l'importance : serai-je sauvé ? Irai-je en enfer ? Et pourquoi ? Le climat s'alourdit. On croit parfois à l'imminence de la fin du monde. Cependant, il ne faut sans doute pas exagérer. Nous connaissons bien la vie religieuse à Domrémy, le village de Jeanne d'Arc, au début du xv^e siècle. Elle

est parfaitement saine, comme est saine et profonde la vie spirituelle de Jeanne d'Arc elle-même. Il y avait sans doute beaucoup de Domrémy en Europe à cette époque-là.

2. Les réactions

Il faudrait en fait introduire bien des nuances dans ce qui vient d'être dit. Les milieux et les régions sont inégalement atteints. Les royaumes espagnols, par exemple, ne participent pas profondément à ce mouvement. Ils sont alors plus sains. Mais l'évolution générale semble nette. Elle provoque d'ailleurs des réactions diverses. La théologie devient si compliquée, et même si incompréhensible, qu'une réaction se produit contre la scolastique avec le mouvement humaniste. Par-delà les confusions des professionnels de la pensée, ce mouvement veut retrouver la vitalité des origines. L'humanisme n'est pas nécessairement païen. Il contient une part importante de retour à la Bible et aux Pères. Mais sa relation avec le monde de l'Antiquité profane n'est pas toujours bien dominée. Dans l'univers des formes comme dans l'anthropologie, il tend parfois à donner de l'homme une vision si optimiste qu'il semble débarrassé du péché. On revient ainsi à une sorte de néopélagianisme. Il existe aussi des réactions à l'intérieur du monde ecclésial. Elles sont même très vives et prennent l'allure de mouvements de réforme. La réforme de l'Église devient peu à peu un maître mot. Les ordres religieux connaissent ainsi des renouveaux. Chez les Franciscains, c'est le mouvement de l'Observance, qui deviendra dominant au tout début du xvi^e siècle. Il aurait alors compté 32 000 membres. Il donne des

saints comme saint Bernardin de Sienne (1380-1444), saint Jean de Capistran (1386-1456), saint Jacques de la Marche (1394-1476). Des « congrégations » nouvelles se créent, dérivées du grand Ordre et ayant une relative autonomie, comme les monastères de Clarisses colettines, fondés par sainte Colette de Corbie (1381-1447). Chez les Dominicains, en Italie en particulier, se produit un mouvement de réforme autour de la Toscane, sous l'influence de la tertiaire sainte Catherine de Sienne (1347-1380), dont la vie spirituelle reflète un immense amour du Christ, des âmes et de l'Église. Saint Antonin, archevêque de Florence (1389-1459), est une des principales illustrations de ce renouveau et Fra Angelico (1387-1455) comptera parmi ses membres.

Ces mouvements de renouveau monastique ont eu de l'influence. Les couvents réformés ont été des milieux de ferveur. On ne compte pas les saints et bienheureux spécialement franciscains et dominicains qui en sont issus. Ce sont des spirituels engagés. Ils ont tenté de faire passer leur idéal dans la société du temps. On voit se développer alors, face à l'affaiblissement de l'Église, une spiritualité ecclésiale très marquée. On ne peut réformer l'Église sans la comprendre et sans l'aimer. C'est le cas des grands prédicateurs que nous venons de citer, ou encore du dominicain catalan Vincent Ferrier (1350-1419) qui parcourt l'Europe en prêchant la conversion et la pénitence. C'est aussi le cas des mystiques comme sainte Brigitte de Suède (1303-1373) et surtout Catherine de Sienne. Face à la crise, le sens de l'Église se développe chez les spirituels. On pourrait citer dans le même ordre d'idées Jean Gerson (1363-1429), chancelier de l'université de Paris, dont les options sont

bien différentes des personnes que nous venons de nommer, mais qui essaie de porter un regard équilibré et aimant sur l'Église de son temps et ses besoins.

Si Gerson est un sage, la plupart des saints du temps sont des prophètes qui vont quelquefois jusqu'à la véhémence. Ils peuvent se le permettre à cause de l'amour du Christ qui les traverse. Aussi apportent-ils quelque chose en spiritualité. Saint Bernardin de Sienne a popularisé le culte du nom de Jésus. Il faut comprendre ce culte à la lumière du sens biblique du nom. Connaître le nom de quelqu'un c'est comme le comprendre, le saisir, établir une relation avec lui. Sainte Brigitte de Suède, un peu dans la tradition des moniales de Helfta, a écrit des *Révélations* inspirées à la fois par son expérience propre et par la culture du temps. Très lues, elles ont inspiré l'art de la fin du Moyen Âge.

Sainte Catherine de Sienne, pour sa part, a été l'un des plus grands esprits de la période et de toute l'histoire de l'Église. Son *Dialogue* est un des plus beaux traités de vie spirituelle qui aient été composés. Il se situe dans la ligne dominicaine de la connaissance de la Vérité et de la Sagesse. Le Père lui avait dit : « Sache, ma fille, que je suis Celui qui est et que tu es celle qui n'est pas. » La vie de l'âme, c'est donc connaître Dieu et se connaître à la lumière d'une foi robuste et éclairée. La foi anime tout l'homme, elle engendre les vertus, elle suscite l'amour de Dieu et du prochain. Elle donne en particulier le courage de lutter pour l'Église. Celui qui s'appuie sur Dieu peut tout : « Pense à moi, lui avait dit le Seigneur, je penserai à toi. » Il lui avait dit aussi : « Prends tes sueurs, 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. » Ainsi le *Dialogue* est-il un livre d'une qualité de foi rare, par son amour de l'Église et par son désir de la connaissance la plus profonde, où la théologie se lie à l'expérience. C'est aussi le témoignage d'un tempérament de feu, d'une robustesse d'âme étonnante.

Ainsi Franciscains et Dominicains réformés ont-ils continué, chacun à sa manière, à proposer Jésus, à la fois homme et Dieu, comme chemin pour la vie spirituelle. Mais, à côté de ces spiritualités traditionnelles, bien que renouvelées, se développait une école mystique assez différente. Il s'agit des Rhéno-Flamands.

XII. La mystique rhéno-flamande

Les XIV^e et XV^e siècles ont vu le développement de ce qu'on appelle les mystiques rhéno-flamands, ou les mystiques du Nord. C'est un courant à la fois riche et très complexe, dont nous ne pouvons donner ici qu'une première idée. Ses auteurs se situent autour de la vallée du Rhin et aux Pays-Bas. Il apparut alors dans ces régions une recherche ardente, et parfois inquiète, de la vie spirituelle qui s'exprimait dans les béguinages et dans des associations comme les Amis de Dieu. Dans tout un milieu spirituel s'étaient tissés des liens à la fois intellectuels et spirituels entre laïcs, clercs, moines mendiants et contemplatifs. La recherche spirituelle ne s'y séparait pas d'une recherche intellectuelle exigeante et parfois un peu aventureuse, qui semble s'être fondée au départ sur saint Albert le Grand. Il

est vrai que l'on s'engageait sur des terrains mal balisés et par définition difficiles d'accès.

1. Eckhart, Tauler et Suso

Dans ce milieu où la production mystique était déjà abondante, le premier grand auteur est Maître Eckhart (v. 1260-1327), dont on a dit qu'il était « le chef de file de la mystique spéculative allemande ». Eckhart était dominicain. Il avait la confiance de son Ordre, mais répandit, de vive voix et par écrit, une doctrine mystique qui lui valut un procès en hérésie. Celui-ci fut basé sans doute sur des documents de valeur controuvée. Il aboutit à une série de condamnations en 1329 qui jetèrent le discrédit sur Eckhart. Il était accusé en particulier de panthéisme. La mort l'avait empêché de terminer sa grande œuvre, l'*Opus tripartitum*, dans laquelle sa pensée aurait peut-être été mieux développée. Actuellement, on ne pense pas que les reproches qui lui étaient faits étaient fondés. Cependant, il ne semble pas non plus, comme on l'a dit, qu'Eckhart soit un disciple de saint Thomas qui aurait été mal compris. Il avait développé une théologie mystique inspirée du néoplatonisme et du Pseudo-Denys, qui donnait la priorité à la connaissance sur l'être, connaissance de Dieu comme pureté et unité totale. Au centre de l'âme, se situait un lieu secret, incréé, une sorte de citadelle, où Dieu était rencontré dans une absolue pureté. Cette pureté demandait un tel dépouillement que tout devenait un peu secondaire, y compris les sacrements et les prescriptions de la morale. Ceux-ci n'étaient pas niés, mais leur place dans la vie chrétienne semblait diminuée. En outre, l'intellectualisme d'Eckhart, surtout au début, était très poussé, et son vocabulaire imprécis.

Quoi qu'il en soit, son œuvre contenait un appel à la vie mystique qui ne devait pas demeurer sans répercussions.

L'un de ses continuateurs les plus remarquables est Jean Tauler (v. 1300-1361), dominicain strasbourgeois. Nous connaissons sa doctrine par ses *Sermons*. C'est lui qui utilisa ou popularisa le mot *Gemüt*, qui allait faire fortune, pour désigner le centre de l'âme. Il montre dans ses prédications une remarquable capacité à comprendre et à exprimer les aspects psychologiques de la vie intérieure. Mais plus disert est le bienheureux Henri Suso (v. 1300-1366), dominicain lui aussi. Ce n'est pas seulement un théoricien, mais indiscutablement un mystique. Il essaya, avec prudence et fraîcheur, d'expliquer, dans la mesure où cela est possible, les opérations de l'âme qui s'unit à Dieu dans l'intimité la plus profonde, sans l'intermédiaire d'espèces créées. Son *Livre de la Sagesse éternelle* et son *Livre de la vérité* sont des œuvres pleines de force, écrites par un véritable poète. Suso reste devant l'histoire l'un des plus remarquables chercheurs de la Sagesse.

Ces auteurs firent école. On a de nombreux textes qui vont dans leur sens, comme la célèbre *Théologie germanique*, qui date de la fin du xv^e siècle. En outre, les expériences un peu extraordinaires plus ou moins liées à ce type de spiritualité sont alors fréquentes dans le monde rhénan, spécialement à l'intérieur des couvents de religieuses dominicaines comme ceux de Töss, des Unterlinden de Colmar, etc.

2. La mystique flamande

Le monde flamand fut rapidement touché par les mêmes courants de pensée. Le bienheureux Jean de Ruysbroeck († 1381), qui vécut dans son ermitage de

Groenendael et avait beaucoup de contacts avec le monde des béguines, en est la plus belle illustration. Ses œuvres, en particulier *L'ornement des noces spirituelles*, développent une théorie de la contemplation où l'expérience se lie à une dogmatique précise. Ruysbroeck est en effet un vrai contemplatif et ce qu'il a vécu ou vu vivre transparait dans ses œuvres, en particulier pour ce qui concerne le discernement des esprits. Son influence se fit sentir largement, en particulier sur son disciple Jean de Leeuwen et sur le franciscain brabançon Henri Herp († 1477), connu aussi sous le nom de Harphius. Son *Miroir de la perfection*, édité parfois sous le titre de *Théologie mystique*, son *Des préceptes de la loi divine* et ses *Sermons* constituent un corpus doctrinal considérable, qui tentait d'unir l'expérience franciscaine et la théologie mystique rhénane. Denys le Chartreux (1402-1471), qui vécut à la Chartreuse de Ruremonde, près de Liège, produisit une œuvre immense (45 volumes), qui s'adressait à toutes les classes de la société et abordait les principaux sujets de la vie spirituelle. En Angleterre, sans que des influences réciproques soient discernables, le *Cloud of Unknowing* (*Le nuage de l'inconnaissance*) reste l'un des plus beaux écrits spirituels du xiv^e siècle et n'est pas sans avoir certains points communs avec cette forme de spiritualité.

Les mystiques rhénans ont eu en commun le culte d'une spéculation philosophique, théologique et spirituelle très poussée et parfois très complexe. Ils font tout aller de pair, dans une sorte de refus d'une évolution où la théologie devient une science autonome jusqu'à être coupée de la vie spirituelle. Leurs écrits manifestent la volonté d'étudier la vie spirituelle comme une science, à la lumière des progrès métho-

dologiques du XIII^e siècle. Mais, à l'inverse, le lien établi entre les divers types de spéculation utilisés est tel qu'ils semblent parfois se télescoper. Leur mystique est généralement dite « de l'essence ». Ils insistent fortement sur le fait que les idées, les images et les concepts doivent être dépassés pour s'unir à Dieu dans la pureté totale, dans un dépouillement radical. Ils insistent aussi sur le néant de l'homme ; ils ont peu d'estime pour la nature de celui-ci en dehors de l'action de Dieu, et peu d'estime, d'une manière générale, pour la distinction scolastique grâce-nature. Ils insistent aussi sur cette étincelle divine qui demeure dans le centre de l'homme, et portent leur attention prioritaire sur l'homme réformé par sa divinisation. Cependant, il ne faudrait pas confondre tous ces auteurs : Suso n'est pas Eckhart, et la complexité du problème ne doit pas masquer les diversités ou les oppositions qui existent.

XIII. La « *devotio moderna* »

Il n'est pas surprenant que la mystique rhéno-flamande ait amené une réaction, que des milieux spirituels aient cherché une vie de relation avec Dieu plus simple et plus directe. La tradition franciscaine et dominicaine subsistait d'ailleurs. En Angleterre, les spirituels des XIV^e et XV^e siècles avaient en général des tendances plus pratiques que sur le continent. Le Saxon Ludolphe le Chartreux (v. 1300-1378) produisait avec sa *Vie de Jésus-Christ* un recueil de méditations sans cesse reproduit en manuscrits, puis édité des dizaines de fois, qui ramenait sans cesse vers une religion d'union simple avec Jésus.

1. Gérard Groote et ses disciples

Mais la grande réaction devait être celle de la *devotio moderna*, ou *dévotion moderne*. Ce nom seul montre qu'on avait conscience de quelque chose de neuf. Son fondateur, Gérard Groote (1340-1384), né près d'Utrecht, connaissait personnellement Ruysbroeck et avait lu Suso. Il fonda à Deventer une sorte de cénacle où l'on vivait, où l'on priait ensemble, où l'on copiait les manuscrits. On nomma ses membres, les Frères (ou les Sœurs) de la vie commune. Près de là se créa une congrégation de chanoines réguliers, celle de Windesheim, dont les premiers membres furent ses disciples et qui répandit sa spiritualité. Windesheim se développa et comptait plus de cent maisons à la fin du XV^e siècle.

Gérard Groote était essentiellement un réformateur. Il voulait ramener clergé et fidèles à la vraie vie chrétienne. Il n'était pas étranger à la mystique ni à la théologie, mais il se méfiait énormément de la fausse science, même chez les spirituels. Il ajouta, dans la traduction des *Litanies des saints* en néerlandais : « De tout goût et de toute science sublime, de tout sens élevé et subtil dans les choses spirituelles, délivrez-nous, Seigneur. » Il disait aussi : « Je préfère de beaucoup sentir la componction que de savoir la définir... Celui-là est vraiment savant qui sait faire la volonté de Dieu et renoncer à la sienne. » D'où un enseignement éminemment pratique, qui fut repris chez ses disciples, comme Florent Radewijns, lequel commenta de *De triplici via* de saint Bonaventure. Pour mener une véritable vie spirituelle, il insistait sur le combat intérieur, sur la lutte contre soi-même et ses passions. Il revenait ainsi aux

choses élémentaires. Il insistait aussi sur le contact avec le Christ : on ne progresse que par lui, en portant son regard sur sa passion et son incarnation. Pour lui, il était la seule et unique « porte » de la vie intérieure. Gérard Groote et ses continuateurs mirent aussi au point, les premiers, des méthodes de méditation pratiques et utilisables. Ce faisant, ils insistaient peut-être sur l'aspect personnel de la vie chrétienne, mais il est excessif de les accuser d'avoir orienté la dévotion catholique dans un sens subjectiviste.

2. « *L'Imitation de Jésus-Christ* »

Ne voulant pas écrire des traités du type de ceux des Rhéno-Flamands, les adeptes de la *devotio moderna* publièrent souvent des sortes de recueils de maximes. L'un d'entre eux devait surpasser tous les autres, jouer d'une fortune exceptionnelle, et devenir un des maîtres livres du monde occidental : il s'agit de *L'Imitation de Jésus-Christ*. Ce petit livre est dû très probablement au bienheureux Thomas de Kempen, connu aussi sous le nom de Thomas à Kempis (1379-1471), chanoine régulier au couvent de Zwolle, en Allemagne, qui appartenait à la congrégation de Windesheim⁹.

L'Imitation de Jésus-Christ est un ensemble de quatre petits traités (qu'on appelle des « livres »). Le livre I (25 chapitres) est tout centré sur le détachement du monde et le combat spirituel qu'il est nécessaire de mener virilement contre soi-même : « Tu pro-

9. C'est la solution la plus probable, encore que l'identité de l'auteur ne soit pas certaine.

gresseras d'autant que tu te fais violence. » Le livre II (12 chapitres) est centré sur l'amitié avec Jésus et l'amour de la croix. Le livre III, beaucoup plus long (59 chapitres), s'intitule *De consolatione interna*. C'est en fait un dialogue entre l'auteur et Jésus. L'auteur se met d'emblée en position d'écoute, dès la première phrase, inspirée de la Bible : « J'écoute ce que le Seigneur Dieu dit en moi » (Ps 85, 9). Les consolations annoncées sont liées aux épreuves spirituelles que traverse l'auteur, lequel se livre aux exigences de Dieu, mais non sans luttes. On a probablement affaire ici à un journal spirituel. Enfin le quatrième livre : *De devota exhortatione ad sacram Corporis Christi communionem* (18 chapitres) est tout différent, même si le dialogue entre l'auteur et son Dieu est plus marqué encore. Il insiste longuement sur l'importance de l'Eucharistie et de la communion comme chemin vers le Christ. Il ne faut pas chercher un plan systématique dans cet ensemble de livres. Ce qui en fait l'unité, c'est le style, le ton, l'expérience personnelle de l'auteur qui s'y déploie. On sent par contre que cette expérience et la pensée qui l'exprime connaissent un développement.

L'Imitation n'a qu'un but : la *sequela Christi* : c'est-à-dire inciter le lecteur à suivre le Christ dans sa vie et ses vertus, en imitant son esprit et en méditant sa doctrine. Ainsi notre vie sera-t-elle conforme à la vie même de Jésus. Comme on l'a bien fait remarquer, ce n'est pas tant la vie concrète de Jésus qu'il s'agit d'imiter – l'auteur n'en parle qu'incidemment – mais son esprit. Cela donne au livre un tour très intérieur, très profond. « Cet esprit, l'auteur ne le présente pas dans un enseignement ordonné, théologiquement synthétisé, comme le feront deux siècles plus tard les

maîtres de l'École française ; il s'efforce plutôt de le faire pénétrer en nous comme lui-même sans doute s'en est pénétré : par la ruminantion de l'Écriture sainte, par la considération des exemples des saints, le chrétien assimile et incorpore peu à peu l'Esprit du Christ dans le tissu de sa propre expérience » (Bernard Spaapen). L'auteur est très sensible cependant à la déchéance de la nature humaine dès lors qu'elle veut s'élever vers Dieu. La lutte n'est pas facile, l'auteur le sait bien. D'où un vocabulaire – d'ailleurs très courant au Moyen Âge – énergique, voire parfois violent qui doit être situé dans le contexte culturel qui le produit. Il s'agit de se convertir et de se convertir à fond. Le livre relèverait ainsi plus du genre « ascétique » que du genre « mystique » si l'on veut faire ici intervenir ces catégories.

Mais ce qui fait sa valeur la plus profonde c'est l'extraordinaire amour de Jésus qui s'y déploie. On sent très bien que les mots correspondent à un vécu, et à un vécu émouvant. Le livre touche, il tombe juste : « L'homme qui recherche la vérité de son être, qui désire être libéré des puissances du mal et être configuré à l'image et à la ressemblance de Dieu, trouve dans ces pages un accès à la grâce et à l'esprit du Christ : il en reçoit une certaine connaissance et une certaine expérience intérieures de ce que sont la paix, la présence, la consolation du Christ, la liberté intérieure du chrétien, l'amour de charité. Il entre de même ainsi dans l'expérience de la vie spirituelle en même temps qu'il entre en possession de l'héritage promis aux fils de Dieu » (B. Spaapen). On a affaire donc à un texte extraordinairement fort parce qu'il est le produit d'une vie, d'une expérience, qui n'a pas eu lieu sans difficultés. Ainsi le texte peut-il rejoindre chaque homme. L'auteur a par ailleurs un

sens extrêmement juste de la vie avec Dieu et certaines de ses formules méritent de traverser les siècles. C'est un livre d'accès direct, plein d'un bon sens et d'une justesse de vue rares. L'auteur est modeste sur la possibilité de la vision béatifique, qu'il estime impossible sur cette terre. On est loin des spéculations sur l'essence divine.

L'Imitation a rendu, de par sa démarche, la vie intérieure accessible à de larges portions du peuple chrétien. C'est l'ouvrage qui a été le plus reproduit après la Bible. Fontenelle disait qu'il était « le plus beau [livre] qui soit sorti de la main d'un homme puisque l'Évangile n'en vient pas ». On en connaît 800 manuscrits dispersés à travers toute l'Europe, ce qui est un chiffre énorme (la bibliothèque du roi de France Charles V, une des plus importantes du temps, comptait 500 manuscrits). Le livre a été imprimé dès 1472, c'est-à-dire aux tout débuts de l'imprimerie. Le livre était traduit dès 1428. Des traductions célèbres comme celle de Pierre Corneille en vers ou de Lamennais au XIX^e siècle ont assuré, en français, une excellente qualité littéraire du texte.

Ainsi donc, la *devotio moderna* produisit au XV^e siècle, comme les Cisterciens au XII^e siècle et les Mendians au XIII^e siècle, une sorte de nouvelle présence de Jésus dans la société du temps. Mais elle ne mit pas fin à l'intérêt porté aux thèses des Rhéno-Flamands, qui gardèrent une grande audience, notamment au XVII^e siècle, où nombre d'auteurs fréquentèrent leurs ouvrages.

Le monde latin cependant, n'est pas toute l'Église. Le monde oriental, jusqu'à la catastrophe de la prise de Constantinople par les Turcs en 1453, a eu une existence spirituelle très riche.

XIV. La spiritualité byzantine

1. Le monde byzantin

Durant tout le Moyen Âge, le monde byzantin constitue, comme l'Occident, un univers très vivant. Ce serait une erreur grave de l'envisager comme un monde figé. Cependant le sentiment de continuité y est plus grand qu'en Occident. En effet Byzance prolonge le monde romain tardif puisque la partie orientale de l'Empire n'est pas tombée entre les mains des barbares¹⁰. La culture, la vie religieuse en général se situent ainsi dans une ligne de fidélité qui n'empêche pas des renouvellements. Mais les problèmes théologiques qui avaient empoisonné les IV^e et V^e siècles s'y continuent, engendrant une série de crises graves : monophysisme (V^e-VI^e siècles), monothéisme (VII^e siècle), iconoclasme (VIII^e-IX^e siècles). Sur le plan géographique, le monde byzantin perd l'Égypte, l'Éthiopie, la Syrie et le Proche-Orient à cause du monophysisme et de l'islam (VII^e siècle). À l'inverse, il s'étend du côté de la Bulgarie, de la Roumanie actuelle et de la Russie de Kiev (IX^e-X^e siècles). C'est un monde très centré autour de Constantinople, « la nouvelle Rome », qui prétend au rôle de phare intellectuel et spirituel de l'univers. Sous la dynastie macédonienne tout particulièrement (867-

10. Un certain nombre d'auteurs de l'Antiquité tardive ont constitué des sources incontournables pour la vie spirituelle byzantine, en particulier Évagre le Pontique († vers 399) utilisé par quantité d'auteurs qui ne le citent pas toujours expressément, le Pseudo-Denys ou le Pseudo-Macaire (IV^e-V^e siècles). Celui-ci a contrebalancé l'intellectualisme parfois un peu poussé d'Évagre par une mystique plus affirmée.

1056) Byzance arrive à une sorte d'apogée. Les rythmes d'évolution sont ainsi tout à fait différents de l'Église latine, avec laquelle la rupture définitive se produit en 1054.

Le principe de base est semblable à celui qui anime le monde occidental, même si les applications en sont différentes. Il s'agit de réaliser dans toutes les institutions, dans la vie sous tous ses aspects, l'idéal de l'Évangile. On est complètement en situation de chrétienté. Le pouvoir du prince, le *basileus*, est reconnu supérieur à l'autorité qu'on accorde au pouvoir politique en Occident. Cela n'a pas que des avantages quand il se mêle des querelles théologiques, ce qui arrive souvent.

On a fait remarquer que Byzance évoluait autour d'un certain nombre de couples qui pouvaient engendrer des tensions, mais être aussi des facteurs de progrès : l'opposition entre le monachisme du Sinaï, demeuré dans la tradition ascétique primitive, et le monachisme studite, plus liturgique, plus humaniste et plus social ; l'opposition entre une mystique intellectualiste, hellénisée, et une mystique plus biblique et plus radicale, l'opposition, plus tardive, entre l'humanisme byzantin, qui précède et suscitera en partie l'humanisme latin, et la mystique eschatologique du Mont-Athos.

Le monde byzantin accorde une place majeure au monachisme. Les monastères sont nombreux. Les centres principaux de ce monachisme sont au nombre de trois. Le plus célèbre est celui du Stoudios, fondé au IV^e siècle à Constantinople. Les moines studites jouent un rôle décisif dans la vie spirituelle byzantine. Le monachisme du Sinaï conserve une grande autorité, car il garde l'austère tradition des premiers moines.

Le monachisme du mont Athos est plus récent : le premier vrai monastère y est créé seulement à la fin du x^e siècle. Le grand nombre des moines et leur influence ne facilite pas toujours la paix théologique. Ils se constituent parfois en magistères parallèles. Mais les monastères sont des écoles de vie intérieure qui donnent naissance à beaucoup d'itinéraires de sainteté.

2. Liturgie et iconographie

Un autre élément essentiel de la vie religieuse est la liturgie. Celle-ci évolue, particulièrement sous des influences syriennes, et dans l'ambiance du monastère du Stoudios, entre le vi^e et le ix^e siècle. Elle se met alors en place telle que nous la connaissons actuellement. Aux yeux des Byzantins, la sainte liturgie est une action sacrée, dans laquelle se résume et s'exprime toute la théologie. Saint Germain I^{er} de Constantinople († 733), dans son *Explication de la sainte liturgie*, sans cesse recopiée et commentée, explique comment l'organisation matérielle d'une église est symbolique du Ciel et comment chaque acte liturgique s'insère dans le drame sacré. Avant lui saint Maxime le Confesseur (v. 580-662) dans sa *Mystagogie*, après lui Nicolas Cabasilas (mort vers 1388), dans son *Explication de la divine liturgie*, abordent le même thème avec plus de profondeur. Le sens très aigu du mystère amène à séparer le prêtre des fidèles par l'iconostase. Les fidèles ne voient plus la cérémonie, mais ils y participent par le chant. Une hymnologie considérable s'élabore, dans la tradition des *kontakia* de Romanos le Mélode (mort vers 555-565). Ici aussi le Stoudios

joue un rôle important. La liturgie sera une nourriture spirituelle de base pour le peuple chrétien.

Par ailleurs la spiritualité et la théologie des icônes s'approfondissent. Aux viii^e et ix^e siècles en effet se produisit un conflit d'une extrême gravité : la crise iconoclaste. Le pouvoir impérial, appuyé sur une portion du clergé, voulut interdire toute représentation du Christ, de la Vierge et des saints. Les raisons en sont complexes, et en partie de nature politique, mais les motifs théologiques et spirituels n'en étaient pas absents. Il existait en effet une certaine conception des rapports des hommes avec le Christ, conception qui voulait les épurer en accentuant aussi la distance entre divinité et humanité. Comme à d'autres reprises et en d'autres lieux, on aboutissait à une religion pour les élites, désincarnée. Le concile de Nicée II (787) affirma la validité du culte des icônes, mais l'art byzantin perdit certainement dans la querelle une part de sa souplesse et de son inventivité. Quoi qu'il en soit, les icônes furent un élément important de la spiritualité, non seulement populaire, mais aussi monastique, dans tout le monde oriental.

Les édifices culturels eux-mêmes faisaient l'objet d'un remarquable travail de conception et de réalisation. On connaît les grandes églises byzantines, avec leurs mosaïques. Ainsi l'espace sacré était-il adapté et digne en tout point pour la célébration des mystères liturgiques.

3. Quelques grandes figures

Il faut ici évoquer quelques-unes des principales figures de la spiritualité byzantine.

Saint Jean Climaque (né vers 575 – mort vers 650),

appelé aussi Jean le Sinaïte, est l'une des plus grandes. Son œuvre principale, qui lui valut une immense notoriété, est l'*Échelle du paradis*, qui traduit l'expérience de vie du monachisme sinaïtique. Cet ouvrage commence par expliquer pourquoi et comment il faut rompre avec le monde, puis comment mettre en place les vertus fondamentales et lutter contre les vices principaux. Il montre enfin comment on passe de la « vie pratique » à la contemplation, dans l'*hésychia*, où le comportement et l'être même du spirituel ne se distinguent plus. C'est un ouvrage vécu avant d'avoir été écrit, d'où son influence, non seulement en Orient, mais même en Occident. On en connaît un nombre considérable de manuscrits, parfois superbement illustrés. C'est une des grandes sources de la spiritualité chrétienne.

Saint Maxime le Confesseur (v. 580-662) est pratiquement son contemporain. Très engagé dans la lutte contre le monothéisme – il fut d'ailleurs martyrisé –, on connaît très mal sa vie. On sait cependant qu'il fut moine. Dans ses *Quatre centuries sur la charité*, dans son *Discours ascétique* et dans ses œuvres postérieures, il a développé une anthropologie basée sur l'analyse de l'état d'Adam avant et après le péché, et sur la réconciliation de l'homme avec Dieu par le Christ. Dans le Christ, l'image de Dieu dans l'homme, abîmée par le péché, est restituée. Les voies de la divinisation de l'homme sont étudiées par Maxime, sur le plan théologique, à la lumière de la christologie chalcédonienne poussée à ses ultimes conséquences. Il est alors très proche de beaucoup de positions occidentales. Il a ainsi donné une base très forte à la spiritualité et insisté aussi, à la suite de saint Macaire, sur la pneumatologie sacramentaire.

Saint Jean Damascène (mort vers 750) appartenait à une famille de fonctionnaires byzantins passée, après la conquête arabe, au service des califes. D'abord fonctionnaire lui aussi, il se retira ensuite au monastère de Mar Sabba, près de Jérusalem. C'est plus un compilateur qu'un créateur, mais son œuvre est cependant très importante. En effet, il a repris, de manière équilibrée, toute la tradition patristique. Son *Exposition de la foi orthodoxe*, par exemple, est un ouvrage d'un grand intérêt. Pour lui, le but de la vie humaine est la vision de Dieu. Afin de l'atteindre, l'esprit doit absolument se dépouiller de tout ce qui n'est pas Dieu et se mettre dans un état d'amour et de liberté parfaite. On n'y arrive pas sans une préparation qui comporte une bonne part de combat contre les vices et de purification de l'esprit, de l'intelligence. Il insiste sur cette dernière purification et sur la nécessité d'acquérir une foi juste et orthodoxe : « La thérapeutique efface les vices de l'âme, c'est la foi en Dieu, les vraies et infaillibles doctrines de l'orthodoxie, la méditation continuelle des paroles inspirées, la prière pure et ininterrompue et l'action de grâces à Dieu. » Il attache une grande importance à l'exemple des saints, et d'abord à celui du Christ. À son tour, le chrétien parvenu à la perfection devient un modèle, un maître spirituel pour les autres.

Non moins important est Syméon le Nouveau Théologien (949-1022). D'abord moine au Stoudios, puis à Saint-Mamas, et enfin près de la ville de Paloutikon, il est l'un des grands écrivains sur l'expérience mystique. C'est essentiellement un expérimental, un homme qui parle de ce qu'il connaît pour l'avoir vécu. En effet, il avait fait à plusieurs reprises une expérience lumineuse de Dieu. Aussi était-il très sceptique

sur l'étude détachée de la connaissance spirituelle : « Si c'était par les lettres et par les études que la découverte de la vraie sagesse et de la connaissance de Dieu devait nous être donnée [...], quel besoin de la foi ou du divin baptême ou de la communion aux mystères ? Aucun certainement. » La vie spirituelle, il la voyait d'abord comme la présence du Saint-Esprit dans l'âme de celui qui devient Dieu par adoption. Pour lui le baptême ne suffisait pas à un itinéraire de sainteté et un baptême de l'Esprit, qui coïncide avec une illumination sensible, était nécessaire. Il insistait beaucoup sur la conscience de cet état de présence de l'Esprit dans cette situation de divinisation. Il ne croyait pas que cette présence pouvait demeurer longtemps cachée. Il soutenait cette thèse contre tous ses contradicteurs, tout en sachant bien qu'il était original en ce domaine. Dans un monde très traditionaliste, il n'hésitait pas à l'affirmer. Naturellement, la présence de l'Esprit devait être discernée, isolée des sentiments purement humains. Un des critères qui permettaient de la reconnaître était celui-ci : elle mène à l'*apatheia*, ce sentiment tout particulier de paix que seul donne l'Esprit. On se rend compte alors que ce n'est pas soi-même qui aime vraiment les autres, mais bien le Christ présent en nous qui nous revêt de ses sentiments. La vie spirituelle consiste donc à imiter le Christ et à le recevoir, spécialement dans ses états humiliés. Enfin, Syméon insistait, plus que la tradition orientale courante, sur le rôle central de l'Eucharistie dans le cheminement spirituel.

Bien que Syméon ait été plus tard reconnu comme saint par une partie de l'Église orthodoxe, ses positions provoquèrent, de son vivant, de vives polémiques. En effet, il insistait, davantage que la tradition

orientale habituelle, sur le rôle de la personne dans la vie spirituelle. Parfois, en particulier en théologie sacramentaire, il semble qu'il ait poussé un peu trop loin en ce sens au détriment de l'objectivité de l'action sacramentelle. Mais dans l'ensemble, il demeure un auteur génial et un grand témoin d'une vie spirituelle profonde et authentique. Peut-être les controverses autour de sa pensée ont-elles été aggravées par le fait que Syméon était un être assez « charismatique », donc mal accepté par le Stoudios et les monastères constantinopolitains, à cette époque quelque peu « installés ».

Un autre personnage essentiel est saint Grégoire Palamas, qui fut mêlé à la grande controverse de l'hésychasme. L'hésychasme chez les Pères de l'Église était une manière de désigner la contemplation, laquelle donne la tranquillité du corps et de l'âme. Par la suite, on enseigna qu'une prière toute simple, consistant seulement en la prononciation du nom de Jésus, au besoin inclus dans une petite phrase, était une voie privilégiée vers la contemplation. Ainsi, Hésychius le Sinaïte (nommé aussi Hésychius de Batos), l'auteur des *Centuries* (VIII^e-X^e siècle ?), écrivait : « Bienheureux, vraiment, celui qui sans cesse prononce en son cœur le nom de Jésus et qui, au plus profond de sa pensée, est lié à la prière de Jésus comme le corps l'est à l'air ambiant et comme la cire l'est à la flamme. » Par la suite au Mont-Athos, la prière de Jésus s'organisa sous la forme d'une technique psycho-physiologique, associée à une justification théologique. Sans doute y eut-il des excès et parfois une tendance à « mécaniser » la prière. Cela provoqua au XIV^e siècle des réactions menées en particulier par le moine calabrais

Barlaam, qui accusa les hésychastes d'hérésie et d'ineptie. Grégoire Palamas (1296-1359), moine au Mont-Athos, prit la défense de l'hésychasme. Il fut obligé pour cela de développer, en vue de la divinisation du chrétien, une théologie de la grâce fondée sur la distinction entre l'essence et les énergies divines. Par ailleurs, tout en reconnaissant des possibilités d'excès, il justifia le rôle du corps dans la prière. La vie en Christ ne signifiait pas une désincarnation du sujet. En effet, le Verbe s'est incarné « pour faire communier [l'homme] à la divine immortalité [...] pour honorer la chair, cette chair mortelle même ». Le « palamisme » constitua une des bases de la théologie monastique orientale dans les siècles suivants, mais la manière dont la controverse fut menée la rendit assez opaque aux Latins et ne facilita pas les relations avec le monde orthodoxe.

Nicolas Cabasilas (+ après 1388) est également un auteur de première valeur. Non seulement il publia sa grande *Explication de la divine liturgie*, mais aussi un ouvrage qui fut très lu par la suite : *La vie en Christ*, qui est un traité étendu de théologie spirituelle où le rôle des sacrements était mis en valeur. Il insistait en particulier beaucoup sur l'Eucharistie, qui réalise ici-bas l'idéal de l'union au Christ. Il avait aussi des pages très belles sur la comparaison entre l'amitié avec le Christ et l'amitié humaine. L'ami du Christ, disait-il, partage ses souffrances, mais aussi sa joie même. On a tenté de synthétiser toute sa doctrine autour de l'idée de Corps mystique du Christ, empruntée à saint Paul. Il parlait en particulier du Christ comme le « Cœur du Corps mystique ». Il est en quelque sorte l'aboutissement des diverses traditions de la spiritualité byzantine : celle du Stoudios, avec la

liturgie et le sens de la hiérarchie, et celle du Mont-Athos, plus charismatique et moins intellectuelle.

Ainsi donc, avant la chute de Constantinople, l'Orthodoxie conservait une tradition spirituelle active. La pénétration turque dans les Balkans, l'échec de la réunion entre Grecs et Latins voulue au concile de Florence (1439), puis la prise de la « seconde Rome » (1453) allaient mettre le monde oriental dans une situation très délicate à tous les points de vue et avoir des répercussions y compris en matière spirituelle, soit en Orient même, soit dans les relations avec le monde occidental.

XV. Les autres spiritualités orientales

Non seulement Constantinople a rompu avec Rome, mais la rupture s'est faite aussi en Orient avec les coptes, c'est-à-dire l'Église d'Égypte. Celle-ci était largement de langue et de théologie grecques, mais les relations entre Byzance et les Égyptiens étaient telles qu'ils accueillirent au VII^e siècle les Arabes en libérateurs. Ils prirent alors le nom de coptes (déformation du grec *aeguptos*, égyptiens). Le monachisme avait été florissant en Égypte. Il demeura vivant, même réduit en nombre, et constitua le cœur même de la vie spirituelle des coptes.

Les Arméniens, isolés et en situation politique toujours difficile, renouvelèrent leur pensée spirituelle par des traductions, non seulement du grec, mais aussi du latin. Le XII^e siècle, « le siècle d'argent », fut un grand siècle de production spirituelle, en particulier sous la forme d'hymnes liturgiques. Le monachisme structura l'Arménie : on connaît l'existence

de 750 monastères ayant existé dans les sept régions de l'Arménie historique, entre le VII^e et le XIV^e siècle. Certains eurent jusqu'à 400 à 500 moines.

Dans le monde syriaque, la liturgie demeura le « lieu vital de la spiritualité », même si l'adoption progressive de l'arabe, depuis la conquête musulmane, imposa de nombreuses traductions. La liturgie se structura, dans la ligne traditionnelle des communautés juives de Babylone, ce qui gêna toujours l'expression de la foi trinitaire. Cependant, au Moyen Âge, le nestorianisme perse connut un développement considérable et implanta des évêchés et des monastères jusqu'en Chine dès le VII^e siècle. Cette Église fut considérablement affaiblie par la persécution de Tamerlan en 1380, mais le monachisme tibétain actuel est cependant inspiré dans sa forme, semble-t-il, des monastères nestoriens.

*

Quand se termine le Moyen Âge, à la fin du XV^e siècle, la situation spirituelle du monde chrétien, soit en Orient soit en Occident, est donc très délicate. La crise est partout. Mais il existe aussi des éléments de vie très forts, et l'époque moderne va voir un spectaculaire redressement, en particulier au sein de l'Église catholique.

CHAPITRE III

L'ÉPOQUE MODERNE

(XVI^e-XVIII^e siècles)

Les temps modernes marquent une étape essentielle dans l'histoire de la spiritualité chrétienne, et particulièrement catholique. Au milieu du XV^e siècle, en effet, le monde grec a achevé de tomber entre les mains des Turcs, et la vie religieuse, sauf dans certains cercles, y est d'abord orientée vers la survie. La Russie commence à compter au point de vue spirituel. Mais c'est surtout le monde latin qui connaît une extraordinaire floraison spirituelle avec la Réforme catholique.

La période avait cependant mal commencé. Le passif du Moyen Âge finissant aboutit, au début du XVI^e siècle, à l'explosion de la chrétienté par l'apparition du protestantisme. Celui-ci fait perdre au catholicisme toute une part de l'Europe. Or, le problème de la vie spirituelle est posé par le protestantisme dans des termes qui prennent leur source, eux aussi, dans le Moyen Âge finissant. Pour Luther, pour Calvin, la question dominante est celle du péché de l'homme et, par conséquent, de son salut éternel. On est sauvé ou damné par prédestination, en une décision de Dieu qui ne doit rien au mérite de l'homme. Luther explique que le salut est imputé à l'homme par les

mérites de Jésus-Christ. C'est comme un vêtement qui est jeté sur lui. La grâce lui est en quelque sorte extérieure. Par conséquent, la question de savoir si l'on s'unit, dès cette terre, à Dieu, est sans objet. Aussi la vie spirituelle au sens d'une union amoureuse avec Dieu est-elle à ranger dans le domaine des illusions. Le protestantisme primitif est de la sorte plus que réservé sur la vie mystique en général et sur les témoignages des saints en particulier. Il répugnera à reconnaître en lui et chez les autres les traces de cette vie spirituelle. Cette réserve subsistera jusqu'à aujourd'hui dans de larges couches du protestantisme même si, nous le verrons, il y eut beaucoup de nuances apportées par la suite à ce tableau. Par ailleurs, dans la pratique, les protestants sont incités à mener une vie de piété qui est en fait souvent, même si le nom n'est pas prononcé, une vraie vie spirituelle.

De son côté, le catholicisme arrive, par la Réforme catholique, à surmonter l'immense passif, encore accru par la crise protestante. Il parvient à se renouveler à l'intérieur de lui-même et à reconquérir dans le monde protestant des positions d'abord perdues, comme en Suisse, en France, en Allemagne, en Hongrie et en Pologne. Il parvient aussi à résister dans des régions sous pression protestante comme l'Irlande ou une partie des Pays-Bas. Il tend enfin à s'étendre à l'extérieur de l'Europe. En effet, les progrès de la navigation et la découverte de l'Amérique font enfin éclater les cadres géographiques traditionnels. L'expansion politique et commerciale se double d'une expansion missionnaire. On commence à échapper ainsi peu à peu à la peur d'une submersion totale du monde chrétien par l'avancée islamique.

À la fin du xv^e siècle et au début du xvi^e siècle, cer-

tains milieux humanistes se montraient très préoccupés de la réforme de l'Église. Ces « évangélistes » comme Érasme (1466-1536), Guillaume Briçonnet (1470-1534), Lefèvre d'Étaples († 1537), Josse Clichtove († 1543) eurent de l'influence, mais l'évolution des événements et le durcissement des positions ne furent pas favorables à leurs positions théologiques et spirituelles. En fait, le renouveau s'opéra à partir de l'Italie et de l'Espagne, et dans une ambiance différente.

I. Le xvi^e siècle italien

La plupart des histoires de la spiritualité n'accordent pas à l'Italie moderne la place qui lui est due. C'est une chose vraiment étonnante. En effet, durant toute cette période l'Italie est un élément décisif du monde spirituel, et elle est le principal moteur de la Réforme catholique au xvi^e siècle. À vrai dire, le mouvement commence pour elle dès le xv^e siècle.

1. L'humanisme

Le premier défi auquel, plus que tout autre pays, se trouva confrontée l'Italie de la fin du xv^e siècle et du xvi^e siècle fut l'assimilation de la Renaissance. Celle-ci était née, on l'a vu, à la fois comme une réaction face à la scolastique nominaliste et, en Italie, comme une réaction également contre l'averroïsme qui régnait dans les facultés des arts. Les renaissants ne sont pas hostiles à la foi chrétienne, comme on l'a dit trop souvent. Il est clair pour eux que, dans l'ordre des différents biens, Dieu est au sommet. Les *studia humanitatis* eux-mêmes, en dépit de leur valeur, sont des

instruments au service de la foi. Tout chrétien est supérieur aux auteurs païens, même les plus admirables comme Cicéron ou les stoïciens. On retrouverait ces thèses non seulement chez un Pétrarque au ^{xiv}^e siècle, mais encore chez un Leone Battista Alberti et un Laurent Valla au ^{xv}^e siècle. Cependant, la confiance mise en l'homme est immense. On s'en aperçoit d'ailleurs jusque dans l'iconographie, y compris l'iconographie religieuse. L'optimisme est de mise. En fait, on n'est pas très sensible aux limites de l'homme. Par ailleurs, on retrouve chez les humanistes le problème de la place, ou plutôt de la non-place du Christ. La vertu demandée à l'homme est référée à Dieu, mais le Christ n'est pas proposé comme un modèle. C'est très frappant dans le domaine de l'éducation, où le monde humaniste a excellé : les références proposées sont Plutarque, Sénèque, Cicéron, Quintilien, Platon, Diogène Laërce et les grands personnages de l'histoire romaine plutôt que l'Évangile. D'ailleurs, un Valla réagira contre cette tendance. On a ainsi le risque d'une religion réduite à une relation morale avec Dieu mais où le contact existentiel avec le Christ s'efface. Enfin, les humanistes ne veulent absolument pas sortir de l'Église catholique. Leurs critiques peuvent être acerbes, en particulier contre les religieux, mais elles visent plus les excès que la vie religieuse ou ecclésiale en soi. Il reste qu'on ne peut s'en tenir à la critique et qu'un travail de reconstruction doit être entrepris.

2. La Réforme catholique

Cette tâche fut accomplie en Italie à partir d'un certain nombre de groupes de piété dispersés dans la

péninsule. Sur ces groupes s'exerça fortement l'influence d'une dame laïque, sainte Catherine de Gênes (1447-1510). Celle-ci, après sa conversion, avait mené une vie dédiée à la pénitence et aux œuvres de miséricorde. Elle avait eu aussi une vie mystique très profonde qui se traduisit en plusieurs écrits, notamment une autobiographie, un *Dialogue spirituel* et le célèbre *Traité du purgatoire*. Comme Catherine de Sienne, Catherine de Gênes est à la fois une mystique et une théologienne. Elle est en particulier un docteur de l'amour de Dieu pour les hommes. Sa forme de spiritualité était à la fois terriblement sérieuse et exigeante, et en même temps pleine d'élan et d'optimisme spirituel. Elle eut aussi un charisme de formation des hommes et fut entourée de nombreux disciples de grande qualité. Ainsi se créa à Gênes, autour de son disciple Ettore Vernazza, la Fraternité du *Divino amore*, ou Oratorio de Gênes, qui groupa des personnes décidées à vivre dans la foi et à se donner aux autres. Ses membres fondèrent le premier hôpital pour les incurables d'Italie. L'Oratorio de Gênes créa une série d'autres œuvres de miséricorde et donna naissance à des vocations à la sainteté, comme celle de la vénérable Battista Vernazza (1497-1587), fille d'Ettore. Il fut en relation avec des saints personnages comme les bienheureux franciscains Angelo Carletti da Chivasso ou Bernardin de Feltre. Naples fut également un centre moteur actif.

Un peu partout en Italie, des groupes de même type se créèrent, influencés à la fois par Catherine de Gênes et la *devotio moderna*. On en trouve à Messine, Camerino, Palerme, Florence, Vérone, Venise, Brescia, Salo, Milan... Ceux qui les fréquentaient donnaient toute leur vie à Dieu et désiraient la réforme de l'Église. Ils

y contribuaient selon leurs moyens, s'engageant en particulier dans l'apostolat et les œuvres. Une partie des communautés nouvelles dont nous allons parler allait sortir de ces milieux et y puiser leurs membres, comme les Clarisses capucines, les Théatins et les Barnabites.

Une autre source où le renouveau de l'Église vint puiser est constituée par les communautés réformées. Nous avons vu que les ordres anciens avaient créé des branches de stricte observance. L'Observance franciscaine eut une grande influence en Italie. À partir de 1517, elle constitua une entité autonome considérée comme représentant le mieux l'Ordre franciscain. Mais des branches plus strictes s'en séparèrent à leur tour. Les Dominicains eurent aussi une grande autorité avec des hommes comme Jérôme Savonarole (1452-1498), dont la mort tragique n'interrompit pas l'action. En effet, ses œuvres furent beaucoup lues. Les Bénédictins se réformèrent autour de la Congrégation de Sainte-Justine de Padoue, fondée par Ludovico Barbo († 1443) qui finit par couvrir toute la péninsule. Elle devait être, par son mode de gouvernement, une sorte de prototype pour les Bénédictins qui voulaient se renouveler. Les Camaldules furent réformés par la congrégation des Ermites de Monte-Corona fondée par Paolo Giustiniani († 1528). Mais la réforme de loin la plus importante fut celle des Capucins, dérivés du tronc franciscain dans le premier tiers du XVI^e siècle. Les Capucins reprenaient l'idéal franciscain d'une manière littérale, avec une vie très pauvre, pénitente et austère, à la fois contemplative et apostolique. Leurs couvents couvrirent l'Italie d'abord, l'Europe ensuite, et fournirent à la Réforme catholique un excellent per-

sonnel de prédicateurs populaires, de confesseurs, de directeurs de conscience. Leur spiritualité influença la *Pratica dell'orazione mentale* de Matthias Bellintani de Salo († 1611), les œuvres de son disciple Alexis Segala de Salo († 1628), ou l'enseignement doctrinal de saint Laurent de Brindes († 1619).

Une grande nouveauté fut constituée par la création des clercs réguliers, qui n'étaient pas des moines, mais des prêtres vivant en communauté et évangélisant, avec des règles de vie plus souples que les Mendicants. Les principales fondations furent celle des Théatins, créés en 1524 par saint Gaëtan de Thiène (1480-1547), ancien de l'*Oratorio del divino amore*, avec une vie eucharistique intense unie à une grande pauvreté ; les Barnabites fondés par saint Antoine-Marie Zaccaria (1502/1503-1539), consacrés, comme les précédents, à l'apostolat, et les Somasques, ou « Compagnie des serviteurs des pauvres » de saint Jérôme Émilien (1486-1537), dédiés à la charité et à l'assistance des jeunes abandonnés. L'arrivée des Jésuites, dont nous parlerons plus loin, devait conforter le processus des nouvelles créations. Du côté des femmes, il y eut une grande nouveauté avec la création des Ursulines de sainte Angèle Mérici (1474-1540), fondées à Brescia pour l'éducation chrétienne des jeunes filles. Ce devait être le début d'un mouvement de création d'institutions ayant le même but, mouvement qui ne devait pas s'arrêter.

Ainsi donc, un personnel spirituellement très motivé existait dans la péninsule italienne dès la première partie du XVI^e siècle. Mais il restait à faire passer dans l'ensemble du public la réforme de l'Église qu'il préconisait. Le gros obstacle était constitué par l'extrême médiocrité du clergé séculier. Un proverbe

lombard disait : « Si tu veux te damner, fais-toi prêtre. » Le problème du clergé séculier était à son tour lié à celui d'un épiscopat sans vocation. À son tour, enfin, la question de l'épiscopat était liée à celle de la papauté qui connaissait une crise grave et à celle des princes qui nommaient ou du moins intervenaient dans les nominations. La situation devait se débloquent par le haut, grâce à des papes comme Paul IV Caraffa (1555-1559), Pie IV (1559-1565), saint Pie V (1566-1572), Grégoire XIII (1572-1585). Paul IV, l'un des fondateurs des Théatins, apporta sur le siège de Pierre un souffle spirituel nouveau. Avec lui la papauté et le Sacré Collège reprirent une dimension véritablement pastorale. Pie IV termina le concile de Trente (1563) qui décida la réforme de l'Église en son entièreté, en commençant par les évêques et les prêtres. Le dominicain saint Pie V, disciple de Pie IV, ramena la sainteté dans le personnel pontifical. En même temps, une intense littérature était écrite pour la réforme spirituelle des princes : ce sont les Traités du prince chrétien, dont plusieurs centaines furent publiées. Les principaux sont dus à un compagnon de saint Ignace, Ribadeneyra, et au cardinal jésuite saint Robert Bellarmin (1542-1621). Peu à peu, il se produisit un changement d'attitude des responsables politiques à l'égard de l'Église et beaucoup prirent un sens plus aigu de leurs responsabilités. Il fut ainsi plus facile de nommer de meilleurs évêques.

On avait publié, pour la réforme de l'épiscopat, un nombre considérable de volumes qui s'inspiraient peu ou prou du *Pastoral* de saint Grégoire le Grand. L'évêque – au sens fort du mot – était devenu un absent. L'épiscopat était une fonction sociale. Il s'agissait de lui redonner son sens, de retrouver une

spiritualité pastorale, de susciter des hommes donnant leur vie sans réserve pour leurs brebis. Les traités insistaient sur le fait que l'évêque prenait la suite du Christ et des apôtres, qu'il était le premier pasteur, le pasteur propre du troupeau, que tout, d'une certaine manière, tenait à lui, qu'il était le grand prêtre dans la Nouvelle Alliance. Dans la pratique, on en était loin. Cependant certains évêques comme Gian Matteo Ghiberti, à Vérone, préparaient le terrain. Mais le grand personnage de la réforme de l'épiscopat fut saint Charles Borromée (1538-1584), qui devait marquer de son empreinte l'Église tout entière. Il était le neveu du pape Pie IV, et celui-ci le nomma, à dix-neuf ans, cardinal-archevêque de Milan. Il aurait pu profiter pleinement de cette sinécure, mais il décida au contraire de se donner entièrement à son peuple. Il fit de Milan le diocèse modèle de la chrétienté, parcourant inlassablement les campagnes lombardes et les vallées des Alpes, visitant les curés et les fidèles, réunissant les prêtres en synodes diocésains et les évêques de la région en conciles provinciaux, érigeant des séminaires, donnant du prêtre une image nouvelle, construisant des édifices neufs, soutenant les ordres religieux de nouvelle création, renouvelant l'instruction religieuse et l'enseignement. Cela ne se fit pas sans fatigues ni dangers. Borromée reprit la tradition des grands évêques comme saint Ambroise et saint Jean Chrysostome, centrée sur le zèle, le courage, l'enseignement de la doctrine et la liberté de l'Esprit. De nombreux évêques se réglèrent ensuite sur lui et voulurent reproduire partout ce qu'il avait fait. Milan devint l'exemple et le point de passage obligé de la réforme épiscopale. Encore fallait-il trouver des hommes qui acceptent

d'entrer dans ces projets. Les clercs réguliers et les ordres réformés fournirent à la papauté et aux princes un personnel épiscopal qui, à son tour, s'attaqua à la réforme du clergé séculier et régulier. Un exemple entre mille est le barnabite saint Alexandre Sauli, évêque d'Aléria, en Corse († 1592).

La ville de Rome avait longtemps représenté un problème spécifique particulièrement aigu. Rome était loin d'être une cité chrétienne et Luther n'avait pas manqué de le relever. Le xvi^e siècle marqua un changement décisif en ce domaine. La ville opéra, dans une large mesure, une sorte de conversion. Il est frappant de voir qu'au Moyen Âge Rome avait donné peu de saints et que peu de saints extérieurs à elle y avaient vécu. À partir du milieu du xvi^e siècle, au contraire, de nombreux saints vécurent dans la ville, et la cité en suscita beaucoup parmi ses enfants. Rome devint l'un des grands centres de la sainteté chrétienne. Ce changement de climat est dû, pour une bonne part, à saint Philippe Néri (1515-1595). Ce Florentin devenu romain groupa autour de lui une élite de jeunes gens, de laïcs et de prêtres autour de l'Oratoire de Rome, qu'il fonda. Philippe Néri opéra plus par sa personne et les contacts directs qu'avec de grands discours. C'était un grand mystique, un amoureux de Rome, dont il connaissait bien la tradition : c'est lui qui retrouva les catacombes perdues depuis Charlemagne. C'était aussi un homme d'une liberté incroyable. Il était très exigeant pour lui et pour les autres, mais sans aucune raideur. Au contraire, il vivait dans une joie continuelle, s'exprimant parfois en saillies étonnantes. Sa spiritualité pleine de vie et d'allant lui donna une grande influence non seulement dans la ville, mais aussi

dans la Curie et jusque sur les papes. Après lui, il y eut quelque chose de différent à Rome. L'atmosphère religieuse si particulière de la ville, perceptible encore aujourd'hui, lui doit beaucoup.

Restait la question des relations entre l'art et la spiritualité. La Réforme catholique s'appuya sur l'art, non seulement contre les protestants qui repoussaient le culte des images, mais aussi afin de manifester toutes les dimensions de l'Incarnation et, comme on l'avait fait au Moyen Âge, d'instruire le public. Le maniérisme, puis le baroque donnèrent au monde tridentin l'art dont il avait besoin. Dans ce domaine aussi, Rome fut une ville pionnière. L'achèvement de la nouvelle basilique de Saint-Pierre, avec l'édification de la colonnade du Bernin au début du xvii^e siècle, sous le pontificat d'Alexandre VII marqua la réconciliation de l'art et de la foi. La musique religieuse fut également réformée. Signalons que Palestrina et Animuccia, maîtres de chapelle à Saint-Pierre, étaient des amis de saint Philippe Néri et que leurs compositions polyphoniques étaient jouées à l'Oratoire. Ainsi, dans ce domaine aussi, un renouveau vint d'Italie et se diffusa dans tout le monde catholique et même au-delà.

Le renouveau du peuple chrétien suivit. Il ne fut pas le même partout. Milan n'était pas la Sicile ou les Pouilles. Mais le renouveau se fit cependant sentir peu ou prou partout. On eut d'abord le souci d'éclairer les chrétiens sur leur religion. D'où la création de la catéchèse moderne, à base de manuels et de cours systématiques donnés par les prêtres ou des catéchistes volontaires mais soigneusement formés. Grâce aux sermons, grâce aux missions paroissiales, grâce au catéchisme ordinaire, on se montra beaucoup plus

exigeant sur le niveau des connaissances religieuses, même en milieu populaire. Un peu partout se multiplièrent des écoles de doctrine : saint Charles Borromée en trouva seize en arrivant à Milan, il en laissa 740 en mourant. La vie sacramentelle fut remise en honneur. La confession devint un des pôles de la vie chrétienne. L'Eucharistie prit une place plus importante. Les ordres nouveaux favorisaient la communion relativement fréquente. Mais l'Eucharistie était aussi l'objet de l'adoration, en particulier dans ce qu'on appelait l'Oraison des Quarante heures. Aux chrétiens plus convaincus – et ils étaient nombreux – on proposait d'entrer dans les tiers-ordres renouvelés ou dans des confréries de dévotion ou d'assistance.

Même si l'aspect affectif est présent dans cette spiritualité, il ne la domine pas. L'ambiance italienne du XVI^e siècle est portée à l'action et au combat pour l'Église. Elle a une forte base ascétique. Un des best-sellers de la période, qui forma tout le monde tridentin, est le *Combat spirituel*, publié en 1589 par le barnabite Lorenzo Scupoli. C'est un manuel de base de la vie intérieure. Il devint vite le livre de chevet de toutes les personnes qui s'intéressaient à la vie spirituelle, et les éditions et traductions se succédèrent. On publia souvent, à la suite du *Combat spirituel*, le *Traité de la paix de l'âme* dû au franciscain espagnol Jean de Bonilla, mais qu'on attribua par le fait même à Scupoli. La présence de cet ajout donnait au *Combat spirituel* une sorte de conclusion, en montrant comment toute la vie intérieure est un progrès dans la paix du cœur.

Cependant, l'Italie demeure le pays des mystiques et le demeurera tout au long de la période moderne. Signalons en particulier deux grandes saintes qui, à

la suite de Catherine de Sienne eurent une spiritualité particulièrement ecclésiale : sainte Marie-Madeleine de Pazzi, carmélite chaussée à Florence (1566-1607) et sainte Catherine de Ricci, dominicaine à Prato (1522-1590).

Il faut enfin comprendre la joie qui transporte tout cet univers spirituel. On a le sentiment d'un printemps. Après une longue période de nuit, l'Église revit. Cette joie prendra volontiers des formes exultantes, qui se traduisent dans l'art baroque. Le baroque n'est pas un art vide et réduit à l'affectivité, comme on le dit encore trop souvent. C'est un art de l'allégresse et de la louange dans une sorte de nouvelle naissance.

II. La spiritualité ignacienne

Le monde italien avait apporté une réponse au problème du renouveau de l'Église. Un autre apport décisif fut celui de la Compagnie de Jésus (les Jésuites), fondée par saint Ignace de Loyola (1491-1556).

1. Saint Ignace de Loyola

Ignace, gentilhomme basque au service du roi d'Espagne, menait une vie mondaine quand il fut sérieusement blessé au siège de Pampelune en 1521. Durant sa longue convalescence, il lut, faute d'autre chose, des vies de saints et en même temps rappela à son souvenir ce qu'il avait vécu dans le monde. Il s'aperçut alors que les pensées de Dieu le laissaient dans une paix plus grande et plus profonde que celles

du monde. Conforté par une apparition de la Vierge, il se convertit radicalement et voulut alors vivre dans la pénitence. Il se retira en Catalogne, à Manrèse, près de Montserrat, et il fit, sur les bords du Cardoner, une expérience mystique décisive : « Les yeux de son esprit commencèrent à s'ouvrir [...] de telle sorte qu'il lui semblait être un autre homme et posséder une autre intelligence que celle qu'il avait auparavant¹. » Il comprit qu'il devait servir le Seigneur, tout en ne sachant pas encore comment, et il entreprit des études, d'abord en Espagne, puis à Paris. C'est là qu'il rassembla ses premiers compagnons. Le 15 août 1534, à Montmartre, ils s'unissaient par le vœu de vivre la pauvreté, d'aller en pèlerinage en Terre sainte, et, s'ils ne pouvaient faire ce pèlerinage, de se mettre à la disposition du pape. En 1539 ils décidaient de rester unis au sein d'un nouvel ordre religieux dont Ignace était élu général. Il passa dès lors l'essentiel de sa vie à Rome, organisant la nouvelle institution. Il fut amené à écrire beaucoup : on a de lui en particulier 7 000 lettres et ses *Exercices spirituels* qui devinrent une des bases de la spiritualité chrétienne.

Ignace est un grand mystique, qui eut un contact très étroit et très affectif avec Dieu. Il vivait – cela frappa son entourage – dans une relation intime avec la Trinité, dès le temps de Manrèse. « Tantôt il était conduit par une grâce qui lui faisait contempler la Trinité tout entière ; il était soulevé vers elle ; il était uni à elle avec tout son cœur, par un grand sentiment de dévotion et de goût spirituel. Tantôt il contemplait le Père, tantôt le Fils, tantôt le Saint-Esprit. » Le Dieu

1. IGNACE DE LOYOLA, *Le récit du pèlerin* (Autobiographie), chap. III, § 30.

qu'il contemple est un Dieu bon, comme il en a eu la révélation sur les bords du Cardoner pendant son séjour à Manrèse. La création est bonne, Dieu est vivant, il est agissant. Cela, Ignace le sait par toutes ses fibres. Aussi de tout son être veut-il collaborer avec le Christ pour le salut du monde. Il méditait le conseil, la délibération divine qui voulait la rédemption du genre humain. Le Fils lui avait dit dans cette optique : « Je veux que tu nous serves. » Le servir, c'est procurer partout et de plus en plus la « plus grande gloire de Dieu », c'est-à-dire sa présence dans le cœur des hommes, la reconnaissance de son amour et tout ce qui touche à son plan de salut.

C'est par le Christ que vient le salut. Il occupe une place centrale dans le vécu d'Ignace. Il en avait de fréquentes visions et se demandait : « Qu'ai-je fait..., que dois-je faire pour le Christ ? » Il avait le sentiment d'être très proche de lui, même matériellement, et voulait tout partager avec lui comme un frère et un compagnon. L'ordre qu'il fonda s'appelle « Compagnie de Jésus », non au sens d'une compagnie de soldats, mais comme une troupe d'amis du Christ. Il ne voulut jamais modifier ce nom. Le Christ agit par l'Église qui est son épouse. Il aime profondément l'Église, qu'il connaît bien : « Nous devons aimer tout le corps du Christ en sa tête Jésus-Christ. » La soumission à l'Église, le service de l'Église, et de l'Église concrète, telle qu'elle est effectivement, sont encore des points majeurs de la spiritualité d'Ignace. Il avait voulu d'emblée aller trouver le pape « pour ne pas errer dans la voie du Seigneur ». Il désira que les Jésuites soient un corps directement soumis au pape comme à leur premier supérieur pour être employés à toutes les tâches possibles, sans discussion et sans

opposition, dans l'amour et la confiance, « nos personnes et nos vies ayant été offertes et consacrées par nous à Jésus-Christ notre Seigneur et à son vrai et légitime vicaire en terre pour qu'il disposât de nous ». La Compagnie de Jésus est ainsi un service des hommes et de l'Église du Christ.

Par ce service, la Compagnie agissait, estimait Ignace, pour la plus grande gloire de Dieu. *Ad majorem Dei gloriam* est devenu d'ailleurs sa devise. En effet, la louange, la gloire, l'honneur de Dieu sont très présents chez Ignace. Il a de Dieu et de ses exigences une vision très relevée. On ne plaisante pas avec lui. On le sert, en une tension féconde de tout l'être dans une action toujours plus convaincue et plus vraie. Cette action ne pouvait exister d'ailleurs que sous l'inspiration de l'Esprit. On touche ici à quelque chose d'essentiel. Ignace n'était pas théologien et il n'a pas cherché à théoriser sur l'Esprit Saint. Mais il avait une sensibilité spirituelle extrêmement fine et développée, s'exprimant facilement à l'extérieur, par exemple par des larmes. De par son expérience, il savait que l'Esprit tendait à envahir l'homme spirituel tout entier. Il n'en avait pas peur et acceptait volontiers de sentir en lui la présence et l'action de Dieu : « Notre Seigneur ouvre notre âme, il la meut et la force à une action ou à une autre [...] il l'élève toute à son divin amour sans qu'il soit possible, même si nous le voulions, de résister à son sentiment. » Encore fallait-il discerner les esprits : tout en effet, dans notre âme, ne vient pas de Dieu. Il y a beaucoup de nous-mêmes et aussi éventuellement du mauvais esprit.

Ainsi Ignace voulait-il former des hommes adultes, sages, compétents et équilibrés, capables de s'engager complètement et librement pour le service de Dieu et

de l'Église. Il leur demandait, pour que l'Esprit Saint puisse agir, une extrême humilité se traduisant par une obéissance inconditionnelle, *perinde ac cadaver*², selon la formule qui sera introduite dans les Constitutions en 1550. Il savait bien qu'il pouvait y avoir ce qu'on a nommé « les nuits de l'obéissance », mais celles-ci n'existaient pas sans garanties. Il demandait aussi à ses frères et compagnons de ne pas se laisser dévorer par le monde : il fallait le voir avec l'œil de Dieu, toujours en Dieu : « On ne considérera pas les créatures comme bonnes ou aimables, mais comme lavées dans le sang du Christ, comme des images de Dieu, comme le temple du Saint-Esprit. »

2. Les « Exercices spirituels »

Ignace savait que les grandes décisions, surtout les choix de vie, ne doivent pas être envisagées de manière simplement humaine. Il faut au contraire discerner ce que veut le Seigneur. Ce n'est pas si facile. On n'entend l'Esprit Saint que quand on se met dans les conditions optimales pour cela. Aussi mit-il au point les *Exercices spirituels*, qui sont une retraite, un temps qu'on donne à Dieu pour écouter sa voix. Ce faisant, il prenait la suite d'une longue tradition, présente en particulier dans la *devotio moderna*, mais il la portait à une sorte de perfection. Les *Exercices* rendirent des services tels qu'on ne peut assez insister dessus : ce petit livre, guère plus gros que *L'Imitation*, fut aussi connu qu'elle et exerça une influence au moins égale. Il permit de nombreuses conversions

2. Littéralement : « comme un cadavre », c'est-à-dire avec un abandon complet.

et orientations de vie, sans aucune interruption jusqu'à notre époque.

Les *Exercices* sont liés à l'aventure personnelle d'Ignace. Il commença à ressentir par lui-même les premières manifestations des différents esprits pendant sa longue convalescence à Loyola. Il découvrit peu à peu les règles de discernement permettant de s'apercevoir quand parlait l'Esprit de Dieu ou d'autres esprits : l'Esprit de Dieu donnait une paix durable, alors que l'esprit du monde n'amenait qu'une satisfaction passagère. Pendant son séjour à Manrèse, sa pensée se précisa dans la prière et la lecture de divers auteurs, en particulier l'*Ejercitatorio de la vida espiritual* de Cisneros. Il possédait alors les bases de sa pensée. Il les compléta ensuite à Paris.

Ignace a d'abord écrit les *Exercices* pour les accompagnateurs spirituels et non pour le grand public. Son but est de former des âmes données et généreuses, désireuses « de régler leur vie sans se déterminer par aucune affection désordonnée » et voulant atteindre la perfection « en quelque état ou genre de vie que Dieu leur donne de choisir ». Il pensait cependant qu'ils pouvaient être adaptés à des cas très différents. Ils pouvaient servir soit à l'élection, c'est-à-dire un choix dans la vie, soit à une plus grande union à Dieu, les deux n'étant pas, bien entendu, opposés et incompatibles.

Le processus de conversion et de discernement s'opère normalement en quatre séries de méditations ou semaines. La première porte sur les grandes vérités de la foi, les trois autres sur la vie cachée, sur la vie publique de Jésus, sur sa passion et sur ses manifestations après sa résurrection. La première série est un temps de préparation, les grandes décisions sont

prises dans la deuxième, les deux autres séries servent à les confirmer. « De la sorte, selon sa durée, plus encore selon la docilité et la générosité qu'on y apporte, la retraite ignatienne procure des convictions plus profondes, une initiation plus complète à la vie spirituelle. Elle devient, à proportion, une éducation de la volonté, une école d'oraison, une révélation du Christ et de la Bonté infinie, et suscite, chez les âmes bien disposées, l'amour et le zèle les plus ardents » (Henri Pinard de La Boullaye).

3. L'expansion de la Compagnie de Jésus

Après la mort d'Ignace, la Compagnie se développa rapidement. En 1556 elle comptait déjà un millier de membres répartis en douze provinces. En 1579, elle atteignait 5 000 religieux, et 13 000 en 1615. Les Jésuites furent appelés partout, établissant des réseaux de collèges, de résidences, de lieux de mission, enseignant dans les universités, confessant les princes et le personnel des cours, se répandant dans les nouveaux pays de mission jusqu'au Japon et en Chine : il suffit de penser à saint François Xavier (1506-1552). Elle donna aussitôt de nombreux saints, comme le second successeur d'Ignace, saint François Borgia († 1572), saint Pierre Canisius († 1597), « le second apôtre de l'Allemagne », ou encore des jeunes religieux comme saint Louis de Gonzague († 1591). L'éducation donnée par la Compagnie aux jeunes fut bientôt très estimée, à cause de son adaptation à la société du temps et du lien fécond entre les humanités et l'aspect religieux. L'apostolat, les missions intérieures et extérieures, l'éducation ne se coupaient pas de la vie spirituelle et y prenaient leurs racines.

Dans les collèges, par exemple, des « congrégations mariales », c'est-à-dire des groupes de prière, se créèrent à partir du collège de Rome et se répandirent partout. Elles formèrent une élite de chrétiens convaincus et donnèrent une multitude de vocations et de saints. La littérature d'édification ou de réflexion spirituelle émanée de la Compagnie de Jésus constitue un ensemble considérable, qui fut un des substrats de la culture spirituelle du monde occidental.

Cependant, le développement même de la Compagnie posa assez vite des problèmes divers, y compris spirituels. Le gouvernement de la Compagnie s'alarma de diverses dérives. Une grande enquête *De detrimētis Societatis*, sur les problèmes de la Compagnie, fut même entreprise à partir de 1585 et continuée sous des formes diverses dans les années suivantes. En effet, les Jésuites étaient très répandus dans le « monde ». Il y avait donc tension et même déséquilibre entre la vie spirituelle et les tâches apostoliques croissantes. L'action au-dehors finissait par dévorer la vie intérieure. D'où d'ailleurs des réactions mystiques quelquefois excessives, puisant dans des traditions hétérogènes à la Compagnie. La tension devait continuer à exister, sous des formes diverses, chez les Jésuites.

III. Le Siècle d'or espagnol

1. Situation de l'Espagne

La situation espagnole au début du xvr^e siècle était sans doute meilleure qu'ailleurs. Isabelle la Catholique avait amorcé un mouvement de réforme de

l'Église, et avait choisi de bons évêques, comme l'archevêque de Tolède, Francisco Jimenez de Cisneros (1436-1517). Une abondante littérature spirituelle était produite. La coupure entre le monde universitaire et le monde spirituel était au moins en partie surmontée grâce à l'université d'Alcalá fondée par Cisneros et à celle de Salamanque renouvelée par les Dominicains, surtout Francisco de Vitoria. Les ordres religieux se renouvelaient grâce aux Bénédictins de Valladolid et de Montserrat, grâce aux Dominicains observants influencés au départ par l'esprit de Savonarole (saint Louis Bertrand [1526-1581] et Louis de Grenade³ [1504-1588] sont parmi les plus connus), grâce aux Franciscains qui eurent, avec saint Pierre d'Alcantara (1499-1562), Francisco de Osuna⁴ († 1540) et Bernardin de Laredo⁵ († 1540) des hommes spirituels et des auteurs de grande valeur, grâce aux Augustins (Luis de Léon⁶ [1527/1528-1591] est l'un des grands auteurs de la période), grâce enfin à l'influence des Jésuites. L'apostolat populaire était intense, avec des personnages comme saint Jean d'Avila (1499 ?-1569), l'apôtre de l'Andalousie récemment reconquise.

Il faut signaler aussi l'expansion missionnaire, en Amérique, aux Philippines, et ailleurs. Des centaines

3. Louis de Grenade est l'auteur en particulier de deux des écrits les plus lus de la période moderne : le *Traité de l'oraison* et *La guide des pécheurs*.

4. Auteur de trois livres : *Le premier abécédaire*, *Le second abécédaire* et *Le troisième abécédaire*. Ce dernier est une des sources de Thérèse d'Avila.

5. Auteur de *La montée du mont Sion*, un traité portant spécialement sur les oraisons les plus élevées.

6. Son chef-d'œuvre est *Les noms du Christ*, paru en 1583, traduit et réédité jusqu'à nos jours.

de religieux se portèrent volontaires pour partir outre-mer, dans des conditions parfois très difficiles. Ce fut toute une épopée. L'évangélisation des terres nouvelles se traduisit par la création de groupes spirituels extérieurs à l'Europe.

Il ne faudrait surtout pas sous-estimer l'effort d'évangélisation entrepris alors, qui se traduisit par une floraison de sainteté. Citons en particulier la Péruvienne Rose de Lima (1586-1617), qui fut la première sainte du Nouveau Monde, sainte Marianne de Quito (1618-1645), le dominicain saint Louis Bertrand, le jésuite saint Pierre Claver (1580-1654) qui se voua à l'évangélisation des Noirs et en aurait baptisé, selon ses propres évaluations, plus de trois cent mille, le grand archevêque de Lima saint Turibio de Mogrovejo (1538-1606), l'apôtre des Indiens; le dominicain mulâtre saint Martin de Porres (1579-1639), le saint le plus populaire du Pérou.

Les problèmes ne manquèrent naturellement pas. Il existait en particulier un fort courant érasmien dans le monde intellectuel, qui insistait sur le retour à l'Écriture et sur l'oraison personnelle. Il eut une influence certaine, mais finit par être combattu par les autorités, spécialement à partir de Philippe II, parce qu'il aboutissait parfois à une certaine confusion. Il y eut aussi des problèmes de fausse mystique autour de courants illuminés (les *Alumbrados*). Cependant, pour cette période, on peut parler avec justesse de Siècle d'or. Rarement un pays eut dans tous les domaines, et dans le domaine spirituel en particulier, un aussi grand nombre de personnages d'une telle qualité. Deux d'entre eux dominent toute la scène (avec saint Ignace de Loyola) : il s'agit de sainte Thérèse d'Avila et de saint Jean de la Croix.

2. Thérèse d'Avila et Jean de la Croix

Thérèse de Ahumada, connue sous le nom de Thérèse d'Avila, était née en 1515 dans la ville homonyme. Elle se fit religieuse dans le couvent de l'Incarnation d'Avila, rattaché à la règle du Carmel. Elle y mena une vie d'abord fervente, puis assez tiède, jusqu'à sa conversion due à une rencontre personnelle très forte avec le Christ souffrant. Elle entra alors dans une vie mystique de plus en plus profonde. Le Christ lui demanda de renouveler les Carmélites en créant de petits monastères. En 1560 elle établissait le premier, dédié à saint Joseph, à Avila. Dès lors, elle ne cessa de parcourir l'Espagne pour créer un peu partout des maisons de carmélites déchaussées⁷, surmontant défiances et oppositions. Elle mourut à Alba de Tormes en 1582. Elle fut proclamée par Paul VI docteur de l'Église en 1970, première femme à être honorée de ce titre avec Catherine de Sienne.

Thérèse d'Avila est un personnage très intéressant par son caractère, sa liberté d'esprit dans un monde peu féministe, et aussi son génie littéraire. Elle produisit quelques-unes des œuvres majeures de la littérature spirituelle mondiale et de la littérature espagnole tout court. Citons principalement le *Libro de la Vida* (la Vie); le *Castillo interior* (le Château intérieur); le *Camino de perfeccion* (le Chemin de la perfection), le *Libro de las Fundaciones* (les Fondations), des poèmes, des lettres (on en a gardé environ 470 sur 15 000). Thérèse était un être d'une lucidité

7. On appelait alors « déchaussés » des religieux et des religieuses qui revenaient à la pauvreté radicale et en particulier marchaient pieds nus dans leurs sandales, même en hiver.

extraordinaire. Les états intérieurs qui, pour la plupart des gens, demeurent comme nimbés, lui apparaissaient dans une grande clarté, et elle réussissait à les décrire avec la même clarté. Elle a ainsi dépassé la distinction classique des trois voies, non pas en la niant, mais en la précisant. Ainsi, dans le *Château intérieur*, elle montra comment toute la vie spirituelle, depuis la tiédeur primitive jusqu'à l'entrée dans une vraie vie de foi et jusqu'au mariage mystique terminal, pouvait être résumée en sept demeures. Pour chacune d'entre elles, elle expliquait comment on y pénétrait et la manière dont travaillait la grâce de Dieu. Tout ceci était lié à l'évolution de la prière. Thérèse d'Avila décrivit les différentes phases de celle-ci, depuis la prière active, volontariste, du début, jusqu'à la prière toute dirigée par l'Esprit Saint. Elle est ainsi l'un des grands docteurs de l'oraison. Elle dressa, en quelque sorte, une carte du monde intérieur, comme une exploratrice de la géographie de l'âme. Cela permit de se repérer, de voir comment réagir en telle ou telle circonstance, de délimiter les lieux de passage, qui sont toujours l'un des points les plus délicats de toute vie spirituelle. Ce qu'elle écrivit, personne ne l'avait mis au jour avant elle avec autant d'ampleur et de précision.

En parlant de l'oraison et de la vie mystique, Thérèse incitait, par le fait même, à entrer dans ces voies. Ses œuvres eurent ainsi un effet d'incitation et, d'une certaine manière, de démultiplication, d'autant que les carmels allaient rapidement couvrir toute l'Europe. Elle eut aussi un rôle important dans la dévotion au Christ. Tout, pour Thérèse, passait par le Christ sous la motion de l'Esprit. Quand elle décrivit son expérience, cela ne fut pas accepté aussi

facilement qu'on aurait pu le croire. Ses premiers confesseurs trouvèrent son contact avec le Christ suspect. La manière dont elle décrivait l'action de la grâce souleva des objections. Elle en souffrit beaucoup. Elle fut libérée par la fréquentation de dominicains, puis de jésuites thomistes, qui lui montrèrent que la présence du Christ dans l'âme était une chose normale, et même fondamentale dans la vie spirituelle. Elle en conçut une grande estime pour les directeurs spirituels doctes. Enfin, la vie de sainte Thérèse était remplie d'un certain nombre de faits mystiques extraordinaires, mais la manière dont elle en parlait permettait de leur donner un statut. Elle donnait le moyen de les reconnaître, de les sérier, de les authentifier, et de voir leur place réelle dans l'itinéraire de la sainteté. Dans ce domaine aussi, ses œuvres rendirent des services considérables.

Thérèse désirait fonder un rameau masculin de son œuvre. Son premier disciple fut saint Jean de la Croix (1542-1591). Celui-ci, d'un tempérament bien différent, devait jouer lui aussi un rôle considérable dans la littérature spirituelle. Nous ne possédons qu'une partie de ce qu'il écrivit, principalement *La montée du mont Carmel*, *La vive flamme d'amour*, le *Cantique spirituel*, quelques lettres. Jean de la Croix, théologien précis, se rendait très bien compte que l'expérience de Dieu, au fond indicible, ne peut être coulée absolument dans des catégories scolastiques. Il utilisa donc le genre poétique comme médiation. Ainsi doit-il être lu à la fois dans ses poèmes et dans ses traités ; les uns renvoient constamment aux autres. Mais les poèmes eux-mêmes ne peuvent être décryptés sans un minimum d'expérience de ce qu'il raconte, sous peine de contresens constants. Une

grande partie de son œuvre redit, sous une forme différente, la même doctrine que Thérèse : les deux charismes sont ainsi étroitement accordés, en particulier en ce qui concerne la normalité de la vie contemplative, fondée sur le baptême, sur le sens du Dieu transcendant, sur le rôle central du Christ dans la connaissance mystique. Mais là où Jean de la Croix alla plus loin, ce fut dans la description des nuits. En effet, la vie spirituelle suppose certains dépouillements qui ne peuvent pas être opérés par un effort de l'homme mais par Dieu lui-même : on appelle cela les *purifications passives*. Jean de la Croix fut le premier à les décrire précisément, qu'il s'agisse de la première purification, la nuit des sens, ou de la purification plus profonde de la nuit de l'âme. Il montrait ainsi comment joue dans l'âme la dialectique de la lumière et de la nuit, avec un passage constant de l'une à l'autre et même une certaine simultanéité permanente.

Sur le moment, saint Jean de la Croix eut moins d'influence que sainte Thérèse d'Avila. Les problèmes survenus dans le Carmel espagnol après la mort de la sainte n'y sont pas étrangers. Une réaction antimystique s'y produisit alors. On eut tendance à réduire les âmes à l'oraison méthodique active, en insistant sur l'obéissance et sur l'ascétisme, en se défiant des oraisons passives. Du coup, les œuvres de Jean de la Croix eurent en Espagne une diffusion limitée. C'est en France au XVII^e siècle qu'il fut lu davantage. Mais le grand siècle de Jean de la Croix est en fait le XX^e. C'est en effet à notre époque que ses œuvres ont été le plus redécouvertes, traduites et commentées.

D'une manière générale, d'ailleurs, la réaction antimystique toucha largement l'Espagne à partir des années 1560 et jusqu'à la fin du siècle. On en connaît

de nombreuses manifestations. Mais la vie spirituelle ne disparut pas pour autant.

L'Italie et l'Espagne ne résument pas tout le XVI^e siècle spirituel. Cependant, en raison des guerres religieuses, Allemagne, Angleterre et Pays-Bas jouèrent un rôle moindre que dans les époques antérieures. Il faudrait cependant signaler un certain nombre de personnages importants comme le bénédictin Louis de Blois (1506-1566), abbé de Liessies, en Belgique. Son *Miroir des âmes religieuses*, sa *Règle de vie spirituelle*, son *Manuel des humbles*, son *Recueil de prières dévotes*, devinrent des classiques. Il insista sur le culte pour l'humanité du Christ, sur la présence divine au centre de l'âme, sur la nécessité de l'attention à Dieu et l'importance de la contemplation débouchant dans l'union à Dieu. Il fut lu et réédité sans cesse. En outre, l'histoire de la spiritualité ne peut faire abstraction des nombreux martyrs des guerres de religion, comme l'humaniste saint Thomas More, chancelier d'Angleterre (1478-1535). Pour la première fois depuis les origines chrétiennes, la spiritualité du martyr revenait en force en Europe.

IV. Saint François de Sales

Au XVI^e siècle, la France fut relativement absente du renouveau spirituel qui traversait l'Europe. Elle était empêtrée dans ses problèmes politiques et dans les guerres de religion. Seuls quelques courants nouveaux apparurent, comme les Feuillants (des Cisterciens réformés) de Jean de La Barrière (1544-1600). L'arrivée d'Henri IV introduisit un climat beaucoup plus sain. Quantité de choses commencèrent à apparaître de toutes

parts. Mais le renouveau spirituel français fut précédé et en partie suscité par un personnage d'une taille exceptionnelle : il s'agit de saint François de Sales.

Né en 1567 près d'Annecy, sujet du duc de Savoie, il appartenait à l'ambiance culturelle française. Il avait commencé ses études chez les Jésuites au collège de Clermont, à Paris, et à la Sorbonne, puis les avait poursuivies à l'université de Padoue. Destiné en principe par sa famille à devenir sénateur de Savoie, il avait préféré la voie du sacerdoce. Il avait d'abord été chargé d'évangéliser le Chablais, près de Genève, qu'il ramena à la foi catholique. En 1595, il devenait coadjuteur de l'évêque de Genève, obligé alors de résider à Annecy. Il lui succédait en 1602. Durant vingt ans, il fut un évêque réformateur, se dépensant sans compter pour son peuple. Il acquit aussi le renom d'un excellent directeur spirituel, et il se trouva bientôt au centre d'un réseau étendu de correspondants. Il se lia ainsi avec tout le mouvement qui commençait en France. Ses séjours à Paris en 1602 et 1618-1619 prirent figure de véritables événements. Sa mort en 1622 fut un deuil national, non seulement en Savoie, mais dans tout le royaume.

L'estime dont il jouissait s'explique par l'homme lui-même. Peu de personnages dans l'histoire de l'Église ont à ce point suscité la sympathie. Il vivait dans une telle paix, une telle joie, une telle solidité intérieure et une si grande attention aux autres qu'il représentait comme une référence. Aussi eut-il de nombreux amis. Un homme aussi modéré dans ses propos que saint Vincent de Paul, qui le connaissait bien, disait de lui : « Que Dieu est bon puisque Monsieur de Genève (François de Sales) est si bon ! » Bérulle pensait la même chose : « La première fois que Monsieur le cardinal de Bérulle rencontra M. de Sales,

évêque de Genève, [...] [il] dit en peu de mots ce qui semble être suffisant pour une ample matière en ces éloges : *Pacem habebat impertubabilem*. Il examina si bien l'œil, le front, le port, l'accent de la voix et la douceur de ce grand modèle des prélats qu'il ne crut pas que l'esprit de la paix se pût éloigner de son cœur, tant il était égal dans toutes les rencontres⁸. » En mourant, il laissait derrière lui une œuvre durable. Celle-ci était représentée par l'Ordre féminin de la Visitation qu'il fonda avec une de ses dirigées, sainte Jeanne de Chantal (1572-1641). À sa mort, il y avait déjà treize monastères ; il y en aura 87 à la mort de Jeanne de Chantal. Il laissait aussi une abondante œuvre écrite, et particulièrement deux grands traités : *l'Introduction à la vie dévote* et *le Traité de l'amour de Dieu*.

L'Introduction à la vie dévote marqua, à sa parution, une petite révolution. Par « vie dévote », il faut entendre en fait la vie spirituelle. François de Sales défendait dans ce livre la thèse que celle-ci était faite pour tous. En effet, l'idée courait que la vie spirituelle était réservée aux moines et moniales. Les autres devaient se contenter de mener une vie morale aussi droite que possible et de faire leur salut. En outre, elle était souvent présentée dans des livres de haute contemplation, très compliqués et obscurs, jusqu'à devenir inaccessibles. François de Sales s'insurgeait contre cette conception des choses et montrait que les militaires, les laboureurs, les mères de famille et les hommes de cour eux-mêmes étaient appelés à la vie d'intimité avec Dieu. Le succès de cette doctrine fut considérable. Elle enleva comme un poids, elle ouvrit des chemins nouveaux à quantité de personnes.

8. En toutes circonstances.

Dans ce livre, dans ses lettres, ses sermons et dans tout ce qu'il disait, François de Sales défendait une conception de l'homme qu'on a souvent qualifiée d'humanisme chrétien. Il était difficile à la société du temps de se situer au point de vue anthropologique. D'une part, les courants protestants estimaient l'homme perverti à la suite du péché originel ; d'autre part des courants renaissants reprenaient pratiquement le néopélagianisme. François de Sales était, lui, optimiste sur l'homme, mais parce qu'il est l'image de Dieu. C'est Dieu qui est la clef de compréhension de l'homme. Or Dieu est Amour. François de Sales fut l'un des grands docteurs de la providence et de l'amour divins. Il en parla avec un langage imagé et suggestif. Il montrait comment cet amour divin voulait absolument se communiquer, comment il l'avait fait par le Christ, et comment il voulait le faire pour chacun. Dès lors, on devait avoir envers Dieu une attitude toute d'abandon, de confiance, de paix, de docilité.

François de Sales débloqua par là des problèmes latents dans le monde de son temps. Il débloqua surtout des gens. Aussi n'est-il pas étonnant que ses œuvres aient été continuellement rééditées et que de nombreux auteurs aient repris les thèmes de sa pensée. Il créa un climat dans lequel allait partiellement baigner la Réforme catholique en France.

V. Le « grand siècle des âmes » et l'École française

Autant la France avait été relativement absente pendant toute une partie du XVI^e siècle, autant le XVII^e siècle marqua une époque étonnante de l'histoire

spirituelle de ce pays, époque largement comparable au Siècle d'or espagnol. La France s'appuya d'abord sur l'Italie et l'Espagne et, sur certains points, élaborait des synthèses originales.

1. L'École française

Cette originalité repose d'abord sur ce qu'on appelle l'« École française » et qu'on nomme aussi avec raison l'« École bérullienne » du nom du cardinal Pierre de Bérulle (1575-1629), son fondateur. Pierre de Bérulle introduisit en France les Carmélites déchaussées de la réforme thérésienne, et fonda l'Oratoire de France. Les grands maîtres de ce courant spirituel sont après lui Condren (1588-1641), son premier successeur à la tête de l'Oratoire, Bourgoing (1585-1662), troisième général de l'Oratoire, Monsieur Olier (1608-1657), le fondateur de Saint-Sulpice, saint Jean Eudes (1601-1680), etc. Pratiquement l'essentiel de la société française fut peu ou prou atteint par ce courant de pensée, qui se diffusa ensuite dans toute la chrétienté, surtout dans le monde sacerdotal. Des orateurs comme Bossuet ou Massillon en sont imprégnés. On a montré que même l'iconographie des églises de campagne fut affectée par lui. Il est resté influent jusqu'à nous. Un Maurice Clavel se convertira après 1968 à la lecture de l'ouvrage fondamental de Bérulle, *Les grandeurs de Jésus*.

Pour comprendre l'École française, il faut partir de l'itinéraire personnel de Pierre de Bérulle. À la fin du XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle, certains cercles français préparaient la Réforme de l'Église de France, spécialement autour du salon de Madame Acarie, à Paris. La France au XVI^e siècle ayant peu produit

d'œuvres spirituelles, on se nourrissait de traductions étrangères, en particulier de mystiques rhéno-flamands. Il y en eut des dizaines d'éditions, ce qui montre l'engouement qui s'y attachait⁹. Un certain nombre d'auteurs s'en inspirèrent, comme le capucin d'origine anglaise Benoît de Canfield (1562-1610), auteur d'un *Exercice de la volonté de Dieu*, le chartreux Dom Beaucousin (1561-1610), les capucins Laurent de Paris (1563?-1631), Constantin de Barbanson (1582-1631), Joseph de Paris (1577-1638), la célèbre « éminence grise », fondateur des Bénédictines de Notre-Dame du Calvaire. Ainsi se constitua l'« école abstraite », ainsi nommée parce qu'elle estimait qu'il fallait contempler Dieu purement, dans le dépouillement total, et sans images. Une nouvelle fois, le rôle du Christ était secondarisé. Le jeune Bérulle et le salon Acarie entrèrent d'abord dans ces perspectives. Bérulle publia en 1599 un *Bref discours de l'abnégation intérieure*, inspiré de l'*Abrégé de la perfection* d'une dame milanaise, Isabelle Bellinzaga, qui reprenait ces thèses. Puis il rencontra le Carmel espagnol et, d'une manière vitale, la pensée de Thérèse d'Avila. Tout changea alors en lui, en une véritable conversion. Jésus entra d'un coup dans sa vie, il en fit une « rencontre personnelle » et, désormais, ne vécut plus que pour parler de lui. Il était si connu pour son amour du Christ que le pape Urbain VIII le nomma l'« apôtre du Verbe incarné » ; que Bourgoing disait de lui : « Il fut envoyé comme un nouveau saint Jean pour montrer Jésus-Christ au

9. Le seul Denys le Chartreux fut traduit trente fois. On a d'ailleurs nommé avec raison le xvi^e siècle français « le siècle des traducteurs ».

doigt... Ça a été, si j'ose parler, son apostolat et sa mission », et que Habert, son premier biographe, pouvait écrire de lui : « Il ne voulait que Jésus-Christ, il ne goûtait que Jésus-Christ, il ne s'occupait, il ne s'entretenait que de Jésus-Christ. »

Bérulle repensa toute la spiritualité à partir de Jésus-Christ. De sa première formation, il garda cependant un sens aigu de Dieu comme grandeur, comme tout-autre, éternellement digne d'être adoré par les hommes, ainsi que l'Ancien Testament l'enseignait. Tout l'univers était recentré, non plus sur l'homme, comme certains courants renaissants l'estimaient, mais sur Dieu. Une attitude première chez l'homme était ainsi le sens de l'adoration, qui semble s'être alors estompé, sens de l'adoration qui s'exprimait dans la catégorie scolastique de la vertu de religion. Bourgoing pouvait ainsi déclarer : « Ce que notre très honoré Père a renouvelé en l'Église, autant que Dieu lui en a donné le moyen, c'est l'esprit de religion, le culte suprême d'adoration et de révérence. »

À partir de là, Bérulle contemplait la Trinité. Les auteurs de l'École française ont écrit de très beaux textes sur la vitalité interne aux trois Personnes divines, sur leur bonheur d'être ensemble, sur la louange qu'elles se chantent éternellement entre elles. Ils trouvaient pour ce faire des accents lyriques. Saint Jean Eudes disait ainsi : « Ô divine communauté, ô unité, ô société, ô amour, quelle réjouissance, quelle jubilation, quelle félicité pour moi de savoir que vous êtes comblée d'une gloire inénarrable, d'une béatitude inconcevable et d'une infinité de biens, de savoir enfin que vous êtes Dieu, et un seul Dieu vivant et régnant aux siècles des siècles ! » Or Dieu crée le monde pour y être adoré et loué, et l'homme est plus

particulièrement l'image de Dieu. Nous sommes, écrivait Monsieur Olier, « les écorces visibles de l'être invisible et suprême ». L'attitude la plus fondamentale, la plus profonde de l'homme, celle qui le constitue et le fait vivre, est donc le regard vers Dieu : « Il faut premièrement regarder Dieu et non pas soi-même », affirme Bérulle. L'homme est ainsi comme le prêtre de la création : tout l'univers est par lui présenté à Dieu en un acte de remerciement et d'adoration.

Mais le péché a rendu l'homme incapable, ou moins capable, de cette adoration. En outre, même sans le péché, son adoration aurait toujours été limitée. Aussi Bérulle affirme-t-il ceci : « De toute éternité, il y avait bien un Dieu infiniment adorable, mais il n'y avait pas encore un adorateur infini... Vous êtes maintenant, ô Jésus, cet adorateur, cet homme, ce serviteur infini en puissance, en qualité, en dignité, pour satisfaire pleinement à ce devoir et pour rendre ce divin hommage. » C'est là un texte essentiel. Jésus est pour Bérulle essentiellement l'adorateur parfait, qui unit et résume en lui toute la création, la grandeur de Dieu et la faiblesse de l'homme, l'adoration imparfaite de l'homme et l'adoration parfaite de l'homme-Dieu : « Jésus a été envoyé au monde afin qu'il rendît hommage à l'essence divine, et l'hommage digne de Dieu qui ne pouvait lui être rendu que par Dieu, car tous les hommages des créatures comme étant bornés et limités ne sont pas dignes de Dieu et sont infiniment éloignés de son excellence. » Ainsi peut-on affirmer que Jésus est « le religieux du Père », c'est-à-dire qu'il est totalement consacré à lui.

La vie de Jésus est ainsi une glorification du Père. Bérulle insiste beaucoup sur le sacrifice que Jésus fait

pour cela. Ce n'est pas rien de descendre en quelque sorte de la Divinité pour devenir homme. Cet « abaissement », il le médite longuement. Et il explique que, dès le sein de Marie, Jésus, jouissant de la vision béatifique, se met immédiatement « en posture » d'adoration. Mais l'adoration, la glorification du Père, va atteindre son sommet avec le sacrifice de la croix. Celui-ci a lieu bien sûr pour le salut des hommes, mais aussi pour montrer au Père l'amour du Fils jusqu'au bout. Bérulle a beaucoup insisté sur la notion d'« oblation », c'est-à-dire de don, dans la croix. La notion vulgaire de souffrance est en quelque sorte dépassée, approfondie, par cette notion de don total, absolu, de soi.

Tout ceci pourrait sembler de la spéculation. Mais en fait, les conséquences pratiques pour l'homme en sont directes. D'abord, l'homme est essentiellement un adorateur – saint Jean Eudes dirait de son côté un « laudateur ». Même s'il ne le sait pas, il est ici pour cela. Donc toute sa vie est d'être à Dieu. Ensuite, comme l'homme ne peut adorer convenablement lui-même, il doit se revêtir de Jésus, « devenir Jésus », en quelque sorte. Le chrétien doit ainsi méditer les « états de Jésus », c'est-à-dire tout ce qu'il a fait sur la terre, pour l'imiter et, plus que l'imiter, en être « revêtu ». On appelle cela « l'adhérence » à Jésus. « Nous devons incessamment, dit Bérulle, unir notre vie à sa vie, et nos labeurs à ses labeurs et avoir notre pensée si remplie de lui et de sa vie divine, de ses labeurs et de tout ce qu'il a fait et pâti, tant intérieurement qu'extérieurement, que nous n'ayons point de temps ni d'esprit pour penser à nous-mêmes, ni à nos peines. » On doit être ainsi en permanence en attitude de regard vers Dieu et de prière, de louange et

d'oblation. Pour faciliter cela, on publie des recueils de prières, des *Journées chrétiennes*, où tous les temps du jour, de la semaine, de l'année, sont mis sous le regard divin. L'adoration et la louange tendent ainsi à ne plus devenir seulement des actes, mais un état.

Le sommet de l'adoration et de la louange est l'Eucharistie. À la messe, nous rejoignons la croix, le sacrifice suprême de louange, la terre et le Ciel se rencontrent : « Dieu ne peut être honoré davantage que par cette divine hostie, car elle comprend en soi toute la religion et tout le culte de Dieu. Il n'y a sorte de louange, de respect et d'hommage qu'elle ne renferme, et qui d'elle ne soit dérivé dans l'Église. Cette divine hostie est l'abrégé de toute la religion : de sorte que celui qui l'offre à Dieu lui offre en même temps tous les honneurs, tous les hommages, tous les cantiques, tous les psaumes, toutes les hymnes qui se récitent dans l'Église ; et en même temps il lui offre tout le respect, toutes les révérences et toutes les adorations qu'on lui présente dans les cieux. » Tout passe donc par la messe : l'offrande du Christ, l'oblation des hommes, la réponse du Père. Le monde tourne autour de l'Eucharistie.

Tout dépend donc aussi, d'une certaine façon, du sacerdoce. Bérulle, Monsieur Olier et l'École française ont eu la plus haute idée du sacerdoce, qu'ils ont voulu renouveler complètement. À la messe, le prêtre est un autre Christ. Il est un intermédiaire entre Dieu et les hommes. Il fait monter vers Dieu les prières des hommes, et redescend vers eux les bénédictions divines. On reconnaît là une influence du Pseudo-Denys. Sans prêtres saints, pas d'Église valable. Aussi l'Oratoire, puis Saint-Sulpice ont-ils produit sur la spiritualité sacerdotale des œuvres et une pratique qui

ont conquis rapidement les milieux réformateurs. Il s'en est dégagé une image du prêtre très élevée, très exigeante, un peu hiératique, qui a inspiré le clergé de la Réforme catholique, principalement en France, mais aussi souvent à l'extérieur.

Signalons enfin qu'en insistant sur l'aspect vertical de la relation à Dieu, l'École française n'oubliait pas Marie et les saints. Elle a beaucoup parlé de Marie comme Mère, modèle, intercesseur, et avec une grande tendresse. L'apostolat, le devoir d'état n'ont pas été étrangers à sa pensée, comme on l'affirme quelquefois.

Ainsi, l'École française offrait un cadre théologique et spirituel, une synthèse qui n'existait pas avant elle. Elle n'inventait pas tout, elle reprenait bien des choses existantes, mais en les situant avec une nouvelle clarté et rigueur. Les intuitions thérésiennes, celles de la tradition patristique et médiévale pouvaient être intégrées dans cette synthèse. C'est ce qui explique sans doute son succès.

2. Le renouvellement d'un pays

Mais l'École française ne recouvre pas tout ce qui se passa alors dans le pays. La vie spirituelle fut si intense qu'il est délicat de la résumer avec justesse. Il faut d'abord souligner un retour à l'Écriture sainte et à la tradition patristique, qui se traduisit par de multiples éditions critiques, et aussi à la tradition spirituelle de l'Église sous toutes ses formes. Dans la même ligne, il faut insister, comme dans les autres pays, sur le renouvellement des ordres anciens : Dominicains, Franciscains (avec les nouvelles branches des Récollets et des Capucins), Carmes chaussés (avec la

réforme de Touraine), Bénédictins (Congrégation de Saint-Maur), Cisterciens (avec l'Étroite Observance et la réforme de la Trappe par Rancé [† 1700]), etc. Une partie des actions de réforme entreprises échoua, et on continua de voir des monastères mener une vie languissante et parasite mais, dans l'ensemble, le succès est indiscutable. Les Dominicaines, les Bénédictines, les Clarisses connurent de nouvelles vagues de fondations. De nouvelles congrégations se créèrent : Bénédictines du Saint-Sacrement, Bénédictines du Verbe incarné, etc. Les Carmélites, les Visitationnaires, s'installèrent dans chaque ville de France.

La Réforme catholique française excella aussi dans divers domaines précis. Le premier est la formation du clergé. Le remarquable épiscopat nommé par Henri IV, Louis XIII et Louis XIV ne pouvait réussir sans un clergé valable. Bérulle avait donné du prêtre une image nouvelle. Saint-Sulpice entreprit de la faire passer dans les faits. Avec une spiritualité un peu différente, ce fut aussi le but des Lazaristes de saint Vincent de Paul. Le royaume se couvrit de séminaires, plus que tous les autres pays catholiques. À la fin du XVII^e siècle, la situation était absolument changée par rapport à 1600 et on disposait d'un bon clergé. Le prêtre devint, plus que jamais, un personnage essentiel dans la vie chrétienne des populations, un point de référence et, grâce à sa meilleure formation, une source d'enseignement.

Un autre domaine était celui de l'enseignement. Tout ou presque était à faire. Nous connaissons encore mal le monde des universités, mais nous y percevons un renouveau thomiste très net et, dans une moindre mesure, scotiste. Il ne fut sans doute pas sans conséquences dans le domaine spirituel.

Les Jésuites établirent partout des collèges, suivis par l'Oratoire, les Doctrinaires du bienheureux César de Bus († 1607)... Un réseau serré vit le jour, jusque dans les petites villes. L'éducation des filles posait question. Les Ursulines passèrent en France et y fructifièrent, non sans que leur statut y soit transformé. Les « congrégations » d'Ursulines françaises marquèrent d'une empreinte très profonde le monde féminin, donnant une formation profondément catholique. D'autres communautés se créèrent, comme les Filles de Notre-Dame de sainte Jeanne de Lestonnac († 1640), l'Union chrétienne de Mme de Pollalion († 1657), les Chanoinesses régulières de la Congrégation de Notre-Dame de saint Pierre Fourier († 1640) et de la bienheureuse Alix Le Clerc († 1622).

La situation matérielle de parties entières de la population était précaire. Aussi le XVII^e siècle français est-il une grande période pour l'assistance et la charité. Dans ce domaine aussi, tout ou presque était à refaire, tout fut renouvelé. La spiritualité de l'assistance, le service des pauvres sont des composantes fondatrices de la période. Là aussi, des communautés se fondèrent, des œuvres s'établirent un peu partout, dans les villes et les campagnes. Le grand apôtre de la charité fraternelle est indiscutablement saint Vincent de Paul (1581-1660). Cet homme à l'allure modeste est en fait une sorte de génie. Il renouvela tous les sujets qu'il aborda : l'assistance, avec la fondation des Filles de la Charité qu'il entreprit avec sainte Louise de Marillac († 1660), les missions populaires et la formation du clergé avec la fondation des Lazaristes ou Prêtres de la Mission, la vie religieuse des femmes. Partout, il trouva des formules nouvelles et efficaces, et il fit avancer les affaires. Il passe, à juste titre, pour

un des géants de la sainteté chrétienne et on l'a surnommé « le grand saint du Grand Siècle ».

Le XVII^e siècle français est une grande période d'apostolat, d'esprit missionnaire. À l'intérieur, cela se traduit en particulier par la création des missions paroissiales. Les formules, d'origine italienne, en furent renouvelées par Monsieur Vincent. Des apôtres tels que saint Jean Eudes, les jésuites saint François Régis († 1640) et le bienheureux Julien Maunoir († 1683), aidés de centaines d'autres, évangélisèrent le pays. L'esprit d'apostolat s'étendait aussi hors des frontières de la France. Parmi les nombreuses missions extérieures alors lancées, appuyées par une intense littérature, il faut citer la mission du Canada, qui fut vraiment une aventure mystique. On y trouve des martyrs comme saint Jean de Brébeuf († 1649) et ses compagnons, des éducatrices comme la bienheureuse Marie de l'Incarnation (Marie Guyart), « la Thérèse du Nouveau Monde » († 1672), ou sainte Marguerite Bourgeoys († 1700), un évêque comme le bienheureux François de Montmorency-Laval († 1708), une hospitalière comme la bienheureuse Catherine de Saint-Augustin († 1668), etc. C'est un peu du meilleur du monde spirituel français qui passa ainsi en Nouvelle-France.

Dans cet univers spirituel, le courant suscité par saint François de Sales continua son chemin. Les nombreux monastères de la Visitation le répercutèrent. D'incessantes publications le mirent à la portée du public. Elles furent l'œuvre de capucins, de jésuites, d'oratoriens acquis à l'humanisme chrétien. Ce courant finira par aboutir bien plus tard à la constitution *Gaudium et spes* de Vatican II.

On ne serait pas complet si l'on ne signalait enfin

l'existence, dans tout cet ensemble, d'une forte présence des mystiques. La mystique existe au sein de l'école abstraite, à laquelle on pourrait rattacher le grand carme Jean de Saint-Samson († 1636), elle existe chez les Jésuites, avec l'influence exercée par Louis Lallemant († 1635) et Jean-Joseph Surin († 1665), elle existe en Normandie, autour de Caen, avec des hommes comme Jean-Baptiste Saint-Jure († 1657), Jean de Bernières († 1659), Gaston de Renty († 1649) ou Henri Boudon († 1702). La vie mystique existe aussi intensément chez les Carmélites (les bienheureuses Marie de l'Incarnation [Madame Acarie, † 1618] et Marguerite du Saint-Sacrement de Beaune [† 1648]), les Ursulines (Marie de l'Incarnation Guyart est une des plus grandes mystiques de l'époque moderne), chez les Visitandines, chez des fondatrices comme Jeanne de Matel († 1670) ou Mechtilde du Saint-Sacrement (Catherine de Bar, † 1698). C'est un univers immense. Quand on parle d'« invasion mystique » pour caractériser le premier XVII^e siècle, on n'est sans doute pas dans l'erreur.

VI. L'esprit du XVII^e siècle religieux

Il est toujours périlleux de vouloir caractériser l'esprit religieux d'une période. À trop généraliser, on erre facilement. Mais il faut cependant le tenter pour bien comprendre ce qui se passa en spiritualité au temps de la Réforme catholique. Ce que nous allons dire pour le XVII^e siècle français vaut, dans une certaine mesure, pour l'ensemble des zones touchées par la Réforme catholique.

On a d'abord le sentiment d'un monde qui renaît.

Le protestantisme avait produit un véritable choc, qui intervenait après une longue période de difficultés. On sent que ce choc est surmonté, qu'un monde nouveau, plus clair, est apparu. On a la conviction, d'ailleurs fondée, que cela est dû aux spirituels, aux saints. La sainteté a opéré, a agi efficacement dans l'Église, et il faut se mettre à sa suite. D'où l'importance que prennent les canonisations et béatifications. La quintuple canonisation du 12 mars 1622, où sont promus ensemble sur les autels Ignace de Loyola, François Xavier, Philippe Néri, Thérèse d'Avila et Isidore le Laboureur, marque à la fois le triomphe de la Réforme catholique en Italie et en Espagne et les espoirs dont elle est porteuse pour les autres pays. Par la suite, le processus s'accélère. Il y a beaucoup plus de canonisations et de béatifications qu'à la fin du Moyen Âge. On propose à la vénération des fidèles les grands modèles du renouveau ecclésial : les évêques, les fondateurs d'ordres, les grands religieux et religieuses, les princes chrétiens, les grands mystiques, mais aussi des humbles. Les personnages sont pour la plupart italiens et espagnols. Par le moyen des saints, Dieu a visité son peuple. La présence de la Vierge Marie, alors très nette, va dans le même sens. Même si la France n'exprime pas ces sentiments dans un art aussi exultant que les autres pays – encore faudrait-il nuancer ce propos –, elle participe à la même joie, au même soulagement. Signalons que cette impression de libération et d'espoir sera encore accentuée, à la fin de la période, par le début du recul des Turcs après leur échec devant Vienne en 1683.

En second lieu, l'époque moderne est un monde ordonné et instruit. On a au moins suivi un catéchisme systématique. Si l'on est cultivé, on a lu des

auteurs moralistes ou spirituels. Fini l'aimable spontanéité du Moyen Âge. Ce que Descartes prétend faire par le *Discours de la méthode* se produit parallèlement dans le monde spirituel. On sait pourquoi on est chrétien et catholique. On en a étudié et pesé les raisons. On désire avoir, devant Dieu, une vie en place et, si on ne l'a pas, on en est du moins parfaitement conscient. Dans cette vie chrétienne, on sait ce qu'on doit faire en chaque circonstance. La journée, l'existence en général sont organisées. Il y a des méthodes pour la prière, pour l'oraison, parfois subdivisées en points très précis. Il existe même des traités systématiques (parfois trop) de théologie mystique, fondés sur la tradition thomiste, ou plus rarement scotiste, et sur l'expérience des mystiques espagnols du XVI^e siècle. Ils donnent une vision, qui se veut complète, de l'itinéraire intérieur. Celui-ci d'ailleurs n'entre pas toujours dans ces cadres : Dieu garde toute sa liberté, comme on le voit chez une Marie de l'Incarnation Guyart. Tout cela donne une impression de solidité, de sérieux, que le mot « classique » exprime assez bien. Mais ce n'est pas un classicisme figé, une religion à formules. C'est une vie qui s'exprime dans des cadres acceptés et vérifiés, vivants et pleins d'équilibre.

Par rapport au Moyen Âge, l'époque moderne a davantage le sens de l'individu. Chacun a son existence, sa vie à lui, sa prière, son rapport avec Dieu. Cela se traduit nettement dans les formes de la prière. On insiste beaucoup sur l'oraison individuelle, sur la recherche du contact personnel avec Dieu. Encore ne faudrait-il pas exagérer. On a aussi le sens de l'insertion dans l'Église. On sait qu'on n'invente pas sa vérité : la vérité est objective. Mais qui a l'autorité

pour la dire ? C'est l'Église. Le chrétien est donc un fils soumis et aimant de la sainte Église. Il a de la révérence pour le clergé, surtout quand il est réformé. Il se sait aussi comptable de ses frères. Ce rapport s'exprime par la prière pour les autres, soit vivants, soit morts, et par la charité. Sous toutes ses formes, celle-ci est un élément fondamental de la vie du chrétien.

Chacun vit dans un état social et a une fonction. La société civile est très sensible à cette notion d'« état », et la société religieuse ne l'est pas moins. D'où l'importance du « devoir d'état », sur lequel on insiste dans les missions paroissiales, sur lequel on écrit aussi nombre d'ouvrages. On devient saint là où l'on est, que l'on soit laboureur ou prince, juge ou artisan. C'est le lieu du combat spirituel de chacun.

Enfin, dans l'ensemble, le rapport au monde est assez équilibré. Nous verrons que, là aussi, il faut apporter des nuances. Certains sont un peu ou beaucoup dévorés par le monde ; d'autres veulent le fuir et n'ont que mépris pour lui. Il y a des misanthropes. Mais, d'une manière générale, la société issue de la Renaissance, avec les lettres et les arts qui l'expriment, est acceptée. Il s'agit simplement de la corriger dans ses excès et de la vivre en chrétien. On reconnaît là l'influence de la spiritualité italienne du XVI^e siècle et du combat spirituel. Le tout est de ne pas la croire éternelle. La mort vient toujours vite. Il est vrai qu'on s'y est préparé. La mort baroque, le départ du juste, est un acte courageux, mais c'est aussi « la porte ouverte sur le jardin », le moment où se rencontrent Ciel et terre.

D'une manière générale, du reste, on a bien le sens de cette proximité. Un très beau texte de Victor-Lucien Tapié, le grand historien du baroque, l'exprime

avec justesse : « On a parlé, écrit-il, d'un siècle de saints pour cette époque. L'exagération consiste à étendre trop loin les résultats et à méconnaître aussi que la perfection chrétienne est trop exigeante pour réunir dans la sainteté tout un cycle d'années ou toute une société. Mais il y eut alors un afflux de surnaturel, pour certains privilégiés une présence de Dieu qui, par moments, devenait concrète, pour ainsi dire tangible, un perpétuel ruissellement de grâces ; ce sont des faits que la critique la plus froide ne peut méconnaître. Apôtres, convertisseurs, tous ceux-là ont bien entendu des appels mystérieux, ou bien ont découvert dans des circonstances fortuites les signes qui dictaient leur conduite. Âmes immenses et pourtant imparfaites : à toutes, l'Église n'a pas cru donner la consécration de ses autels, mais toutes ont connu dès ici-bas l'accès à un autre monde¹⁰. »

VII. Le jansénisme

Parmi les nombreux courants spirituels qui parcoururent le monde français – et ensuite européen – le jansénisme mérite une place à part. C'est un sujet très vaste, que nous n'aborderons ici que du strict point de vue spirituel, sans en retracer l'histoire. Les noms de ses principaux auteurs sont bien connus : Jansénius, évêque d'Ypres (1585-1638), Saint-Cyran (1581-1643), Antoine Arnaud (1612-1694).

À son origine, le jansénisme se définit comme un augustinisme systématique. Dans le grand retour aux

10. Victor-Lucien TAPIÉ, *La France de Louis XIII et de Richelieu*, Paris, 1952, p. 343-344.

Pères qui caractérise le XVII^e siècle, les jansénistes privilégièrent Augustin, considéré comme l'auteur majeur de l'Église, et ils en firent leur critère premier de discernement. Leur attitude d'esprit fondamentale était ainsi une exigence absolue de vérité, même si celle-ci était rude à entendre pour l'homme. Ils refusaient absolument toutes les compromissions et facilités grâce auxquelles l'homme essaie d'échapper à la loi divine, lesquelles parviennent à se glisser aussi bien dans l'Église en général que dans le cœur de l'homme en particulier. Or la vérité c'est que l'homme est pécheur et profondément atteint. Les jansénistes insistent sur ce péché, sans appuyer autant sur la miséricorde divine. Ils insistent aussi sur la prédestination gratuite de par Dieu. Ainsi, le salut demeure un mystère et l'homme doit justement regarder cette réalité et se situer en fonction de cela. Un autre point de vérité est l'exigence morale, qui ne saurait subir d'atténuation. Le champ de l'action morale est ainsi le lieu où se joue la destinée ultime de l'homme. Cela ne signifie pas d'ailleurs que l'amour soit absent, mais il est moins affirmé que dans la tradition salésienne, par exemple.

On sait que le jansénisme souleva beaucoup d'oppositions et qu'il eut contre lui la majorité des milieux spirituels de l'époque moderne. Mais il constitua seulement une partie des problèmes auxquels ceux-ci se heurtèrent.

VIII. Les problèmes du monde spirituel

En effet, l'« invasion mystique » ne se déroula pas sans rencontrer de contradictions. La constatation de ce fait et l'existence apparente, à la fin du siècle, d'un

nombre moindre de personnages spirituels, ont mené Bremond à parler de « déroute des mystiques ». C'est certainement excessif. Le problème, en fait, n'a jamais été complètement analysé et il est sans doute complexe. Une série d'obstacles ont pu ralentir ou parfois paralyser non seulement la vie mystique mais aussi la vie spirituelle en général. Ils ne se sont généralement pas déroulés seulement dans l'ambiance française, mais dans celle du catholicisme tout entier.

1. Les débats théologiques

Un premier problème est constitué par les oppositions internes à la Réforme catholique. En effet, une part de l'activité des ordres religieux a malheureusement été occupée à s'opposer entre eux, en particulier les Jésuites contre les Dominicains et d'autres communautés. Les rayons des bibliothèques sont remplis de la littérature polémique du temps. Cela a créé un climat extrêmement désagréable, qui a pu porter les esprits davantage vers des formes de pensée de type idéologique que de type spirituel. La question durera au XVIII^e siècle jusqu'à la suppression des Jésuites.

Une autre question, liée à la première, est l'ordre théologique. Les Jésuites, à la fin du XVI^e siècle, ont élaboré une théologie de la grâce nommée molinisme, du nom de son créateur, l'Espagnol Molina († 1600). À peine apparue, cette théologie fit l'objet de critiques très vives, en particulier de la part des Dominicains. Elle semblait en effet faire à l'homme une part telle dans son salut que le rôle de Dieu devenait second. On arrivait, semblait-il, à une sorte de néopélagianisme. La querelle fut portée à Rome qui

constitua une sorte de commission, la congrégation *De auxiliis*, laquelle ne trancha pas. La polémique, très technique, fut extrêmement violente, et elle dura tout le siècle. À l'opposé, beaucoup de thomistes interprétèrent saint Thomas d'une manière opposée au molinisme : on appelle ce courant banesianisme, du nom du dominicain Dominique Banez († 1604), confesseur et ami de Thérèse d'Avila. Toutes les universités s'enflammèrent. C'est dans ce contexte que Jansénius, évêque d'Ypres, fit paraître son *Augustinus* en 1640. Pensant retourner à la vraie doctrine de saint Augustin, il s'en prenait aux uns comme aux autres. Le jansénisme, on le sait, fut pris à parti à son tour et ce fut le début de nouveaux problèmes.

La querelle de la grâce se doubla d'une querelle de théologie morale. En effet, celle-ci se perfectionnait alors beaucoup. On se posait la question de savoir ce qu'il fallait faire devant un cas douteux, dans lequel la conscience était comme impuissante. À la solution médiévale (le tutorisme) qui privilégiait la solution meilleure pour le salut, on proposa de substituer des formules moins exigeantes : le probabiliorisme (choisir le plus probable), et surtout le probabilisme (choisir la solution que l'on veut pourvu qu'elle soit défendue par un auteur sérieux). Les Jésuites furent les grands tenants du probabilisme. On les accusa de laxisme. Il est vrai qu'un certain nombre d'auteurs défendaient des thèses « larges », qui furent à plusieurs reprises condamnées par l'Église. Le problème existait réellement. La querelle prit des proportions très étendues : Pascal n'en est qu'un écho entre mille autres. Aux auteurs qui glissaient vers la facilité s'opposèrent des auteurs qui allaient vers la raideur. Le mouvement en ce sens est indiscutable, et mal

étudié. Il dépasse le jansénisme qui n'en est qu'une partie. On prenait ainsi la vie chrétienne d'une manière quelque peu biaisée, dans un sens ou dans l'autre, par réaction réciproque. Par ailleurs, l'inflation d'écrits en ce domaine, conjuguée avec la publication d'un nombre imposant de sommes des cas de conscience (Juan Caramuel, Antonino Diana, etc.) amena un déplacement des valeurs. On prit l'habitude de voir dans la vie chrétienne une morale, réglée en partie selon des directives extérieures, et non une vie d'amour et de relation personnelle avec Dieu. Le terrain d'une vraie vie spirituelle se trouvait sapé à la base. Par exemple, l'accès à la communion, qui est l'aliment de l'âme, se trouva réduit par les jansénistes et bien d'autres, au nom de principes moraux rigides.

2. La méfiance à l'égard des mystiques

Enfin, une certaine méfiance à l'égard de toute littérature mystique se fit jour. Elle existait déjà en Espagne. On la retrouve en France dès le début du XVII^e siècle. Il y avait de véritables adversaires des mystiques, non seulement chez les protestants ou les libertins (ceux-ci étaient peu nombreux), mais aussi dans le monde catholique. Là-dessus, à la fin du siècle, se déroula la crise quiétiste. En 1687 avait été condamné à Rome un faux mystique, Michel Molinos. En France, Madame Guyon (1648-1717) avait créé un véritable cercle spirituel. Son influence très étendue sur les personnes, les thèses qu'elle développait firent peur et rappelèrent la pensée de Molinos. Fénelon, son disciple, la défendit dans un livre maladroit, *Explications des maximes des saints* (1697). Il fut vivement attaqué, en particulier par Bossuet, et

condamné à Rome en 1699. Il est certain qu'à ce moment-là le climat n'était plus favorable, non seulement aux mystiques proprement dits, mais aux spirituels en général. On mélangea un peu tout. Par méfiance face aux déviations et aux grands états d'un ordre élevé, on incita les âmes à se rabattre sur une vie solide, vertueuse, obéissante, réservée, assez rigide, où le devoir et la crainte jouaient un grand rôle. On coupa sans doute les ailes à beaucoup d'âmes. Cette attitude, qu'on a plus tard qualifiée de « janséniste », dépasse le strict cadre du jansénisme et fut largement diffusée dans la société chrétienne. À l'inverse, et par rupture d'équilibre, se répandit une attitude plus tolérante, facilement mondaine, d'un christianisme facile, de fait néopélagien, et un peu dévirilisé, qui toucha plutôt les classes élevées. On en arrivait ainsi aux principes suivants : on est sur terre pour faire son salut. Pour cela, il faut vivre une vie moralement bonne, plus référée à Dieu en lui-même qu'au Christ proche. La piété est nécessaire, mais c'est la morale qui sauve. Celle-ci peut d'ailleurs être rigide ou large. La grâce aimante et prévenante de Dieu n'est pas première. La spiritualité tendit à se séparer en deux branches, en particulier à la suite des écrits du jésuite Scaramelli (1687-1752) : l'ascétique, à laquelle tout le monde était appelé, et la mystique, où n'entraient que quelques-uns.

IX. La spiritualité mariale

1. Le renouveau marial

Cependant, un élément d'équilibre important fut toujours constitué par la spiritualité mariale. Le

xvii^e siècle, en France comme ailleurs, est un grand siècle marial. On a le sentiment d'une nouvelle amitié entre Marie et les hommes. Les sanctuaires mariaux se développent, et souvent sont reconstruits, ou du moins ornés magnifiquement. Les ex-voto, témoignages de miracles, sont très nombreux. En France, où les sanctuaires avaient souvent été détruits par les guerres de religion, le mouvement est spectaculaire : Notre-Dame des Ardilliers, Notre-Dame de Liesse, Verdélais, Garaison, Lumières, Bétharram, etc. voient les foules accourir. Parallèlement, se créent ou se développent des sanctuaires liés à des saints proches de la Vierge : Sainte-Anne d'Auray, en Bretagne ; Cotignac en Provence (saint Joseph). L'École française, on l'a vu, insiste beaucoup sur Marie. Bérulle donne de la dévotion mariale une vue renouvelée. Saint Jean Eudes estime que le cœur de Marie est le lieu où Jésus est le plus présent, qu'il est le cœur le plus proche de lui. Il parle même *du* Cœur de Jésus et de Marie. À la fin du xvii^e siècle, Benoîte Rencurel († 1718), certainement une des grandes mystiques de l'époque moderne, suscite la création du sanctuaire de Notre-Dame du Laus, près de Gap, en dépit des jansénistes locaux, opposés à des états spirituels qu'ils jugent suspects.

2. Une nouvelle spiritualité mariale

Mais l'un des grands apports de la période en matière mariale est une nouvelle manière de vivre avec Marie. On la trouve exposée d'abord chez les Carmes, en particulier chez le Flamand Michel de Saint-Augustin († 1684), qui parla de « vie

marieforme ». Celle-ci consiste à vivre selon la volonté de Marie, ou plutôt la volonté de Dieu manifestée à travers Marie, en ayant les sentiments mêmes de Marie. Dans la même ligne, en France, Bérulle et Boudon parlaient d'« esclavage marial », c'est-à-dire de remise complète de soi à Marie. Mais aucun auteur n'eut plus d'importance que saint Louis-Marie Grignon de Montfort (1673-1716). Celui-ci a vécu une vie d'intimité avec Marie dont il a donné la substance dans son *Traité de la vraie dévotion à la sainte Vierge*. Il y montre comment on peut être un ami de Marie et devenir son instrument, son collaborateur, dans l'œuvre d'évangélisation qu'elle poursuit aujourd'hui dans le monde. La vraie dévotion « n'est autre chose qu'une parfaite et entière consécration de soi-même à la Très Sainte Vierge [...], ou autrement une parfaite rénovation des vœux et promesses du saint baptême », qui « nous conforme, unit et consacre le plus parfaitement à Jésus-Christ ». Il avait le net sentiment que certaines personnes étaient appelées à entrer dans cette voie particulière d'une spiritualité mariale plus exigeante. Comme saint Jean de la Croix, Montfort n'aura pas sa plus grande audience à l'époque moderne. En effet son *Traité* ne fut pas édité sur le moment, mais seulement en 1843. Il deviendra alors l'une des références majeures du XIX^e siècle. Cependant, d'une manière générale, le XVII^e siècle fut marqué indiscutablement par une grande présence mariale, qui introduisit dans la vie de foi un élément de confiance et de proximité, particulièrement précieux dans tous les milieux qui l'acceptèrent, et ils furent nombreux.

X. La « révélation » du Cœur du Christ

1. Sainte Marguerite-Marie

La fin du XVII^e siècle vit aussi l'arrivée, dans la spiritualité catholique, d'un élément de renouveau qui devait être essentiel. Il s'agit des révélations du Cœur du Christ intervenues à Paray-le-Monial, en Bourgogne. Il faut entendre ici le mot « cœur » au sens biblique du mot, comme étant le centre spirituel, intime, de la personne. Une anthropologie peut se limiter à un aspect de l'être humain : le corps, l'intelligence, la volonté. L'anthropologie du cœur est globale. Elle estime que l'être humain est composé d'éléments différents mais elle l'envisage à partir de son centre. En effet l'homme a un centre secret, où se vivent les choses les plus importantes, en particulier dans le domaine de l'amour, qui est donc le lieu de la liberté et de la rencontre avec Dieu. Dire que l'homme a un cœur, c'est lui reconnaître une profondeur qui va au-delà de ce qu'il peut percevoir. On pourra dès lors dire que Jésus-Christ, homme-Dieu, a lui aussi un Cœur, et donc un secret de son être. Qu'y a-t-il dans ce Cœur et quels rapports peut-il avoir avec celui de l'homme ? Les révélations de Paray-le-Monial allaient apporter une réponse à cette question.

Depuis le Moyen Âge, un certain nombre de mystiques avaient eu des « contacts » avec le Cœur du Christ. C'était une manière de manifester son unité avec lui, de nommer l'intimité qui s'établissait, dans l'amour, entre deux êtres. Saint Jean Eudes avait synthétisé la spiritualité de l'École française autour de ce thème du Cœur, et il avait écrit, pour la première fois, une messe et un office à lui dédiés. Il fut

vraiment un précurseur et un théologien génial en ce domaine. La dévotion au Cœur du Christ était aussi très présente au sein de la Visitation Sainte-Marie fondée par François de Sales et Jeanne de Chantal. Plusieurs religieuses avaient eu des « visions » du Cœur de Jésus. Mais cela ne concernait que leur itinéraire mystique particulier.

Or, entre 1673 et 1675, une jeune religieuse de cet Ordre, sainte Marguerite-Marie Alacoque (1647-1690) eut une série de révélations du Cœur du Christ, dont l'importance ne peut être surestimée. Il ne s'agissait plus, en effet, de révélations destinées à une mystique personnellement, mais d'un véritable message qui devait être transmis au monde entier afin de le renouveler.

2. *Le message de Paray-le-Monial*

Ce message se divise en gros en trois parties. D'abord un message d'amour. Le Christ déclare qu'il brûle pour les hommes d'une immense tendresse : « Mon divin Cœur est si passionné d'amour pour les hommes [...] », déclare-t-il. C'est une manière de synthétiser le christianisme analogue à celle de saint Jean, l'apôtre de l'amour, qui reposa sur le Cœur de Jésus. Dans le Cœur de Jésus il n'y a que de l'amour parce qu'il est Amour en tout son être. C'est dans l'amour qu'il voit les hommes et traite avec eux. Paray est ainsi d'abord une déclaration d'amour de Dieu aux hommes.

Mais la seconde partie du message amène un changement de ton. En effet, le message est aussi une plainte. Jésus déplore que les hommes ne répondent pas à son amour, qu'ils soient indifférents : « Ce fut

alors, dit-elle en décrivant la deuxième apparition, qu'il me découvrit les merveilles inexplicables de son pur amour, et jusqu'à quel excès il l'avait porté d'aimer les hommes, dont il ne recevait que des ingratitude et méconnaissances. » Et, lors de la troisième grande apparition, le Christ déclare : « 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 ingratitude, par leurs irrévérences et leurs sacrilèges, et par les froideurs qu'ils ont pour moi dans ce sacrement d'amour (l'Eucharistie). Mais ce qui m'est encore plus sensible est que ce sont des cœurs qui me sont consacrés qui en usent ainsi. » En quelque sorte, selon une expression souvent employée par les saints, « l'Amour n'est pas aimé », même par les religieux et les religieuses qui lui sont consacrés.

Remarquons que cette plainte est exprimée dans un pays chrétien, où la Réforme catholique a réussi, où tout le monde pratique, où on n'a pas de problèmes de vocations. Pourtant le Christ est insatisfait. En effet, il ne suffit pas d'accomplir les obligations minimales du chrétien. Le christianisme n'est pas un système religieux, même bien monté : c'est une vie intime avec quelqu'un. Et on peut se soustraire à cette relation intime, même dans un système social où tout le monde pratique. Notons aussi que la plainte du Christ concerne particulièrement son amour donné dans l'Eucharistie qu'il estime incomprise et mal vécue.

Le Christ n'en restait pas à cette plainte. Il demandait à Marguerite-Marie d'être son amie : « Mais toi, du moins, donne-moi ce plaisir de suppléer à leurs ingratitude autant que tu en pourras être capable. »

Le message de Paray est ainsi une déclaration d'amour, d'amitié, pour ceux qui l'acceptent. Ceux qui veulent bien être les amis privilégiés du Christ seront bénis spécialement par lui, en particulier dans leur apostolat. Ils « répareront » pour les autres, ils « consoleront » le Cœur blessé du Christ, c'est-à-dire qu'ils donneront de l'amour au Christ qui le demande. Paray est ainsi le point culminant de tout un courant spirituel de la « réparation » qui existait depuis longtemps et se développera encore, et qu'il ne faut pas entendre dans le sens d'une compensation de type mathématique, mais d'un échange d'amour : on donne au Christ de l'amour pour ceux qui le refusent. C'est donc le lieu d'une unité très forte, très intime, avec le Christ. Cette unité se manifeste d'abord dans l'adoration eucharistique puisque, dans l'Eucharistie, Jésus se donne de la manière la plus proche : c'est là que son appel à l'amour est le plus fort. Aussi, recevoir le Christ et l'adorer dans l'hostie est la meilleure manière de lui témoigner son affection. En outre, dans la ligne que nous venons de décrire, le Christ demandait à Marguerite-Marie de participer à sa passion tous les vendredis soirs. C'est l'origine de l'« heure sainte », qui constituait un moyen concret très simple de prier avec le Christ. Enfin, Jésus demandait l'instauration d'une fête destinée à honorer son Cœur, c'est-à-dire son amour miséricordieux. Elle sera progressivement obtenue, non sans oppositions.

Au moment où se développaient des tendances moralisantes qui, une fois encore, écartaient la rencontre personnelle avec le Christ, les apparitions de Paray arrivaient à leur heure. Elles s'inséraient à la fois dans la suite du salésianisme et dans les intuitions de l'École française, les précisant et les monnayant

pour un large public. Dans la ligne de l'évangile de Jean, Paray marquait un nouveau « retour du Christ ». Cette demande d'amitié avec lui avait de quoi séduire les âmes en recherche. Aussi, grâce aux Jésuites¹¹ et à la Visitation, se répandit-elle rapidement. Des confréries du Sacré-Cœur se développèrent un peu partout, d'abord en France, puis dans tout le monde catholique. Le culte du Cœur de Jésus rassembla nombre de ceux qui voulaient une vie d'union avec le Christ, une religion d'amour et non d'abord de morale. Il est rare de trouver des spirituels qui, peu ou prou, n'y furent pas attachés.

XI. Espagne, Italie, France, jusqu'à la Révolution

1. L'Espagne

Le xvii^e siècle ne fut pas seulement une grande époque pour la France, même si ce pays connut alors une période faste. Le Siècle d'or se prolongea pour l'Espagne au moins pendant la première partie du xvii^e siècle, s'appuyant à la fois sur les mystiques du xvi^e siècle et sur sa forte tradition scolastique. Les Carmes déchaussés donnèrent des auteurs importants comme Jean de Jésus-Marie († 1615) ou Thomas de Jésus († 1627), les Jésuites des écrivains spirituels très lus comme Luis de La Puente (connu en français sous le nom de Du Pont ; † 1624), saint Alphonse Rodriguez († 1617) ou Alvarez de Paz († 1620). Comme

11. Marguerite-Marie fut soutenue par un jésuite, saint Claude La Colombière († 1682) qui authentifia ses révélations. Un grand nombre de jésuites s'engagèrent par la suite dans la diffusion du culte au Cœur du Christ.

on le voit en regardant ces dates, on est autant dans le XVI^e siècle que dans le XVII^e siècle. Quoi qu'il en soit, la littérature sur l'oraison est très abondante et la réflexion théologique continue. Le XVIII^e siècle semble avoir marqué un certain ralentissement, encore que les travaux en notre possession ne permettent pas d'être absolument affirmatifs. Il y eut encore des mystiques, des écrivains spirituels, comme Joseph du Saint-Esprit, carme, qui publia un considérable *Cursus theologiae mysticae* à Séville, de 1720 à 1740, ou des apôtres, comme le capucin Diego-Joseph de Cadix († 1801). La flamme n'était pas éteinte mais sans doute y avait-il un ralentissement.

2. L'Italie

On pourrait dire la même chose avec plus de raison encore pour l'Italie. S'il existe dans ce pays une littérature abondante et un peu verbeuse, tout ne se résume pas à cela. Il y a un peu partout, et en particulier dans l'ambiance franciscaine, des saints et des hommes spirituels. Comme au XVI^e siècle, il existe de grands évêques réformateurs, tel saint Grégoire Barbarigo, évêque de Padoue († 1697) peu connu en France, l'un des modèles de l'évêque tridentin ; ou des fondateurs d'ordres, comme saint Joseph Calasanz, un Espagnol qui fonda les Scolopes à Rome († 1648). L'Italie connaît également de grands missionnaires de l'intérieur comme saint Charles de Sezze († 1670). Les auteurs de valeur ne manquent pas, comme le cardinal feuillant Giovanni Bona († 1674), qui continue la tradition d'austérité de l'époque précédente. Les problèmes, qui ne manquent pas, rappellent étroitement ceux de la France.

Mais c'est surtout le XVIII^e siècle qui devait être important en Italie. Il marque, dans l'histoire religieuse de cette nation, un nouveau temps d'épanouissement et d'élan. Cela est dû en partie aux missions paroissiales des Capucins, Lazaristes, Jésuites, etc. qui renouvelaient la vie religieuse des populations. Le franciscain saint Léonard de Port-Maurice (1676-1751) en est une des meilleures illustrations. En outre, le souci de la catéchèse et de la direction spirituelle permettait d'atteindre aussi bien le peuple que les âmes d'élite. Il fallait purifier la religion populaire. Ce fut le dessein de Ludovico-Antonio Muratori († 1750), prêtre de Modène et historien, qui fut l'un des pères de l'histoire italienne. Pour cela, il publia en 1747 *La regolata divozione* (*La dévotion réglée*), pour mettre fin à des excès d'affectivité et de dévotion suspects et recentrer les choses. De son côté, le jésuite Scaramelli (1687-1752) publiait à Venise en 1753 et 1754 *Il direttorio ascetico* et *Il direttorio mistico* (*Le directoire ascétique* et *Le directoire mystique*) dans le même but. L'Italie connut alors de grands mystiques : la capucine sainte Véronique Giuliani (1660-1727), dont le *Diaire* reste l'un des grands écrits mystiques de tous les temps, la carmélite sainte Thérèse-Marguerite Redi (1747-1770), etc. Cependant, il faut insister sur saint Paul de la Croix (1694-1775), le fondateur des Passionnistes, qui donna de la vie spirituelle une interprétation inspirée de la Croix. On a pu dire qu'il avait ainsi ouvert des voies spirituelles nouvelles. Les Passionnistes constituèrent immédiatement un véritable milieu de sainteté. Des personnes assoiffées d'une vie radicale se regroupèrent autour d'eux, entrèrent dans les branches masculine et féminine de l'Ordre, ou se mirent sous leur direction spirituelle.

Dans le Sud de l'Italie, saint Alphonse-Marie de Liguori (1696-1787), fondateur des Rédemptoristes, est un auteur spirituel abondant, mais de très bonne qualité, qui donna un enseignement affectif mais substantiel. Son livre *Les gloires de Marie* devint rapidement un classique. Il repensa le problème épineux de la théologie morale, sans tomber ni dans le laxisme ni dans le rigorisme, et ses idées passeront peu à peu dans le monde catholique. À la veille de la Révolution, puis pendant celle-ci et l'Empire, une mère de famille romaine, la bienheureuse Anne-Marie Taïgi (1769-1837), reprend la mission ecclésiale donnée souvent à des saints italiens, pour le soutien du pape et la prière pour l'Église. Signalons enfin que la ville de Rome, où habite un temps le Français saint Benoît-Joseph Labre (1748-1783), continue à être un rendez-vous de saints. On pourrait dire la même chose de Naples ou de Turin. Dans toutes ces villes existent des cercles spirituels très actifs.

Ce tableau demanderait sans doute à être très nuancé au point de vue géographique. Religieusement, l'Italie n'est pas un ensemble uni. Il y a des régions où la Réforme catholique a réussi, comme Milan ou, d'une manière générale, le Nord du pays, de la Vénétie au Piémont. Il y a des régions où elle a sans doute échoué, et où le catholicisme est vécu avec beaucoup de compromissions chez le clergé et dans le peuple. Le XIX^e siècle et même le XX^e siècle hériteront de tout cela.

3. La France du XVIII^e siècle

Contrairement à ce qu'on a longtemps affirmé, la vie spirituelle et même la vie mystique ne dispa-

raissent pas dans la France du XVIII^e siècle, même si elles n'ont pas la vitalité de l'Italie et si on sent une baisse de régime. Les suspicions de la fin du XVII^e siècle ont porté du fruit. Mais la spiritualité de l'époque précédente continue à vivifier bien des personnes, dans le siècle ou dans les couvents. On réédite continuellement les œuvres des auteurs du XVII^e siècle. La littérature religieuse continue à occuper une part importante de l'édition. Mais il y a aussi des auteurs spirituels nouveaux et intéressants. Au milieu de ceux-ci, il faut signaler les jésuites Jean-Pierre de Caussade († 1751), qui écrit un admirable *Bossuet maître d'oraison*, et Nicolas Grou († 1804), ainsi que le capucin Ambroise de Lombez († 1778) dont le *Traité de la paix intérieure* et le *Traité de la joie de l'âme chrétienne* sont de véritables classiques. L'étude de la vie religieuse dans les provinces montre l'existence de milieux spirituels, en particulier autour des confréries du Sacré-Cœur. Ainsi, il existe tout un courant mystique en Provence avec le jésuite Claude-François Milley († 1720), la vénérable Anne-Madeleine de Rémuzat († 1730), visitandine qui obtient de Mgr de Belzunce la consécration de Marseille au Sacré-Cœur pour faire cesser la peste de 1720, ou encore le curé du Tholonet Joseph Arnaud († 1723).

Ainsi, à la veille de la Révolution, il s'en faut que le monde spirituel soit éteint en Europe ou en France. Il est vrai que l'affaiblissement de la vie religieuse, dû à la suppression progressive des jésuites, puis d'autres ordres religieux dans le Saint-Empire, lui a porté tort. Mais on constate aussi un peu partout un regain de santé dans les années qui précèdent 1789.

XII. La spiritualité orthodoxe

1. Les *xvi^e* et *xvii^e* siècles

La disparition de l'Empire d'Orient, nous l'avons dit, amena de grandes difficultés dans la vie religieuse des populations orthodoxes de Grèce et des Balkans, et ne favorisa pas la vie spirituelle. Un exemple entre autres : les Turcs interdirent absolument l'usage de l'imprimerie dans leur empire. Il ne fut donc pas possible d'éditer des livres religieux et, au *xviii^e* siècle encore, le manuscrit demeurait le moyen normal – et lent – de transmission. Les premiers ouvrages imprimés orientaux furent ainsi édités à Venise par des moines libanais maronites ralliés à Rome, ou encore dans cette dernière ville. On a donc affaire à un monde opprimé, dont nous connaissons d'ailleurs mal l'histoire des martyrs, demeurant dans une structure figée.

Par contre, la Russie demeurait libre. Elle s'était relevée lentement du traumatisme de l'invasion mongole du *xiii^e* siècle en grande partie grâce au mouvement spirituel de l'hésychasme. La chute de Constantinople lui donna un rôle nouveau. En 1461 l'Église russe devenait autocéphale. Dès lors se développa la théorie – on pourrait dire la théologie – de « Moscou troisième Rome » : elle devenait, après la « trahison » de la première et la disparition de la seconde, le refuge et l'espoir de la foi orthodoxe, l'espérance de Dieu sur la terre. En conséquence, le tsar était le représentant de Dieu, avec un rôle tout à fait particulier pour la défense des vraies valeurs, et le pays devenait « la Sainte Russie ». De là une union de l'Église et de l'État extrêmement étroite, à la

manière byzantine, qui fut défendue par une partie de la hiérarchie, comme saint Joseph de Volokolamsk (1439-1515). À partir de là se développa un courant qui conduisit en fait à une absorption partielle de l'Église par l'État. À l'inverse, un courant plus spirituel, moins installé, était représenté par l'hésychasme, et spécialement par un ancien moine du Mont-Athos, saint Nil Sorskij (1433-1508). Le phénomène des « fous en Christ » constitua sans doute une sorte de réaction contre cette institutionnalisation très poussée de la religion. Il y a là un débat fondamental entre la liberté de l'Esprit et une collaboration au pouvoir qui n'était pas sans ombres, débat qui traverse jusqu'à aujourd'hui toute l'histoire russe, avec des conséquences quant aux options spirituelles.

Dans la seconde moitié du *xvi^e* siècle et au début du *xvii^e* siècle, l'Orthodoxie russe traversa une période difficile pour des raisons internes, d'une part à cause de l'influence catholique et protestante, d'autre part au concile de Brest-Litovsk de 1596, la majorité des évêques de Russie occidentale ralliaient Rome, devenant ainsi des gréco-catholiques improprement nommés « uniates ». Une réaction se produisit grâce aux princes orthodoxes et surtout grâce au monde monastique. Autour des monastères se constituèrent des « fraternités » de laïcs engagés, où la foi était soigneusement enseignée. En outre, se développaient, dans un monde populaire qui relevait du servage, des épopées religieuses orales, qui traduisaient un désir de fraternité chrétienne et de respect des pauvres. Un véritable réveil spirituel se produisit donc : un voyageur notait en 1664-1666 que la Russie était une sorte d'immense monastère, avec des offices liturgiques très longs et des observances rigoureuses, mais il était

frappé aussi par la suspicion envers les étrangers, même orthodoxes. Cette rigueur ne fut pas étrangère au déclenchement du schisme (*raskol*) des « vieux-croyants ». Cependant, sous des formes diverses, l'influence occidentale apparaissait de plus en plus, en particulier dans le domaine de l'architecture religieuse – un certain nombre d'églises à bulbe ont été construites par des Italiens – et même de la peinture d'icônes : l'influence occidentale et surtout italienne y est très sensible. Les récits spirituels commencèrent à être imprégnés d'éléments psychologiques provenant d'Occident.

2. Le XVIII^e siècle

Ce mouvement se poursuivit avec Pierre le Grand qui, d'une part, voulut occidentaliser la société, et même partiellement l'Église russe, et d'autre part imposa un système absolutiste. Le patriarcat fut ainsi supprimé. Une tendance spirituelle accepta ces changements et une influence certaine des usages latins : il s'agit de l'école de Kiev, qui comprit même des saints, comme saint Dimitri de Rostov († 1709) et saint Tikhon de Zadonsk († 1783). Jusque vers 1830 dans l'ensemble des séminaires russes l'enseignement se faisait en latin, le russe était prohibé. On lisait en latin les auteurs grecs. Nombre d'évêques étaient formés à Rome, en Allemagne et à Paris. D'autres Russes furent plus influencés par les protestants.

Il semble que le XVIII^e siècle ait été marqué par une décadence de la vie monastique, encore accentuée par les suppressions de Catherine II qui, en 1763, confisqua les propriétés ecclésiastiques et fit disparaître 568 couvents sur 953. Mais en fait un renou-

veau spirituel se produisit une nouvelle fois à la fin du XVIII^e siècle avec un retour à une vie monastique plus mystique grâce au mouvement philocalique. Le promoteur en est un moine ukrainien, Païssy Velitchkovsky (1722-1794), qui n'accepta pas une formation intellectuelle de type néo-latin, et se retira au Mont-Athos. Il y retrouva la tradition de saint Nil Sorskij et, ne pouvant retourner en Russie, s'établit en Moldavie (actuelle Roumanie), où la vie monastique était alors prospère. Il traduisit en russe la *Philocalie des Pères neptiques* et les œuvres de Nicodème l'Hagiorite. Il fut l'un des grands promoteurs de la « prière de Jésus » et restaura l'antique tradition de la paternité spirituelle. Ses disciples firent passer ses intuitions en Russie où elles produisirent un retour à la vie spirituelle dont l'un des premiers représentants notables fut saint Séraphim de Sarov (1759-1833).

À vrai dire, Païssy Velitchkovsky n'aurait pas été vraiment lui-même sans le renouveau qui avait commencé au Mont-Athos. Celui-ci vint surtout de saint Nicodème l'Hagiorite (1748-1809). Bon connaisseur de l'Occident, il se tourna vers la tradition orientale, qu'il voulut revivifier. Dans sa *Philocalie*, qu'il composa avec son ami Macaire de Corinthe († 1805), il rassemblait un certain nombre d'extraits des Pères au sujet de la vie de prière, et plus particulièrement de la « prière de Jésus », s'appuyant particulièrement sur saint Grégoire Palamas. Par là, il revivifiait la spiritualité hésychaste. Comme le livre ne pouvait être publié dans le monde oriental, il vit le jour à Venise en 1782. Il adapta également et traduisit les *Exercices spirituels* et le *Combat spirituel* (dans un livre qu'il nomma *Le combat invisible*). Il est ainsi un pont entre

l'Orient et l'Occident. Tous ces efforts pour le renouveau devaient déboucher au XIX^e siècle.

XIII. Le monde protestant et anglican

Il est plus délicat de parler de spiritualité dans le monde protestant, qui ne se définissait pas par rapport à cette catégorie. La réalité y est cependant présente, mais elle affecte des formes très diverses, très complexes, en raison notamment de la variété des Églises réformées. Nous allons seulement donner ici quelques indications.

Il existe d'abord à l'intérieur de l'Église luthérienne allemande un important mouvement que l'on a qualifié parfois de « néo-catholique », lequel, appuyé sur la liturgie et sur la scolastique, voulait revenir à la piété des origines chrétiennes. Il faut citer dans ce domaine Johann Arndt (1555-1621), auteur du *Vrai christianisme*, qui fut l'un des ouvrages spirituels les plus lus après *L'Imitation*, et inspira jusqu'à des catholiques et des orthodoxes. Ce mouvement trouva dans Johann Gerhard (1582-1637) un théologien de valeur, et dans Paul Gerhardt (1607-1676) un grand hymnologue. Cela explique la raison pour laquelle les œuvres de Jean-Sébastien Bach « passent » très bien dans l'ambiance catholique.

Ce mouvement existait à la même époque dans l'anglicanisme. Un simple pasteur de campagne, Richard Hooker (1554-1600), imprégné d'humanisme à la manière d'Érasme fut, grâce à la profondeur de sa réflexion, « le père véritable de l'anglicanisme ». L'anglicanisme produisit des poètes et des orateurs, comme John Donne (1572-1631) ou Jeremy Taylor

(1613-1667), des pasteurs d'âmes comme Lancelot Andrewes (1555-1626), l'un des pères de la liturgie anglicane et auteur de prières en usage jusqu'à nous, et des laïcs pieux. Le mouvement puritain, qui désirait purifier l'anglicanisme, donna de son côté des mystiques comme Francis Rous (1579-1659), auteur d'un commentaire du Cantique des Cantiques, Thomas Goodwin, auteur de *The Heart of Christ in Heaven towards Sinners on Earth*, qui annonce sainte Marguerite-Marie, des prédicateurs comme Peter Sterry (1613-1672), des théologiens comme les Cambridge Platonists : Benjamin Whichcote (1609-1683), John Smith (1618-1652) et Henry More (1614-1687), des auteurs populaires comme John Bunyan (1628-1688), l'auteur du *Pilgrim's Progress*. Enfin, on ne peut parler de l'Angleterre sans citer le mouvement des Quakers ou Société des Amis de George Fox (1624-1691). Celui-ci désirait un renouveau de la conscience spirituelle, un retour du « petit reste » à la primitive Église. Il réussit à s'imposer, malgré des persécutions et des martyrs. Au XVIII^e siècle, se produisit une « confessionnalisation » des Quakers qui, en Angleterre et aux États-Unis, finirent par former un monde à part. Mais celui-ci connut des mystiques comme John Woolman (1720-1772), « le plus grand des mystiques américains ».

Les XVII^e et XVIII^e siècles devaient voir d'autres mouvements spirituels à l'intérieur de la Réforme. Le plus important est sans doute le piétisme qui apparut d'abord aux Pays-Bas calvinistes dans la première moitié du XVII^e siècle, puis se répandit en Allemagne du Nord-Ouest où Gerhard Tersteegen (1697-1769) fut son principal représentant. Celui-ci produisit une œuvre abondante, inspirée à la fois par la littérature

réformée et par les spirituels catholiques. Il insistait sur la recherche de la sainteté par la croix du Christ, aboutissant à une union mystique avec lui. Son influence fut considérable : il fut ainsi l'une des sources de Kierkegaard. Le piétisme passa en Suisse. Il naquit dans l'ambiance luthérienne avec l'Alsacien Philipp Jakob Spener (1635-1705) pour se répandre, grâce à Hermann Francke (1663-1727) autour de la ville de Halle. Il faut signaler aussi le mouvement des Frères de Herrnhut ou Frères moraves, initié par le comte Ludwig von Zinzendorf (1700-1760), et le piétisme wurtembergeois qui, à la différence de nombreux groupes piétistes, s'intégra pleinement à l'Église luthérienne locale. Il y eut en effet tout un piétisme séparatiste, qui aboutit à la formation de sectes particulières. D'une manière générale, le piétisme insistait sur la nouvelle naissance due à l'Esprit Saint, sur le souci de l'expérience personnelle, de la sanctification et de la communion des croyants. Le piétisme trouva comme un prolongement en Angleterre avec John Wesley (1703-1791), qui avait été en contact avec les Frères moraves, et se nourrissait aussi bien de *L'Imitation* que d'Ignace de Loyola, François de Sales, Thérèse d'Avila ou Fénelon. Il réagit vivement contre l'apathie de l'Église anglicane de son temps, qui était devenue une sorte de système socioreligieux, laissant se déchristianiser la société et ne mordant plus sur les masses. Avec un zèle apostolique extraordinaire et un grand désir de sainteté, il entreprit de « réformer la Réforme » et, se basant sur un enseignement spirituel plutôt que dogmatique, de convertir les esprits. Wesley ne voulait surtout pas se séparer de l'anglicanisme, mais ses successeurs furent amenés à fonder des Églises autonomes. Le frère de

John, Charles, produisit une hymnologie abondante, qui facilita la diffusion du mouvement.

Comme on le voit, le problème de la spiritualité dans le monde réformé fut la fondation d'Églises nouvelles chaque fois qu'un courant de renouvellement n'était pas admis dans une Église ancienne. Le renouveau par l'intérieur s'avérait ainsi difficile. Il faut ajouter que, dans l'ensemble, le monde réformé se montra relativement peu missionnaire à l'extérieur pour des raisons théologiques. C'est pourquoi il n'y a pas, à l'époque moderne, de comparaison entre les missions catholiques et réformées. Les premières missions protestantes auront lieu seulement en 1706 sur la côte des Indes. Et elles resteront longtemps un phénomène minoritaire. Il faudra attendre la fin du XVIII^e siècle et le XIX^e siècle pour voir une action missionnaire massive du protestantisme, action liée d'ailleurs à des phénomènes de renouveau spirituel.

CHAPITRE IV

LA PREMIÈRE ÉPOQUE CONTEMPORAINE

(xix^e siècle)

La fin du xviii^e siècle marque un tournant dans l'histoire de la pensée européenne. Avec les Lumières se développe l'idée que des temps radieux s'ouvrent pour l'humanité enfin parvenue à la maîtrise de sa pensée et donc de son destin. Mais ces temps radieux sont très vite bouleversés par la Révolution française dont les conséquences sur l'Europe, principalement l'Europe catholique, sont immenses. Un monde différent s'affirme, et il s'affirme en un premier temps contre la religion. Les remous vont s'en faire sentir tout au long du xix^e siècle. La Révolution marque ainsi l'arrivée de temps nouveaux dans la vie religieuse, et plus spécialement dans la vie spirituelle.

Cela va avoir des conséquences très étendues. D'une part, une fois la crise passée, il va falloir reconstruire et donc innover. Mais la Révolution ne détruit pas tout. Certains éléments venus de l'époque moderne se prolongeront longtemps, d'une manière différente selon les pays. Il y a d'ailleurs dans l'Église un désir de renouer avec le passé, avec la Tradition qu'on a voulu détruire. La Révolution amène donc

des réactions, des innovations, mais aussi des phénomènes de redécouverte du passé.

On peut distinguer comme deux étapes dans la vie spirituelle de l'époque contemporaine : la première, marquée à la fois par un bouleversement mais aussi par la continuité des intuitions de l'époque moderne, et la seconde, à beaucoup d'égards novatrice, qui commence en gros au début du xx^e siècle et dont les traits se mettent progressivement en place après 1940. Les études de synthèse, et même les travaux de base, manquent encore. Nous allons tenter de donner un aperçu de cette époque.

I. Les réactions face à la Révolution

1. *Le choc de la Révolution*

Les événements révolutionnaires ne peuvent être sous-estimés pour comprendre le monde spirituel du xix^e siècle. La Révolution, en effet, était un phénomène alors unique dans les annales de l'Église latine. Elle marque, pour la première fois, une volonté délibérée de « sortie » du christianisme, de liquidation totale de toute religion révélée, se traduisant de façon profonde jusque dans la refonte de l'état civil, du nom des lieux et du calcul du temps, se traduisant aussi par la liquidation des ordres religieux, la destruction des églises, la persécution des prêtres, de nombreuses manifestations de haine de la religion, etc. Par ailleurs, elle a divisé l'Église d'une manière ressentie comme tragique. La persécution a amené à effacer les nuances et à se situer de manière radicale, au risque même de sa vie. Les milieux qui, avant la Révolution,

vivaient la vie spirituelle la plus exigeante sont donc « entrés en résistance ». On le voit très bien dans des villes comme Lyon, Toulouse, Marseille et Bordeaux, où les Aa¹ ont fourni l'encadrement des réfractaires. À Lyon, par exemple, Jacques Linsolas (1754-1828) a mis en place une organisation qui s'étend sur toute la région et assure la permanence de la vie chrétienne. Un peu partout se sont établis des réseaux, qui parfois atteignent un grand nombre de personnes. Dans la région de Besançon, Antoine-Sylvestre Receveur organise ainsi en 1791 des retraites suivies par plus de 1 200 personnes. On en donne même en plein Paris. Des messes clandestines sont célébrées. Des prêtres réfractaires prêchent, administrent les sacrements. Il y a des ordinations clandestines. Les anciennes religieuses « sécularisées » sont l'épine dorsale de cette Église cachée. Il y aurait beaucoup d'exemples à citer.

Cette résistance n'a pas été sans victimes. Les martyrs se comptent par centaines : prêtres, religieuses, laïcs, souvent des personnes très simples. Il faut y ajouter les victimes des guerres de l'Ouest, Vendéens et Chouans, qui sont des centaines de milliers. La Vendée est le premier génocide de l'histoire de France : il faut avoir le courage de le dire. Toute une partie du pays en a été durablement marquée, y compris dans les formes que la vie intérieure a pu revêtir.

2. *La reconstruction*

Il ne s'agissait pas seulement de résister. Il fallait aussi préparer l'avenir. Ici, on touche un élément très

1. Associations des Amis. Petits groupes de piété de prêtres, de séminaristes et parfois de laïcs, créés au xvii^e siècle.

important. En effet, les cercles de piété ont commencé à se préoccuper de la reconstruction spirituelle de la France. Un grand nombre de sociétés religieuses, anciennes ou nouvelles, sortiront de là, comme par exemple les Dames du Sacré-Cœur de sainte Madeleine-Sophie Barat (1779-1865), les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny de la bienheureuse Anne-Marie Javouhey (1779-1851), les Sœurs de Notre-Dame de Namur de la bienheureuse Julie Billiard (1751-1816), les Picpuciens et Picpuciennes du Père Coudrin (1768-1837) et d'Henriette Aymer de La Chevalerie, les Filles du Cœur de Jésus et les Prêtres du Cœur de Jésus de Pierre-Joseph de Clorivière (1735-1820), l'Œuvre de jeunesse de Jean-Joseph Allemand à Marseille (1772-1836), etc. Un exemple entre autres : à Bordeaux, l'Aa dirigée avant la Révolution par Noël Lacroix (1746-1813), prêtre du diocèse, structura la résistance catholique dans la ville. Après la Révolution, un prêtre membre de celle-ci, Guillaume-Joseph Chaminade (1761-1850) fonda les Marianistes et, avec Adèle de Batz de Trenquelléon, les Filles de Marie ; une de ses dirigées, Marie-Thérèse Charlotte de Lamourous (1754-1836) fonda la Miséricorde de Bordeaux ; Jean-Baptiste Rauzan (1757-1847), membre de la même Aa, fut le grand promoteur des missions populaires de la Restauration et, avec Antoinette Desfontaines, fonda les Sœurs de Sainte-Clotilde ; les Pères Guillaume Soupre (1766-1853) et Bruno Lespiault (1756-1830), autres disciples de Noël Lacroix, fondèrent la Doctrine chrétienne de Bordeaux et les Filles de Marie-Thérèse. Par ces exemples on voit à quel point des petits groupes de résistants ont produit toute une fécondité, une fois la tourmente passée.

Ainsi, la Révolution crée un choc, mais non un accablement. Elle provoque au contraire un réveil. Dès le début de l'Empire, on voit les vocations sacerdotales et religieuses commencer à reprendre dans certaines régions avec une grande force (un bon exemple est Jean-Marie Vianney, futur curé d'Ars). Peu à peu, dans le premier tiers du XIX^e siècle, le mouvement gagnera la France entière. Les congrégations religieuses fondées à l'époque moderne, et qui conservaient de la vitalité, se reconstituent dès que possible : Lazaristes, Sulpiciens, ordres féminins, etc. Les Jésuites réapparaissent. Dès que l'état d'esprit public le permet et en dépit de la législation hostile, les ordres religieux à vœux solennels se reconstitueront à leur tour : Trappistes, qui n'ont jamais complètement disparu, Bénédictins avec Dom Guéranger (1805-1875), Dominicains avec Lacordaire (1802-1861), Carmes, Capucins, Franciscains, Chartreux... Partout, des instituts religieux nouveaux commencent à éclore. Le mouvement de création de nouvelles congrégations, spécialement de congrégations féminines, devient l'un des traits dominants de la période. En 1789, il y avait en France 20 700 religieux et 37 000 religieuses. En 1814, il restait 12 400 religieuses. Leur nombre monte à 166 000 et 30 000 religieux en 1880. Les instituts nouveaux se comptent par centaines : en 1860, il y a 817 congrégations différentes en France, la plupart étant de nouvelle création.

II. La nouvelle situation spirituelle de la France

Tous les membres de ces instituts, le clergé séculier, l'immense majorité des chrétiens engagés sont

animés par un esprit général de reconquête, de rechristianisation, qui prend d'ailleurs des formes diverses et repose sur des analyses parfois divergentes. Globalement, il s'agit de revenir à un univers réellement chrétien, jusque dans ses structures sociales. Le romantisme, qui favorise le retour au passé, donnera très vite un modèle avec la chrétienté médiévale, modèle qui se traduira jusque dans l'art sacré – du reste, l'art sacré du XIX^e siècle apparaît aujourd'hui beaucoup plus intéressant qu'on ne l'a cru longtemps. Il ne faut pas croire que le XIX^e siècle catholique soit sans nuances, ou qu'il soit décidément réactionnaire. Mais c'est un monde en lutte et qui a besoin pour tenir de sentir solidement ses racines.

1. Les principales dévotions²

Spirituellement, plusieurs dévotions soutiennent tout ce mouvement. Le catholicisme français du XIX^e siècle s'est articulé autour du culte du Cœur de Jésus, de la dévotion eucharistique, de la dévotion mariale, le tout dans une ambiance très ecclésiale.

D'abord la dévotion au Cœur de Jésus, venue surtout de Paray-le-Monial, mais parfois aussi de saint Jean Eudes. Elle a été très présente dans la résistance à la Révolution. Elle présente l'avantage de centrer la religion sur l'essentiel, c'est-à-dire sur son aspect spirituel, et d'être fortement christocentrique. En outre, sa dimension de miséricorde et de pardon est alors

2. Le mot « dévotion » ne doit pas être pris ici au sens péjoratif qu'il revêt parfois de nos jours. Une dévotion est un chemin vers Dieu.

précieuse. Mais le choc révolutionnaire amène souvent à la vivre fortement sous l'angle de la réparation. On a été épouvanté par les excès révolutionnaires. On veut sauver l'Église et la France. On s'engage alors pour compenser en quelque sorte le mal par un excès de bien. Réparer, c'est aimer et adorer pour ceux qui n'aiment pas, et souvent aussi accepter de souffrir et d'offrir pour eux. Cette dimension de réparation, avec le temps, deviendra plus tard moins compréhensible, sans doute parce que mal expliquée et limitée à des méthodes, à des pratiques. Au début, réparer, c'est aimer Jésus, spécialement dans l'Eucharistie.

La dévotion au Cœur du Christ se lie ainsi à l'adoration. On trouve cela aussi bien chez Coudrin et Rauzan que chez Théodelinde Dubouché (1809-1863), fondatrice de l'Adoration réparatrice, dans la Société de Marie-Réparatrice d'Émilie d'Oultremont (Mère Marie de Jésus [1818-1878]), chez les Prêtres du Saint-Sacrement de saint Pierre-Julien Eymard (1811-1868), ou chez les Pères de La Salette dont fait partie l'écrivain spirituel Sylvain-Marie Giraud (1830-1885). De même, la spiritualité de la Trappe, qui connaît une grande expansion au XIX^e siècle, est très marquée par la pénitence et la réparation.

Certains de ces personnages vont plus loin, ils répandent l'idée d'une spiritualité victimale, parfois inspirée par l'École française, liée à son tour à une spiritualité de la croix. C'est ainsi que se créent les Réparatrices de Notre-Dame de La Salette d'Henriette Deluy Fabry († 1905), les Victimes du Sacré-Cœur de Marseille de Julie-Adèle de Gérin-Ricard (1793-1865, qui portait en religion le nom de Marie-Victime de Jésus-Crucifié), ou les Sœurs victimes du Sacré-Cœur de Jésus de Caroline Lioger (1825-1883). La spiritua-

lité victimale est aussi très présente dans la vie de la bienheureuse Marie-Thérèse de Soubiran (1834-1889), fondatrice des religieuses de Marie-Auxilia-trice. On retrouvera cela jusque dans la littérature catholique, même au xx^e siècle. Être un vrai chrétien, c'est accepter de se sacrifier pour les autres, quoi qu'il en coûte.

La dévotion à l'Eucharistie, on l'a dit, est aussi une dominante de l'époque. Elle s'exprime moins par la communion – bien qu'on s'oriente de plus en plus dans les milieux fervents vers la communion fréquente, que le pape Pie X recommandera au début du xx^e siècle – que par l'adoration eucharistique. Celle-ci constitue une partie essentielle de la vie des instituts que nous venons de citer. L'adoration se répand dans les paroisses, elle touche les ordres anciens. Elle commence à être pratiquée même la nuit, sous l'influence du carme Hermann Cohen et de Mgr de La Bouillerie (+ 1882). À la basilique du Sacré-Cœur de Montmartre, elle devient perpétuelle. Émilie Tamisier (1843-1910) commence à organiser des pèlerinages eucharistiques, puis des congrès eucharistiques internationaux dont le premier se réunit à Lille en 1881. On peut dire que, d'une manière générale, les catholiques un peu convaincus du xix^e siècle vivent autour de l'Eucharistie.

Le xix^e siècle est aussi un grand siècle marial. Cela s'exprime à travers quantité de congrégations, quantité d'œuvres de tous types placées sous le patronage de la Vierge Marie. Aux xix^e et xx^e siècles, 700 congrégations féminines sont dédiées à la Vierge, une grande part d'entre elles étant françaises. La découverte en 1842 du *Traité de la vraie dévotion* de saint Louis-Marie Grignion de Montfort en fait un des best-sellers de la période : traduit en cinquante langues, il

connaîtra trois cents éditions. Un grand nombre de personnes entrent dans ce mouvement de consécration à la Vierge : il s'agit de vivre avec Marie, dans une alliance affectueuse avec elle, de « vivre de la vie de Marie ». Cette spiritualité mariale très accusée se retrouve, sous des formes diverses, aussi bien chez les Marianistes du Père Chaminade que chez les Maristes de Jean-Claude Colin (1790-1875) et, sous d'autres formes, chez les Oblats de Marie-Immaculée du bienheureux Eugène de Mazenod (1782-1861) et les Petits Frères de Marie du bienheureux Marcellin Champagnat (1789-1840). À Paris, à partir de 1836, se répand l'archiconfrérie de Notre-Dame des Victoires. Mais l'époque est aussi très marquée par les grandes apparitions de Marie : la rue du Bac (1830), La Salette (1846), Lourdes (1858), Pontmain (1871), Pellevoisin (1876). Ces apparitions incitent à la conversion, donc à la pénitence, à la prière, à la confiance. On a alors l'impression que la Vierge visite son peuple et vient le conduire en personne. La définition du dogme de l'Immaculée Conception, en 1854, semble marquer une sorte de triomphe de la spiritualité mariale.

Un autre aspect de la période est la forme ecclésiale de la spiritualité. On a eu peur pour l'Église. Dès lors, on la défend, on essaie de mieux la comprendre et on se serre autour du pape, d'autant plus que l'épiscopat concordataire n'est pas considéré comme toujours entièrement sûr. Il y a certes de grands évêques comme le cardinal Pie à Poitiers (+ 1880) et bien d'autres, mais peu de saints. Il faut certainement constater là un déséquilibre, qui d'ailleurs durera, dans l'Église de France. Toutefois, quelles que soient les luttes internes, on aime l'Église, on se sent participant à tout ce qu'elle est et à ce qu'elle fait. Même si cela ne

s'exprime pas dans une théologie du Corps mystique, et si la théologie demeure très « hiératique », la communion ecclésiale est vécue fortement dans les esprits. L'affection pour le pape va de pair avec le respect pour le clergé. Dans l'ensemble, le XIX^e siècle résout le problème du recrutement sacerdotal, s'appuyant sur un réseau serré de petits et de grands séminaires. Même si la formation intellectuelle n'est pas toujours parfaite (encore que la formation littéraire soit en général bonne), le clergé du XIX^e siècle remplit dignement ses devoirs et il compte en son sein un grand nombre de bons prêtres. Il a conscience de constituer un corps particulier mais, très nombreux, il est généralement zélé et présent au peuple dont il a la charge.

2. La spiritualité populaire et celle des élites

Ce même aspect ecclésial se traduit sur le plan de la spiritualité populaire. Le XIX^e siècle n'a pas voulu vivre une religion pour les élites, mais pour l'ensemble de la société. D'où une pastorale très proche des gens, utilisant quand il le faut les langues locales. La liturgie se fait plus chaleureuse avec l'introduction du rite romain et l'utilisation de nombreux cantiques adaptés à la sensibilité du temps. Dom Prosper Guéranger (1805-1875), fondateur de Solesmes et restaurateur des Bénédictins en France, accomplit une œuvre considérable, en particulier avec son *Année liturgique*, afin d'expliquer le mystère des rites et d'éclairer les cœurs et les esprits. C'est à Solesmes, après de grandes recherches, que sera restauré le chant grégorien. Dans un autre domaine, à la suite de la pénétration de la pensée liguorienne, la théologie morale atténue ses aspects les plus sévères. La remontée de la

pratique tout au long du siècle manifeste le succès de cet apostolat des foules.

Les élites ne sont pas oubliées. Elles se ressource au sein de nombreuses retraites, spécialement après 1870 (sainte Thérèse Couderc [1805-1885], fonde le Cénacle pour cet apostolat) et grâce à de nombreuses confréries et associations de prières, comme l'Apostolat de la Prière, lancé en 1844 par les Jésuites. Les publications d'ouvrages spirituels (de qualité variable, mais il y a de grands auteurs comme Mgr Gay [1815-1892]) sont nombreuses. Mais ce sont surtout des rééditions. Le XIX^e siècle se nourrit de la pensée de l'époque moderne. Jamais peut-être les grands spirituels de l'âge classique n'ont été aussi estimés. Mais jamais aussi *L'Imitation de Jésus-Christ* n'a eu autant de lecteurs. La Bible est beaucoup plus étudiée qu'on ne le croit généralement, y compris en français. Le XIX^e siècle est un siècle qui lit, et les éditeurs catholiques – il y a de nombreuses maisons locales, proches de leur public – doivent répondre à une demande très forte.

Il existe une série de réseaux de relation entre les personnes spirituelles. Un cercle comme celui de Madame Swetchine (1782-1857), russe convertie fixée à Paris, joue un rôle considérable. Il est fréquenté par des personnages comme Montalembert, Lacordaire, Dom Guéranger, Falloux, etc. Un laïc comme Monsieur Dupont (1797-1876), l'apôtre de la dévotion à la Sainte-Face, exerce autour de lui en Touraine une grande influence.

3. Charité et instruction

L'amour du Christ et de l'Église conduit à une activité caritative intense. Le XIX^e siècle est une époque de

misère pour des catégories entières de la population, à cause de l'industrialisation, de l'exode rural, de l'insuffisance de l'État. En France, les œuvres philanthropiques laïques sont très insuffisantes. C'est donc sur l'Église catholique que repose l'assistance aux malheureux. La majorité des congrégations ont, au moins pour une part, un rôle caritatif : visites à domicile, tenue de salles d'asile ou de bureaux de bienfaisance, d'orphelinats, d'hospices. Dans les hôpitaux, les religieuses assurent à peu près tout. Il n'est pas rare, dans de grands établissements hospitaliers, de trouver des communautés d'une centaine de religieuses. Seuls les médecins sont des laïcs. C'est par dizaines, voire par centaines, que les candidates se présentent chaque année rue du Bac, au séminaire interne des Filles de la Charité de saint Vincent de Paul. Les congrégations dédiées à la charité sont nombreuses. Parmi les plus connues citons les Sœurs de la Charité de Besançon de sainte Jeanne-Antide Thouret (1765-1826), les Petites Sœurs des Pauvres de sainte Jeanne Jugan (1792-1879), les Petites Sœurs de l'Assomption d'Étienne Pernet (1824-1899), ou le Bon Pasteur d'Angers de sainte Marie-Euphrasie Pelletier (1806-1868) qui s'occupe des jeunes filles en difficulté. Il n'est pratiquement pas un besoin qui ne soit couvert d'une manière ou d'une autre.

En général, les fondations nouvelles s'occupent aussi de l'instruction. On sent en effet que le manque de formation est pour beaucoup dans la déchristianisation et on désire le pallier. Tout se joue sur l'enfant ou le jeune, pense-t-on. Mal formé, il sera difficile de le convertir. Bien formé, il gardera la foi ou reviendra à l'Église. Instruire les enfants, c'est leur permettre de connaître la foi, et pas seulement leur donner une

formation technique ou uniquement humaniste. Le projet de l'enseignement chrétien est alors clair : il existe pour témoigner du Christ. Des curés témoignent que leur paroisse a été convertie progressivement par l'introduction d'une école de religieuses. Les anciens ordres enseignants se reconstituent très vite. Les Frères des écoles chrétiennes, par exemple, connaissent une époque faste. Mais il y a aussi besoin de nouveau. La Congrégation de Sainte-Croix du Mans, de Basile Moreau (1799-1873), comporte ainsi une branche enseignante. Citons encore les Filles de la Croix de sainte Élisabeth Bichier des Ages († 1838) et de saint André-Hubert Fournet (1752-1834), les Sœurs de la Présentation de Marie de Bourg-Saint-Andéol de la bienheureuse Anne-Marie Rivier (1768-1838), la Sainte-Famille de Villefranche de Rouergue de sainte Émilie de Rodat (1787-1852), les Frères de l'Instruction chrétienne de Ploërmel et les Filles de la Providence de Jean-Marie de Lamennais (1780-1860), les Petits Frères de Marie (Frères maristes) de Marcellin Champagnat (1789-1840), les Sœurs de Saint-Joseph de l'Apparition de sainte Émilie de Vialar (1797-1856), les Religieuses de l'Assomption de la bienheureuse Eugénie Milleret (1817-1898), les Augustins de l'Assomption du Père d'Alzon (1810-1880), etc.

4. *La spiritualité missionnaire*

Enfin, on l'a déjà dit, le XIX^e siècle est une époque missionnaire, à l'intérieur comme à l'extérieur. On retrouve ici le rôle des congrégations dont l'action n'est possible que parce qu'elle s'appuie sur un immense réseau de relations et d'amitiés de laïcs. Citons au premier rang

de celles-ci la Lyonnaise Pauline Jaricot (1799-1862), fondatrice de l'Œuvre de la Propagation de la Foi. Mentionnons aussi les Œuvres de la Sainte-Enfance et de Saint-Pierre Apôtre. Un soutien spirituel, financier, amical est assuré aux missions, soutenu par une abondante littérature qui pénètre dans nombre de foyers. Tout le monde catholique se sent un peu concerné. Certaines congrégations évangélistes à la fois à l'intérieur et à l'extérieur, comme les Pères du Sacré-Cœur de Bétharram de saint Michel Garricoïts (1797-1863), les Lazaristes, les Oblats de Marie-Immaculée, les Maristes ou les Picpuciens. Mais il y a aussi un apostolat venant de congrégations spécialisées dans les missions *ad extra*, comme les Pères du Saint-Esprit du vénérable François-Marie Libermann (1802-1852), qui reprit une congrégation fondée au XVII^e siècle par Poullart des Places, les Pères des Missions africaines de Lyon de Melchior de Marion-Brésillac (1813-1859). Les Missions étrangères de Paris connaissent une de leurs grandes époques. Les femmes commencent à partir en mission avec les Franciscaines missionnaires de Marie, de Marie de la Passion (Hélène de Chappotin [1839-1904]), les Filles de la Charité, les Sœurs de Saint-Joseph de Cluny ou celles de Saint-Joseph de l'Apparition. En 1900, dans le monde, sur 6 100 missionnaires, 4 500 sont français, et il y a à l'extérieur 2 600 frères enseignants et 10 000 religieuses également français. Les martyrs sont nombreux : en Corée, en Chine, en Indochine, en Océanie, en Afrique.

5. Le monde de la sainteté

On imagine à peine ce qu'il a fallu de dévouement, d'efforts et d'amour pour engager à la fois toutes ces

œuvres – encore n'en citons-nous qu'une partie. Cela n'a été possible que parce que l'époque a connu des personnalités considérables, de véritables fondateurs, et surtout fondatrices d'empires, comme Émilie de Rodat, Émilie de Vialar, Anne-Marie Javouhey, Anne-Marie Rivier, Marie-Euphrasie Pelletier, etc. Certains de ces fondateurs avaient des vues novatrices, comme le vénérable Pierre-Bienvenue Noailles (1793-1861), qui suscita la Sainte-Famille de Bordeaux sous la forme d'un ensemble très original. On n'a pas assez pris conscience de l'importance de ces femmes et de ces hommes dans l'histoire spirituelle de la France et dans son histoire tout court. La vie religieuse a ainsi donné à un grand nombre de femmes l'occasion de prendre des responsabilités, de faire quelque chose de durable et d'utile. La société contemporaine leur doit beaucoup. Le XIX^e siècle français est ainsi une époque de sainteté : quelque 150 causes de Français et de Françaises morts durant cette période ont été introduites à Rome et plus d'une trentaine ont abouti à des canonisations ou à des béatifications. Encore ne s'agit-il là que d'une partie seulement des personnes qui moururent effectivement en réputation de sainteté.

La littérature mystique de l'époque est peu originale et pas toujours de la meilleure qualité. Mais cela ne signifie pas qu'il n'y ait pas de grandes figures mystiques, comme Émilie de Rodat, Marie-Thérèse de Soubiran, Antoine Chevrier (1826-1879) ou François-Marie Libermann. Les œuvres de celui-ci restent un des plus remarquables exemples de littérature spirituelle et véhiculent un enseignement magnifique sur la paix de l'âme et l'abandon à l'Esprit Saint, enseignement qui devient plus émouvant encore quand on sait comment il a été vécu par celui qui l'écrivait. Des

êtres simples comme Catherine Labouré (1806-1876) ou Bernadette Soubirous (1844-1879) ont donné le témoignage d'une sainteté très profonde et accessible aux humbles. Un personnage charismatique comme Jean-Marie Vianney, curé d'Ars (1786-1859) a drainé les foules vers sa minuscule bourgade. Ce prêtre à l'allure modeste a vécu d'une vie spirituelle extraordinaire, complètement donné aux âmes jusqu'à épuisement, favorisé de charismes de tous types, et d'abord de celui de lecture des cœurs. Il reste un modèle de charité pastorale dans un siècle où les catholiques ont tant voulu communiquer le Christ.

Il faut cependant distinguer entre le début et la fin de la période. Jusqu'à Napoléon III, le progrès a été constant dans tous les domaines. Sous la III^e République, on commence à assister à un fléchissement, inégal d'ailleurs selon les régions. Les maladresses et les divisions des catholiques, la violence de la propagande anticléricale, les expulsions des congrégations (surtout en 1901), la violente séparation de l'Église et de l'État (1905) ont des effets dont on ne peut sous-estimer l'importance. La déchristianisation voulue par la III^e République a indiscutablement largement réussi. L'Église et les milieux spirituels plus encore que les autres ont été obligés de se situer peu à peu d'une nouvelle manière.

III. Vers de nouveaux horizons

À la fin du XIX^e siècle, dans une époque où on voit apparaître dans la société civile des facteurs de renouvellement qui vont être très actifs au XX^e siècle, la spiritualité catholique connaît elle aussi un renou-

veau qui va peu à peu prendre de l'ampleur. Le personnage majeur de ce renouveau, qui constitue même une vraie petite révolution, est Thérèse de l'Enfant-Jésus.

1. Thérèse de Lisieux

Thérèse Martin est née en 1873 à Alençon. Elle devient carmélite à Lisieux à quinze ans, en 1888, et elle meurt en 1897, inconnue. Dans son couvent même on se demande ce qu'on pourra écrire sur elle dans la notice traditionnelle qu'on envoie aux amis du monastère. Un an après paraît *Histoire d'une âme*. Ce livre a été édité par sa sœur aînée Agnès, prieure du couvent, à partir de ses manuscrits. C'est une déferlante ! En 1901 l'ouvrage est traduit en anglais, en polonais en 1902, en italien et hollandais en 1904, en allemand, portugais, espagnol, japonais et russe en 1905, etc. Le livre sera édité en toutes les langues et vendu à des millions d'exemplaires pour devenir un des best-sellers de la littérature mondiale. Avant même l'ouverture d'une cause de béatification, le pape Pie X la nomme en 1907 « la plus grande sainte des temps modernes ». Les témoignages de faveurs, de grâces, de miracles relatifs à son intercession arrivent par sacs postaux entiers à Lisieux. Elle est béatifiée en 1923 et canonisée en 1925, le Saint-Siège ayant dispensé de tous les délais canoniques. Elle sera proclamée patronne secondaire de la France en 1944, patronne des missions, docteur de l'Église, une grande basilique est construite en son honneur à Lisieux, 1700 églises lui sont dédiées et Pie XI la nommera « l'enfant chéri du monde ». C'est un véritable « ouragan de gloire ».

Ceci s'explique par la doctrine développée par Thérèse de Lisieux : celle-ci a correspondu à une grande attente. Cette doctrine à son tour n'est que l'expression de sa vie spirituelle personnelle. Thérèse est née dans une famille remarquable : ses parents Louis et Zélie ont été béatifiés et certaines de ses sœurs pourraient sans doute l'être. Elle est la cinquième de cinq filles. Sa mère meurt en 1877. C'est un choc terrible pour elle. Mais le père et les sœurs ont vraiment fait radicalement le choix de Dieu, tout en gardant parfaitement les pieds sur terre. Thérèse est entourée d'amour dans une ambiance où spirituel et humain cohabitent sainement. Elle connaît cependant un parcours psychologique difficile jusqu'au moment où des évolutions heureuses et des guérisons lui permettent de mûrir, de faire les grands choix de sa vie, d'entrer au Carmel et d'y vivre parfaitement sa vocation jusqu'au bout. Son environnement familial a beaucoup fait pour elle, mais elle l'a assumé dans les meilleures conditions. Ses quatre sœurs deviendront, elles aussi, religieuses, dont trois dans le même Carmel.

D'où vient la force de Thérèse ? Vivant dans une famille aimante et heureuse, elle a compris profondément que Dieu est d'abord Père, c'est-à-dire qu'il donne la vie, qu'il est aimant, qu'on peut s'appuyer sur lui, qu'on n'a rien à craindre de lui. Par conséquent, s'il est Père, les hommes, eux, sont enfants. Ils doivent donc vivre dans une attitude d'enfant : la confiance en la Providence, l'abandon, la tendresse filiale. Pourquoi se compliquer la vie ? Or la religion et en particulier la vie religieuse est alors présentée parfois comme une course d'obstacles et Dieu comme un être lointain, peu accessible, à qui on doit d'abord une immense révérence. C'est une dure montée que

d'aller vers lui, vu l'encombrement que représente la nature humaine. Avec une liberté incroyable, inexplicable sans la grâce d'une part et son milieu familial d'autre part, qui l'a formée et protégée, Thérèse déclare qu'elle a trouvé une voie nouvelle pour aller vers Dieu, beaucoup plus sûre et directe que les complications ascétiques et dévotionnelles : il suffit d'être enfant, c'est-à-dire faible, incapable, dépendant, « un grain de sable obscur ». Vers la fin de 1894 ou le début de 1895 elle déclare qu'elle a trouvé « une petite voie, bien courte, toute nouvelle ». C'est une révolution : jusque-là elle pensait que ses imperfections étaient des obstacles à sa marche vers Dieu. Maintenant elle sait que ces imperfections peuvent devenir des moyens, des aides. Il suffit de les confier à Dieu comme un tout-petit qui se sait dépendant en toutes choses. Dès lors il y a entre la voie traditionnelle, lente et pénible, et celle qu'elle a trouvée la différence entre l'escalier et l'ascenseur. « Cette voie de confiance et d'amour » lui permet d'accomplir une « course de géant » en avançant « sur les flots » de la bonté de Dieu. « Ô mon Dieu, peut-elle dire, vous avez dépassé mon attente et moi je veux chanter vos miséricordes. »

La « petite voie d'enfance » de Thérèse ne clôt pas pour elle l'univers des découvertes. La même année 1895 elle s'offre comme victime d'holocauste à l'Amour miséricordieux. Par là elle veut dire qu'elle veut être tout entière à Dieu pour sauver les hommes, parce que Dieu est amour, et un amour plein de bonté pour les hommes pécheurs. On n'est plus seulement dans le registre de la justice, de l'évaluation, on est dans le registre de l'amour gratuit et donné jusqu'au bout, qui est l'amour même du Christ. Elle est extrêmement consciente de faire un acte qui ne va pas dans

le sens de la spiritualité du temps où l'on s'offre pour satisfaire la justice divine offensée. Elle fait autre chose : il y a plus profond en Dieu que sa justice, c'est sa miséricorde. D'ailleurs, pour s'offrir à satisfaire à une offense, il faudrait soi-même être pur et saint, et elle ne pense pas qu'elle en soit là.

Mais en septembre 1896 sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus fait encore une grande découverte. Elle se pose depuis longtemps le problème de sa « vocation dans la vocation ». Elle ne doute pas de son appel de carmélite mais elle se sent aussi un appel au sacerdoce, à être missionnaire, à être martyr. Elle se reconnaît dans toutes les vocations ou plutôt elle ne se reconnaît pleinement dans aucune. En lisant l'hymne à la charité dans saint Paul, elle comprend tout en un éclair : « La Charité me donna la clef de ma vocation. Je compris que si l'Église avait un corps composé de différents membres, le plus nécessaire, le plus noble de tous ne lui manquait pas, je compris que l'Église avait un Cœur et que ce Cœur était brûlant d'amour. Je compris que l'Amour seul faisait agir les membres de l'Église, que si l'Amour venait à s'éteindre, les apôtres n'annonceraient plus l'Évangile, les martyrs refuseraient de verser leur sang... Je compris que l'Amour renfermait toutes les vocations, que l'Amour était tout, qu'il embrassait tous les temps et tous les lieux... En un mot qu'il est éternel ! Alors dans l'excès de ma joie délirante je me suis écriée : Ô Jésus mon Amour... ma vocation, enfin je l'ai trouvée, ma vocation c'est l'Amour ! Oui, j'ai trouvé ma place dans l'Église et cette place, ô mon Dieu, c'est vous qui me l'avez donnée... dans le Cœur de l'Église, ma Mère, je serai l'Amour... Ainsi je serai tout !... ainsi mon rêve sera réalisé ! »

Ce que le monde chrétien de son époque attendait, c'était justement cela : un retour au centre, un retour à l'Amour. Le problème du XIX^e siècle semble avoir été lié à une dérive, à une complication de certaines choses. Le culte du Sacré-Cœur se traduisait par des pratiques qui prenaient à la fin leur sens en elles-mêmes et se trouvaient asservies à la justice de Dieu ; la spiritualité victimale débouchait dans des exagérations amenant une vision doloriste de la vie ; le culte marial lui-même présentait parfois la Vierge comme lointaine. Il ne faut pas exagérer cependant ces déviations et en faire trop vite une sorte de théorie explicative du catholicisme du temps. Mais elles furent réelles. Il importait donc de revenir à l'essentiel et de donner un espoir à tous les chrétiens, non seulement de faire leur salut c'est-à-dire d'éviter l'enfer, mais encore de vivre une vraie vie spirituelle, claire, possible, simple. Cette révolution, Thérèse de l'Enfant-Jésus l'a faite.

Il a fallu cependant du temps pour que sa pensée s'impose. On a été impressionné d'emblée par le témoignage de cette jeune fille. Dans la culture du temps, on a parfois présenté son message de manière un peu anémiée se traduisant en particulier dans l'iconographie. Mais l'essentiel est passé de suite. Elle a lancé un mouvement de réflexion que nous allons retrouver dans le second XX^e siècle. Elle est en particulier une source directe de Vatican II.

2. *Élisabeth de la Trinité*

Moins connue, Élisabeth Catez est elle aussi un personnage important. Née en 1880, orpheline de père, elle a été élevée, comme Thérèse, dans une famille

équilibrée et aimante. En 1901 elle entre au carmel de Dijon. Elle y mourra en 1906. En 1899 elle avait été une des premières « conquêtes » de l'*Histoire d'une âme* qui l'avait aidée à se débarrasser de ce qui pouvait rester de rigorisme dans son âme. Elle s'était dès lors senti pousser des ailes et s'était tout orientée vers l'Amour. Elle a assimilé l'essentiel de Thérèse et a tracé ensuite son propre chemin.

Élisabeth de la Trinité (aujourd'hui bienheureuse) a vécu une vie spirituelle riche en peu de temps. Sa grâce principale, qu'elle a communiquée autour d'elle, a été la conscience de l'inhabitation de la Trinité en elle. Rarement on a écrit sur la présence de la Trinité dans l'âme et sur la présence de l'âme en Dieu des textes aussi forts : « Je voudrais m'ensevelir pour ainsi dire dans le fond de mon âme afin de me perdre en la Trinité qui y demeure, pour me transformer en elle. Alors je serai bien Élisabeth de la Trinité. C'est toute la Trinité qui repose en nous, écrit-elle à un correspondant. Que ce soit notre cloître, que votre vie s'écoule là, la mienne aussi. Je suis Élisabeth de la Trinité, c'est-à-dire Élisabeth disparaissant, se perdant, se laissant envahir par les Trois. » Ailleurs elle dit : « Voilà comment j'entends être de la maison de Dieu : c'est en vivant au sein de la tranquille Trinité en mon abîme intérieur. » Elle parlait de ses « Trois » comme on parle familièrement d'amis intimes. Elle a écrit des prières magnifiques, d'une densité exceptionnelle.

On a pu dire ainsi justement d'elle qu'elle était « la sainte de l'intériorité » : « Ah ! que c'est bon cette présence de Dieu au-dedans de nous, dans le sanctuaire intime de nos âmes. Là nous le trouvons toujours, quoique par le sentiment nous ne sentions

plus sa présence, mais il est là tout de même. C'est là que j'aime le trouver ! » « Il est en moi, je suis en lui. Je n'ai qu'à l'aimer, à me laisser aimer et cela tout le temps, à travers toute chose. »

Élisabeth de la Trinité a mis du temps à devenir un personnage incontournable. Mais elle a inspiré la pensée de théologiens comme Hans Urs von Balthasar. Elle a contribué à réintroduire cette idée que tout part de la Trinité et revient à la Trinité qui est un océan d'amour. Bien entendu, c'est une chose sue dans le catholicisme, mais il faut en reprendre conscience sans cesse. Sa mission théologique et spirituelle a consisté principalement en ce rappel.

IV. L'Italie

1. Vue générale

La Révolution avait secoué l'Italie comme les autres pays et l'Église en avait été gravement affaiblie. Puis la vie reprit, mais les remous allaient se faire sentir longtemps, d'autant plus que se posa la question de l'unité italienne avec le problème des États pontificaux, et qu'il y eut une grande agitation anticléricale dans toute la péninsule. Vivant sur son acquis, paralysée partiellement par ses problèmes intérieurs, l'Italie redémarra plus tard que la France. En 1861, il y avait dans ce pays 30 000 religieux et 42 000 religieuses. La prise des États pontificaux réduisit ces effectifs respectivement à 7 000 et 28 000 en 1881, mais une nette remontée se produisit ensuite. Le renouveau allait s'accroître considérablement au xx^e siècle. Il se manifesta sous des

formes très diverses, mais en particulier, comme en France, par la création de congrégations nouvelles : alors que, de 1500 à 1800, avaient été fondées en Italie 43 congrégations de femmes, 183 furent créées au XIX^e siècle, dont 104 dans le Nord.

Ce renouveau eut lieu en effet dans certaines régions précises. Des parties entières de la péninsule vivaient une existence religieuse traditionnelle, parfois à l'excès. Dans le Sud, les abus étaient très réels. Mais d'autres régions se montrèrent extrêmement dynamiques. C'est sur elles qu'il faut insister.

2. Les différentes régions

La première est le Piémont. Avec le vénérable Bruno Lanteri (1759-1830), nous retrouvons une nouvelle fois les Aa et la résistance, non plus seulement à la Révolution, mais aussi aux mesures anti-pontificales de Napoléon. Dans sa ligne, on trouve un prêtre de Turin, saint Joseph Cafasso (1811-1860), ami de Don Bosco, et Don Bosco (1815-1888) lui-même, qui a été en contact étroit avec tout un milieu de spiritualité sacerdotale lié à Lanteri. Saint Jean Bosco est l'un des saints les plus puissants des temps contemporains. C'est un grand mystique doublé d'un éducateur de génie, plein d'amour pour les jeunes, ayant une conception toute bienveillante de la religion. Sa méthode d'éducation reposait, au rebours des principes de l'époque, sur la confiance envers l'enfant, sur l'amitié avec lui et sur la confiance. On la nommait « la méthode préventive », par opposition au système répressif alors souvent en vigueur. Dans la ligne de Cafasso, c'est aussi un homme libre. L'Église de son temps était puissante et digne, mais

elle gérait un système ecclésiastique et moral, d'où une piété parfois extérieure dans les populations et des marges qui lui échappaient complètement. Saint Jean Bosco a eu le courage d'aller vers ces marges, vers les jeunes dont personne ne s'occupait. Il a joué un rôle social et politique considérable, au péril même de sa vie : on voulut l'assassiner plusieurs fois. La fondation des Salésiens devait être un succès : à sa mort, ils comptaient déjà 800 religieux. Le milieu salésien fut une pépinière de saints comme le bienheureux Michel Rua († 1910), premier successeur de Don Bosco, saint Dominique Savio († 1857), un de ses jeunes élèves, sainte Marie Mazzarello († 1881), fondatrice des Filles de Marie-Auxiliatrice, etc. Après Don Bosco, il y eut quelque chose de changé en Italie.

Le milieu catholique piémontais donna aussi d'autres personnages spirituels, comme saint Joseph-Benoît Cottolengo (1746-1842), un champion de la charité et de l'abandon à la volonté de Dieu, saint Léonard Murialdo (1838-1900), François Faa di Bruno (1825-1888), le cardinal capucin Guillaume Massaja (1809-1889), missionnaire en Éthiopie, le bienheureux Joseph Allamano (1851-1926), un fondateur missionnaire, ou Guido Maria Conforti (1865-1931), évêque de Parme, qui fonda dans cette ville la congrégation des Xaviériens. Ces personnages ne sont que la partie émergée de l'iceberg.

La Lombardie voisine a eu également une vie spirituelle riche, reposant sur tout l'acquis de la Réforme catholique. Il y eut aussi des formes innovantes. Mgr Jean-Baptiste Scalabrini, évêque de Plaisance (1839-1905), fondateur des Missionnaires de Saint-Charles, reste une des grandes figures de la période.

La Vénétie fut également un centre important de vie spirituelle. La Réforme catholique, là aussi, avait laissé des traces profondes grâce auxquelles un renouveau put se développer dans tous les domaines à la fois. Les œuvres de tous types y fleurirent. Citons simplement des Véronais : Gaspard Bertoni (1777-1853), fondateur des Pères « Stigmatini », Madeleine de Canossa (1774-1835), Ludovico Pavoni (1784-1849), un grand éducateur, fondateur des Filles de l'Immaculée-Conception ; des Vénitiens : Anton Angelo (1772-1858) et Marc-Antoine de Cavanis (1774-1853), qui s'occupèrent des jeunes en difficulté. Dans cette région, un certain nombre d'initiatives missionnaires se manifestèrent : l'œuvre du Véronais Don Nicolas Mazza (1790-1865) pour l'éducation des jeunes Africains, celle de Daniel Comboni (1831-1881), fondateur des Pères comboniens pour les missions d'Afrique, lequel vécut au Soudan et élaborait un plan d'évangélisation du continent africain, celle d'Ange Ramazzotti (1800-1861), évêque de Pavie puis patriarche de Venise, fondateur de l'Institut des Missions extérieures de Milan.

La ville de Rome demeura, comme à l'époque de la Réforme catholique, un centre actif au point de vue spirituel. On y trouve des personnages comme saint Gaspard del Buffalo (1787-1837), fondateur des Prêtres du Précieux Sang, saint Vincent Pallotti (1795-1850), fondateur des Pallottins, un grand théoricien de l'évangélisation, la vénérable Marie-Louise Maurozi (1770-1831), le bienheureux franciscain Ludovic de Casoria (1814-1885), etc. Il faut noter aussi la présence d'un fort milieu spirituel à la Curie. On a béatifié le pape Pie IX († 1878), qui était spirituellement dans la ligne de saint François de Sales et de

saint Alphonse de Liguori, mais un certain nombre de curialistes étaient liés à des milieux spirituels, comme les cardinaux de Curie Charles Odescalchi (1786-1841) ou Sixte Riario Sforza (1810-1877), dont les causes de canonisation ont été introduites. L'influence de la bienheureuse Anne-Marie Taïgi († 1837) se fit longtemps sentir dans la ville. Il y eut dans cette cité tout un groupe de « saintes femmes », dont les plus connues sont Élisabeth Canori Mora († 1825) et Élisabeth Sanna († 1857).

Il ne faudrait pas oublier cependant le Sud de l'Italie. Dans certaines régions, la vie religieuse semble y avoir été sérieusement perturbée, mais des milieux de ferveur existaient et agissaient, comme à Naples, avec Catherine Volpicelli (1839-1894), belle figure d'éducatrice, Emmanuel Ribera (1811-1874), un auteur spirituel, ou Marie Coniglio (1845-1900), fondatrice des Ermites de l'Addolorata ; comme aussi à Messine, avec le bienheureux Annibale di Francia (1851-1927), fondateur des Rogationnistes, ou à Palerme, avec Jacques Cusmano (1834-1888). 35 des 183 congrégations féminines nouvelles du XIX^e siècle furent créées dans le sud. Il n'y en avait eu aucune à l'époque moderne.

Certains milieux particuliers connurent une vie spirituelle très intense. C'est en particulier le cas des Passionnistes avec saint Vincent-Marie Strambi (1745-1824), religieux et évêque de Macerata, le bienheureux Dominique de la Mère de Dieu (1792-1849), qui partit en Angleterre et eut une influence décisive sur certains membres du Mouvement d'Oxford, le jeune saint Gabriel de l'Addolorata (1838-1862) et sainte Gemma Galgani (1878-1903), une des plus grandes mystiques des temps contemporains. À la différence

de la France, il faut noter une sainteté très présente dans l'épiscopat. Il y aurait beaucoup de noms à citer comme le dominicain Pio del Corona (1837-1912), évêque de San Miniato.

Les dévotions du monde italien étaient celles de l'époque moderne. Signalons cependant une progression très nette du culte du Cœur de Jésus. Des congrégations lui furent dédiées, comme les Missionnaires des Sacrés-Cœurs de Gaëtan Enrico (1791-1860) ou les Missionnaires du Sacré-Cœur de Jésus de sainte Françoise-Xavier Cabrini (1850-1917), l'apôtre des émigrés italiens dans le Nouveau Monde.

V. L'Espagne

Comme en Italie, le XIX^e siècle espagnol a été une période de luttes extraordinairement dures. L'Espagne, affaiblie au XVIII^e siècle, a été bouleversée par l'invasion napoléonienne puis par les luttes politiques intérieures souvent à caractère anticlérical. Les troubles, les expulsions de religieux ont entretenu un climat d'incertitude constante. Un exemple : les Jésuites, rétablis en 1814, ont été chassés en 1822, supprimés en 1835, rappelés en 1851, réexpulsés en 1868, rappelés de nouveau en 1880. Il n'a pas été possible, pendant longtemps, de bâtir de grands ensembles solides. Ajoutons à cela une grande différence d'attitude selon les régions. Barcelone a été à certains moments une des capitales de l'anticléricalisme européen, alors que les problèmes ne se posaient absolument pas de la même manière au Pays basque. La vie intellectuelle a été longtemps faible. Par contre, il faut signaler une vitalité certaine

de la religion populaire vivifiée par les missions paroissiales. Comme la France et l'Italie, l'Espagne a connu de très grands prédicateurs : saint Antoine-Marie Claret (1807-1870), fondateur des Fils du Cœur immaculé de Marie ou Claretins, ou le jésuite François de Paule Tarin (1847-1910), une très grande figure missionnaire. Ce souci de la mission s'est manifesté aussi à propos des missions extérieures, par le départ de nombreux prêtres et religieux en mission et par la fondation de nouvelles congrégations, comme les Sœurs missionnaires de l'Immaculée Conception de Josep Doménech Costa y Borrás (1805-1864), évêque de Lérida puis archevêque de Tarragone. L'Espagne a donné un certain nombre de martyrs, en particulier des dominicains au Tonkin, comme Mgr Valentin Barrio-Ochoa (1827-1861).

On assiste également à un mouvement important de fondation de congrégations nouvelles, spécialement destinées à la charité et à l'éducation. Beaucoup de fondateurs et fondatrices sont morts en réputation de sainteté. Il serait trop long de vouloir les citer ici. En 1835, il y avait en Espagne 30 900 religieux. En 1892, après les luttes anticléricales de la période, on en comptait 10 600, ainsi que 35 500 religieuses. Il y eut ensuite une nette augmentation. Signalons que, partout, la dévotion à l'Eucharistie et le culte du Cœur de Jésus se répandent, et s'unirent étroitement dans les esprits. On le voit au niveau de la pratique comme dans les noms des instituts nouveaux.

Les personnalités de valeur n'ont pas manqué. L'Espagne a eu de grands évêques, comme le carme Joachim Lluch y Garriga († 1882), cardinal-archevêque de Séville, un promoteur du catholicisme social ; le bienheureux cardinal Spinola y Maestre

(† 1906), aussi archevêque de Séville ; Narcisse Martinez Izquierdo († 1866), évêque de Salamanque puis de Madrid ; Thomas Camara (1847-1904), augustin, évêque de Salamanque ; le cardinal capucin Vivès y Tutto (1854-1913) etc. Le pays a connu des saints religieux et religieuses, des prêtres séculiers actifs comme le Catalan Jacques Balmès (1810-1848), et des laïcs engagés. Les mystiques n'ont pas été absents, telle Marie des Anges Sorazu (1873-1921), conceptionniste, auteur d'une œuvre importante.

Malgré les difficultés, la fin du siècle, comme en Italie (et au contraire de la France), marque un progrès. On sent qu'un renouvellement s'opère, même si celui-ci est encore en partie limité.

VI. Les autres pays d'Europe

La situation des autres pays d'Europe demeura marquée par ce climat de luttes et d'incertitudes, mais aussi de renouveau, qui caractérisa la période.

1. La Belgique

Sans doute n'a-t-on pas pris suffisamment conscience de l'importance de la Belgique dans le domaine spirituel à l'époque contemporaine. L'invasion française de 1795 avait condamné 9 000 prêtres à la déportation. 800 avaient été arrêtés. Tout avait été désorganisé. La réunion des anciens Pays-Bas autrichiens avec la Hollande calviniste, en 1815, avait déclenché une véritable persécution qui ne s'interrompit qu'avec l'indépendance, en 1830. Celle-ci provoqua un vrai renouveau. Le nombre des

membres d'instituts religieux passa de 4 800 en 1829 à 38 000 en 1910. Les fondations furent très nombreuses, aussi bien pour l'enseignement et la charité que pour les missions, comme la Congrégation du Cœur immaculé de Marie (Pères de Scheut) du P. Théophile Verbist. La Belgique se lança fortement dans les missions extérieures : citons entre autres le P. de Smet († 1873), jésuite, qui défendit les Indiens d'Amérique du Nord pendant trente ans ; Mgr Seghers, évêque de Vancouver (Canada), apôtre de l'Alaska, assassiné en 1886 ; saint Damien de Veuster, picpucien, qui mourut lépreux dans l'île de Molokaï, dans le Pacifique, en 1889 ; le P. de Deken, missionnaire de Scheut, qui parcourut aussi bien l'Asie, du Tibet au Tonkin, que le Congo belge, etc. Avec la France, la Belgique a été la grande nation missionnaire du XIX^e siècle, et cela se continuera ensuite.

2. L'Allemagne

La situation de l'Allemagne, où tout avait été complètement bouleversé par la Révolution et l'Empire, n'était pas plus simple. Mais il y demeurait une très forte marque de la Réforme catholique. En outre, le mouvement romantique favorisa assez tôt un retour à la foi catholique. Un mouvement de conversion d'intellectuels et d'artistes se produisit : Charles de Hardenberg, frère de Novalis et poète comme lui, l'historien Frédéric-Léopold de Stolberg, Frédéric Schlegel, l'artiste Frédéric Overbeck, etc. Joseph Görres († 1848) réhabilita les études de spiritualité, et le poète Clément Brentano († 1842), qui avait connu un certain nombre de mystiques, publia les visions de

la bienheureuse Anne-Catherine Emmerich († 1824). Le clergé allemand connu de grands évêques, comme Jean-Michel Sailer († 1832), « le Fénelon », « le saint François de Sales de l'Allemagne », ou l'évêque Alexandre de Hohenlohe († 1849), qui avait une réputation de thaumaturge, et de grands religieux comme Dom Maur Volter († 1890), fondateur de la congrégation bénédictine de Beuron.

3. Autriche et Suisse

En Autriche ou en Suisse, l'acquis de la Réforme catholique subsistait aussi. La Révolution y était un phénomène de nature hétérogène. Quelques grands personnages marquèrent leur temps, comme saint Clément-Marie Haufbauer († 1820), rédemptoriste, l'apôtre de Vienne, ou l'abbé bénédictin d'Einsiedeln Conrad Tanner († 1825), restaurateur de la congrégation helvète-bénédictine.

4. Un catholicisme persécuté : Irlande, Pologne

Dans un certain nombre de pays, le catholicisme se trouvait en état de minorité ou, s'il était majoritaire, en état de persécution.

En Irlande, la fin du XVIII^e siècle et le début du XIX^e siècle marquèrent une moindre résistance de la nation à l'anglicisation et à l'anglicanisation. Un réveil se produisit quand, en 1829, la liberté religieuse fut accordée aux catholiques. Elle se traduisit comme partout par la fondation de nombreuses congrégations pour l'enseignement, la charité ou les missions. Il y avait dans le pays en 1800 seulement sept congrégations et 132 religieuses, quinze congrégations et

1 500 religieuses en 1850, cinquante congrégations et 8 000 religieuses en 1900. On put aussi commencer à reconstituer le clergé séculier. Une grande croisade fut entreprise par le capucin Theobald Matthew, en vue de l'abstinence. Il fut relayé par le jésuite James Cullen.

En Pologne partagée entre la Prusse, la Russie et l'Autriche, la vie spirituelle varia considérablement d'une région à l'autre. La partie sud, rattachée à l'Autriche fut la plus favorisée. Au début du XVIII^e siècle, globalement, l'atmosphère était très défavorable : désorganisation et surveillance de l'encadrement par les occupants, suppression de la vie conventuelle, médiocrité de la vie religieuse du peuple. Le clergé lui-même était dans une grande ignorance au point de vue de la vie spirituelle. Le réveil se produisit après 1831 dans les milieux de l'émigration polonaise en France qui, à la suite du poète Adam Mickiewicz, avaient subi l'influence de Lamennais, puis de Lacordaire et de Montalembert. C'est dans cette ambiance que Bogdan Janski († 1840) fonda la congrégation des Résurrectionnistes qui eut une grosse influence et soutint le mouvement de création de congrégations féminines en Pologne même. Une douzaine prirent naissance dans les années 1856-1870, ainsi que quelques congrégations masculines, spécialement en Galicie autrichienne, avec le bienheureux Bronislaw Markiewicz († 1912) et saint Albert Chmielowski († 1916). Le capucin Honorat de Biala avait, de son côté, suscité en Pologne russe la création d'une vingtaine d'instituts séculiers avant la lettre (dont deux masculins), qui étaient secrets. À leur dissolution en 1908, ils ne comptaient pas moins de 7 500 membres, dont 800 hommes. À la fin du siècle, les Jésuites

déployèrent une activité très importante, spécialement en Galicie, diffusant en particulier le culte du Cœur du Christ. Leur revue, *Le Messager du Sacré-Cœur* était lu à la fin du siècle par environ 11,5 % de la population catholique de Galicie autrichienne et par 12 à 15 % de la population de la Pologne prussienne. Le peuple prit plus de part à la vie religieuse et s'éveilla à certaines formes de vie culturelle. Tout cela fut soutenu par un puissant mouvement de sainteté : sur une centaine de causes de canonisation polonaises, le quart environ date du XIX^e siècle.

5. L'Angleterre

En Angleterre, le catholicisme était réduit à peu de chose quand, en 1829, fut voté l'acte d'émancipation qui accordait la liberté de culte. Le réveil de la vie spirituelle dans le catholicisme anglais fut produit par des influences extérieures, en particulier par un passionniste italien, le bienheureux Dominique de la Mère de Dieu († 1849), et surtout par le Mouvement d'Oxford qui conduisit à l'intérieur du catholicisme un certain nombre d'anglicans au premier rang desquels Frederick William Faber (1814-1863), l'un des auteurs spirituels les plus lus de la période, et surtout le cardinal John Henry Newman (1801-1890). Celui-ci avait été le leader du Mouvement d'Oxford, au sein duquel des anglicans recherchaient un renouveau de leur Église. Son entrée au sein du catholicisme avait été la conséquence d'une longue et exigeante quête intellectuelle. Son influence devait être grande au XX^e siècle. Le second concile du Vatican s'inspira de sa vision de l'Église. Ses écrits autobiographiques, en particulier l'*Apologia pro vita sua*, constituent des

classiques. Enfin, Newman exerça une influence dans le domaine même de la conception du rôle de l'intellectuel dans la cité et dans l'Église. Il en avait une très haute idée et il demeura une référence en ce domaine.

VII. Les pays extérieurs à l'Europe

À l'extérieur de l'Europe, il faudrait distinguer les pays de mission et ceux où la chrétienté était implantée depuis plus longtemps.

1. L'Amérique du Sud

En Amérique du Sud et en Amérique centrale, la période fut extrêmement difficile pour l'Église en raison de la situation sociale, de la pression politique et de l'instabilité des gouvernements. Il fut impossible de former un clergé compétent et d'encadrer les populations. L'épiscopat lui-même n'était pas sans poser de problèmes. C'est à la fin de la période, grâce aux religieux venus d'Europe qu'un début de solution commença à se manifester. Au Brésil, par exemple, c'est sous le second empire brésilien, entre 1840 et 1889 qu'apparut un mouvement dit de « Réforme catholique », qui commença par une reprise en main du clergé et un appel aux congrégations étrangères.

2. Les États-Unis

Aux États-Unis, un important effort fut accompli pour inculturer le catholicisme, avec des hommes comme le cardinal James Gibbons (1834-1921),

archevêque de Baltimore, qui fut un auteur spirituel très populaire, ou Isaac Hecker (1818-1888), converti du protestantisme et fondateur de la *Missionary Society of St Paul*. Les missionnaires catholiques, souvent venus de l'extérieur, accomplirent un ministère important auprès des Indiens. Sainte Philippine Duchesne (1769-1852), qui introduisit les Dames du Sacré-Cœur en Louisiane, obtint de partir pour les missions indiennes, et elle y mourut.

3. *Le Canada français*

Au Canada, où les catholiques étaient menacés dans leur existence même, la foi populaire connut un réveil dans la première partie du XIX^e siècle. C'était une religion saine et solide, qui réussit à se doter de toutes les institutions nécessaires. Un clergé de plus en plus nombreux encadra les populations, dirigé par un épiscopat comprenant des personnalités remarquables. L'expansion démographique fut considérable : la famille nombreuse était le centre même de la vie québécoise et les paroisses étaient comme une famille élargie. À partir des années 1840, on assista à un phénomène de création de congrégations nouvelles (huit entre 1840 et 1850). En effet, l'Église s'occupait de tout : enseignement, assistance, etc. La sainteté ne fut pas absente au Québec. C'est même un phénomène très marquant. Autant le XVII^e siècle, le siècle de la fondation, avait connu des personnalités spirituelles éminentes, autant le XIX^e siècle (et plus tard le XX^e siècle) devait voir l'éclosion du même phénomène, unique à ce degré-là dans un pays nouveau : on n'a pas du tout le même parallèle aux États-Unis. On connaît presque vingt

personnes de cette époque mortes en réputation de sainteté. On est là dans un univers très vivant, à qui la foi, souvent vécue sous sa forme la plus profonde, a donné des raisons de vivre et d'avancer.

VIII. L'Orthodoxie

En 1832, la Grèce devint indépendante vis-à-vis de la Turquie, mais cela fut loin de résoudre tous les problèmes au point de vue religieux. Par contre, en Russie, le XIX^e siècle fut une époque riche et contrastée. Le renouveau amorcé au XVIII^e siècle se continua dans le monde monastique : sous le seul règne d'Alexandre II, de 1855 à 1881, deux cents couvents nouveaux furent fondés. La vie monastique demeurait de structure traditionnelle, n'intégrant pas la notion de congrégation de vie active à l'occidentale. Le monachisme russe produisit de saints personnages, comme saint Séraphim de Sarov († 1833), un apôtre de la paix de l'âme ; ou encore des mystiques comme Théophile Gorenovsky († 1853) et Parphémii Krasnoretsev († 1855). En 1839, les moines russes purent se réinstaller au monastère de Saint-Panteleimon, au mont Athos : en 1903, il y avait 3 500 moines russes dans les monastères du mont Athos.

La qualité et l'indépendance de l'épiscopat, en dépit de quelques belles figures, n'étaient pas sans poser de questions, et de même celle des prêtres en paroisse. On sentait aussi que la Russie cherchait sa spécificité. Des influences catholiques ou protestantes s'exerçaient dans des sens divers. Un retour à une certaine tradition orthodoxe s'établit par la spiritualité du

« cœur », considérée comme plus importante que la raison, aussi bien en théologie qu'en spiritualité, comme on le voit chez Théophile le Reclus († 1894), le plus classique des auteurs spirituels russes. Le renouveau des études patristiques contribua aussi à une meilleure connaissance des racines russes. Un des résultats de cette recherche d'identité fut le mouvement slavophile et ce qu'on appelle le « messianisme russe », selon lequel Dieu avait passé une alliance tout à fait particulière avec la terre et le peuple russes. Tout un mouvement théologique de laïcs se développa, spécialement autour de Vladimir Soloviev († 1900), mouvement qui devait se poursuivre au xx^e siècle.

IX. Le protestantisme

Le xix^e siècle fut également une période riche au point de vue spirituel dans le monde protestant, encore qu'elle demeure peu connue en France. Aux États-Unis se produisit ce qu'on appelle « le second réveil » grâce à de grands leaders comme Asahel Nettleton (1783-1844), Lyman Beecher (1775-1863) et surtout Charles Grandison Finney (1792-1875) et Dwight Lyman Moody (1837-1899), qui remuèrent les foules en prêchant la conversion et la rencontre personnelle avec le Seigneur. Le « revivalisme » devint ainsi, non seulement une composante de la spiritualité nord-américaine mais aussi, par son influence à l'extérieur, une composante de zones entières du monde protestant.

En outre, l'influence du méthodisme (renouvelé en partie aux États-Unis par le *Holiness Movement*) et du piétisme continua à se faire sentir fortement. Il

s'ensuivit un développement extraordinaire des missions protestantes, appuyées par la création de sociétés bibliques et d'associations de soutien. Les méthodistes et les anglicans, en particulier, organisèrent un apostolat considérable et firent un grand effort de traduction de la Bible dans les principales langues des pays où ils se trouvaient. Pour la première fois les missions protestantes se mettaient à égalité avec les missions catholiques. Cette nouvelle composante missionnaire du protestantisme, en rupture avec la Réforme dans sa forme primitive, est une nouveauté considérable pour le christianisme entier.

Au sein du monde anglican se produisit une série de phénomènes spirituels contradictoires, les uns de type protestant, les autres influencés par le catholicisme, comme la tendance *High Church*, où l'on trouve des liturgies voisines de l'Église romaine, la dévotion à la Vierge, et même des ordres religieux. Cette tension entre deux tendances spirituelles différentes, recouvrant en fait deux théologies largement contradictoires, ne fut pas sans fécondité et put être assumée grâce au génie britannique du compromis, mais elle ne devait pas être non plus sans conséquences pour la suite.

CHAPITRE V

LA SECONDE ÉPOQUE CONTEMPORAINE

(xx^e-xxi^e siècles)

Il vaut la peine de traiter à part le xx^e siècle, en raison des caractères particuliers que celui-ci possède. Signalons d'emblée qu'il y a probablement deux parties distinctes dans cette période. Jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, et même au-delà, on a vécu largement sur l'apport du xix^e siècle, lequel venait parfois de l'époque moderne. Dans les séminaires, par exemple, les méthodes d'éducation en 1960 étaient encore en partie celles de 1660. Mais déjà bien des signes de renouvellement se laissaient soupçonner. Celui-ci se manifesta, non sans mal d'ailleurs, à partir des années 1950-1960, et il n'en est qu'à son début.

I. Un siècle de contrastes

Le xx^e siècle est une époque pleine de contradictions, comme toutes les époques de changement (« siècle terrible et fascinant », disait Paul VI, « siècle difficile », selon Jean-Paul II). Il faut bien faire attention à ne pas l'envisager sous l'angle étroit d'un seul pays ou d'un seul mode de pensée.

D'une part, cette époque présente des aspects extrêmement positifs. Dans certains pays a été résolu pour la première fois de façon collective le problème de la subsistance, de l'instruction, de la santé. C'est une nouveauté décisive dans l'histoire de l'humanité même si elle n'est pas communiquée partout. L'organisation de la communauté internationale progresse, les droits de l'homme sont mieux reconnus à défaut d'être toujours respectés. Encore faut-il du discernement pour se situer. Tout ce qui est nouveau n'est pas, comme tel, toujours bon à prendre. La société de consommation, là où elle s'étale, n'est pas sans inconvénients. Les chrétiens sont donc appelés à être « dans le monde sans être du monde », selon le mot de l'apôtre, qui est plus d'actualité que jamais. Cela suppose un discernement qui est loin d'être toujours facile, et une intervention du magistère plus active et plus risquée qu'auparavant. Plus que jamais, chaque chrétien est appelé à faire un choix, qui ne peut pas ne pas être fondé et pesé dans le secret de la conscience. Comme ce choix est parfois difficile, comme les idéologies de tous types, contraires au christianisme, sont apparemment plus fortes, ou du moins plus bruyantes, on a pu annoncer – et on annonce encore – la disparition du christianisme ou sa réduction à une secte marginale, même au sein des pays libres et développés.

Par ailleurs, c'est un temps d'extrême violence liée à des idéologies de type nationaliste, racial ou social. Les deux Guerres mondiales, précédées et suivies par une quantité de conflits meurtriers, les persécutions (Europe nazie, monde communiste, Espagne, Mexique, et dans tant d'autres pays) dépassent en ampleur ce qu'on trouve dans l'histoire. C'est par

dizaines que les évêques, catholiques et orthodoxes, c'est par milliers que les prêtres et les pasteurs, c'est par centaines de milliers que les fidèles ont été mis à mort ou torturés au nom de leur foi. Cette violence physique s'accompagne d'une pression idéologique, psychologique ou sociale qui n'atteint pas seulement les pays totalitaires. La même pression s'exerce dans le monde libéral, souvent par l'intermédiaire des médias. En dépit des combats, le XIX^e siècle offrait encore généralement une relative stabilité. Au XX^e siècle, pour être chrétien et pleinement cohérent avec soi-même, il faut souvent du courage.

Mais justement le XX^e siècle a été aussi le siècle du courage. Pour que la liberté subsiste, pour que la foi continue à être vécue, il a fallu l'action de nombreux témoins et martyrs. C'est ce courage qui a permis par exemple la chute non violente de la plus grande tyrannie de l'histoire, le communisme. Au milieu de toutes les horreurs et des compromissions de l'époque, on pourra retenir ce courage comme caractéristique du meilleur du XX^e siècle.

II. Un temps de vitalité spirituelle (1900-1960)

Au milieu de bien des conflits, on peut constater que la vie spirituelle a été très active au XX^e siècle. Donnons-en ici quelques aperçus.

1. *La vie consacrée*

À la fin du XIX^e siècle, on voyait dans nombre de lieux une expansion et un élan. Celui-ci s'est continué ensuite sous toutes les formes. Un bon exemple, facile

à constater, en est donné par la vie consacrée. Certes, les indices de pratique religieuse accusent souvent un recul, mais les milieux les plus motivés, pour leur part, s'élargissent. Cela se traduit par exemple par l'expansion des vocations religieuses. L'Italie passe de 28 000 religieuses en 1881 à 71 000 en 1921 et 152 000 en 1975, dont 10 000 en mission à l'extérieur. L'Espagne passe de 35 500 religieuses en 1892 à 81 000 en 1963, dont 16 500 en mission à l'extérieur. En Pologne, en 1914, il y a de 5 000 à 8 000 religieuses ; il y en a 29 000 en 1960. En Belgique, en 1956-1957, il n'y a pas moins de 46 000 religieuses. En dépit des expulsions et des problèmes de reconstitution des congrégations, il y a en 1969, 114 000 religieuses en France. Un ordre masculin presque en voie d'extinction en 1850, comme les Dominicains, atteint plus de 10 000 membres en 1965. Des exemples pourraient être donnés en foule. Les années 1960-1965 marquent le sommet de cette expansion. Notons aussi que les formes de la vie consacrée s'élargissent. Jusqu'au xx^e siècle, qui disait vie consacrée disait vie religieuse, donc costume et vie communautaire. En 1947, Pie XII publie la constitution *Provida Mater* qui est la charte des instituts séculiers. Ceux-ci vivent une vie consacrée plus proche du monde. Plus tard, la vie consacrée utilisera le cadre canonique des pieuses unions, devenues après le concile les associations de fidèles. Enfin, dans nombre de pays, les vocations sacerdotales suivent la même progression que les vocations consacrées.

2. L'élargissement géographique

Un autre signe de vitalité est constitué par l'élargissement des horizons. Jusque vers les années 1940, le

catholicisme reposait sur quelques grands pays. Il en était de même du protestantisme et bien plus encore de l'Orthodoxie. Mais les missions du xix^e siècle produisent leurs résultats au xx^e siècle. Un peu partout, surtout en Afrique, mais aussi en Asie, des chrétientés nouvelles se créent et commencent à vivre progressivement d'une vie autonome. Des vocations locales apparaissent dans tous les domaines. L'encadrement, les formes de prière prennent peu à peu une allure autochtone. Le mouvement s'accélère à la fin du siècle. Un exemple : en 1950, il y avait trente monastères suivant la règle de saint Benoît (Bénédictins et Cisterciens) dans le tiers-monde. En 1990, il y en a près de trois cents. Cependant, dans beaucoup de domaines, les insuffisances demeurent réelles, et l'aide des vieux pays chrétiens demeure vitale. Dans tous ces pays, on trouve des groupes de ferveur, liés en général à des spiritualités et à des formes d'organisation importées d'Europe. Significatif est à cet égard le nom des saints patrons des églises et chapelles. La littérature spirituelle pénètre un peu partout, des retraites se mettent en place. Des communautés nouvelles commencent à apparaître aussi dans les nouveaux pays, comme des congrégations de sœurs en Afrique ou les Missionnaires de la Charité de Mère Teresa aux Indes. Certaines de ces communautés partent à leur tour en mission, même en direction de l'Europe.

3. Des éléments de renouvellement

Cette vie se fonde, nous l'avons dit, sur le riche héritage de l'époque précédente. L'accès en est facilité par de meilleures éditions et de nombreuses traductions.

Les éléments de renouvellement sont très actifs dès la fin du XIX^e siècle. Signalons déjà le renouveau des grands écrits spirituels. Un ouvrage comme *L'âme de tout apostolat*, de Dom Chautard (1858-1935), abbé de Sept-Fons, près de Moulins, tiré à près de 300 000 exemplaires, a formé des générations de chrétiens. On pourrait en dire autant des œuvres du bénédictin irlando-belge Dom Columba Marmion (1858-1923), en particulier de ses livres *Le Christ, vie de l'âme*, *Le Christ dans ses mystères*, *Le Christ, idéal du moine*, qui furent tirés à plus d'un million d'exemplaires. Ce renouveau s'exprime également dans une réflexion sur la théologie spirituelle qui commence dès avant le premier conflit mondial avec des auteurs comme le P. Poulain (1836-1919, jésuite français) ; Mgr Saudreau (1859-1946, prêtre d'Angers), le P. Arinterio (1860-1928, dominicain espagnol), le P. Gabriel de Sainte-Marie-Madeleine (1893-1953, carme déchaussé italien), le P. Garrigou-Lagrange (1877-1964, dominicain français). Il y eut en ce domaine un effort intellectuel considérable qui, sur certains points, n'a pas été dépassé. Signalons encore la naissance de l'histoire de la spiritualité comme science autonome. Parmi les facteurs qui influèrent positivement sur le monde spirituel, notons aussi l'expansion des études bibliques : un exégète comme le P. Lagrange (1855-1938, dominicain français) ne pouvait séparer sa foi de sa science. Le même renouvellement s'accomplissait dans le domaine liturgique avec des auteurs comme Dom Odo Casel (1886-1948) de l'abbaye allemande de Maria Laach ou Romano Guardini (1885-1968, prêtre allemand). La vie spirituelle a bénéficié aussi de l'extraordinaire floraison théologique qui a eu lieu en Allemagne et en France

entre 1930 et 1960. N'a-t-on pas écrit que c'était là, avec le temps des Pères de l'Église et la grande scolastique des XII^e et XIII^e siècles, la période la plus inventive de toute l'histoire de la théologie ? Les conséquences en ont été très étendues en matière spirituelle.

Notons aussi la plus grande importance donnée au laïc avec le développement des œuvres, puis de l'Action catholique à partir de Pie XI. Dans ses premiers temps, l'Action catholique a beaucoup insisté sur la vie spirituelle et elle a constitué un véritable vivier dans ce domaine.

III. La sainteté au XX^e siècle

1. Situation générale

Un autre fait impressionnant est le phénomène de la sainteté au XX^e siècle. On peut dire sans crainte de contradiction que ce siècle est une des grandes époques de l'histoire de la sainteté. Un très grand nombre de personnes meurent, un peu partout, en réputation de sainteté. Souvent, mais pas toujours, on introduit leur cause. En 1890, il y avait ainsi à Rome 152 causes de canonisation en cours d'étude. En 1921, le nombre passait à 328 ; à 764 en 1941 ; à 2 900 en 1962 ; à presque 4 000 actuellement. Or une majorité de ces saints personnages sont morts au XX^e siècle. Nous avons là affaire à un phénomène inconnu mais si massif que l'histoire se doit d'en tenir compte.

En ce domaine, si le XIX^e siècle, au moins dans ses deux premiers tiers, avait été l'époque de la sainteté française, la fin du XIX^e siècle et le XX^e siècle auront été

le temps de la sainteté italienne et espagnole. Plus de 350 causes italiennes sont examinées à Rome pour cette période, et environ 200 espagnoles (dont 100 de martyrs de la guerre civile). Mais on constate aussi un grand élargissement : on voit de plus en plus apparaître des causes allemandes, belges, polonaises, canadiennes, nord et sud-américaines, africaines, palestiniennes, coréennes, japonaises, zairoises, etc.

2. Papes et évêques

Parmi ces personnages, qui constituent un paysage tout à fait nouveau dans l'histoire de la sainteté, il faut d'abord mentionner plusieurs papes, davantage que dans les époques précédentes. Ainsi Pie X, qui régna de 1903 à 1914, a été canonisé, et on a aussi introduit les causes de Pie XII (1939-1958), de Jean XXIII (1958-1963, maintenant bienheureux), de Paul VI (1963-1978), de Jean-Paul I^{er} (1978), de Jean-Paul II (1978-2005). Autour des papes, un certain nombre de prélats de la Curie ont laissé le souvenir d'hommes spirituels. Il y a de même une sainteté des évêques, particulièrement en Italie, Espagne et Pologne. En Italie, à Milan se succédèrent le bienheureux Carlo Ferrari (1850-1921) et le cardinal Ildefonso Schuster (1880-1954), dont la cause est introduite. Citons aussi le cardinal Pietro La Fontaine (1860-1935) à Venise ou le cardinal Elia della Costa (1872-1961) à Florence. On trouve aussi de saints évêques sur des sièges moins importants, comme Hyacinthe Longin († 1936) à Trévise. En Pologne, Joseph Pelczar († 1924), évêque de Przemyśl, fut surnommé, à cause de ses écrits, « le Père spirituel de la nation polonaise ». Il faut aussi parler des grands évêques qui défendirent l'Église au

milieu des persécutions, comme le cardinal von Galen (1878-1946), évêque de Münster, un grand opposant à Hitler ; le Yougoslave Stepinac (1898-1960) à Zagreb, condamné à seize ans de travaux forcés ; le cardinal Slipyi (1892-1984), ukrainien, qui passa une partie de sa vie dans les camps soviétiques ; le cardinal Wyszynski à Varsovie ; le cardinal Mindszenty à Budapest, qui fut torturé et emprisonné ; ou Mgr Jean Duma (1896-1981), évêque roumain, qui fut exilé. Les prêtres saints sont aussi très nombreux, comme le Belge Édouard Poppe (1890-1924), ainsi que les religieux, comme le célèbre saint Pio de Pietrelcina (1887-1968), capucin, les religieuses comme la bienheureuse carmélite Élisabeth de la Trinité (1880-1906), l'apôtre de la présence de la Trinité dans l'âme, ou encore les missionnaires et les martyrs. Ceux-ci sont vraiment innombrables. Au premier rang de ceux-ci, on peut citer saint Maximilien Kolbe, franciscain polonais (1894-1941), mort à Auschwitz ; la bienheureuse carmélite juive Edith Stein (1891-1942), morte dans le même camp, le carme hollandais Tito Brandsma (1881-1942), décédé à Dachau ; le jeune jockey français Marcel Callo (1921-1945), mort à Mauthausen ou, plus récemment, l'évêque sud-américain Oscar Romero, archevêque de San Salvador, assassiné en 1980 et le prêtre polonais Jerzy Popieluszko (1947-1985).

3. Les fondateurs

Mais deux autres catégories de saints personnages méritent de retenir spécialement l'attention : les fondateurs et les laïcs. Le xx^e siècle a été un grand siècle de fondations. Citons le bienheureux Luigi Guanella

(1842-1915), un champion de la charité ; Don Luigi Orione (1872-1940), un saint Vincent de Paul italien, inspiré à la fois par Don Bosco et Joseph-Benoît Cottolengo ; Don Giacomo Alberione (1884-1971), que Paul VI appelait « une des merveilles de notre siècle », fondateur de la Compagnie de Saint-Paul pour l'évangélisation par les médias ; le Père Joseph Kentenich (1885-1968), prêtre allemand, fondateur du Mouvement de Schönstatt, un des apôtres contemporains de la spiritualité mariale, qui accomplit une œuvre considérable : à sa mort, son œuvre comptait plus de 50 000 membres ; Mgr Escriva de Balaguer (1902-1975), fondateur de l'Opus Dei, auteur spirituel très lu, apôtre de la spiritualité du travail : sa fondation comptait à sa mort 60 000 membres dans 80 pays ; le Père carme Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus (1884-1967), fondateur de l'Institut séculier Notre-Dame de Vie ; Madre Speranza, espagnole, fondatrice en Italie des Ancelles de l'Amour miséricordieux et du sanctuaire de Collevaenza ; Frank Duff, irlandais, initiateur de la Légion de Marie, répandue dans le monde entier, qui compte des centaines de milliers de membres ; Mère Teresa, déjà citée, etc.

4. Les laïcs

Plus qu'aux autres époques, le xx^e siècle a donné aussi une sainteté des laïcs, dans tous les états de vie : enfants comme Anne de Guigné (1911-1922) ou Esther Baghini morte à quatorze ans à Rome en 1969 ; jeunes comme le bienheureux Pier Giorgio Frassati (1901-1925) ou Claire de Castelbajac (1953-1975) ; femmes mariées comme Élisabeth Leseur (1866-1914) ; mères de famille comme la grande mystique mexicaine

Conchita Cabrera de Armida (1862-1937) ou l'Italienne Gianna Beretta Molla († 1962) ; handicapés comme Carla Ronci (1936-1970) ; laïcs engagés dans les problèmes sociaux comme Marius Gonin (1873-1937) ou Madeleine Delbrêl († 1964) ; apôtres de la Vierge comme le bienheureux Bartolo Longo († 1926), fondateur du sanctuaire de Pompéi ; missionnaires laïcs comme l'Irlandaise Edel Quinn (1907-1944) ; hommes politiques comme Giorgio La Pira (1904-1977) ou Edmond Michelet (1899-1970) ; enseignants comme Contardo Ferrini (1859-1902) ou Giuseppe Toniolo (1845-1918) ; médecins comme Ludovico Necchi (1876-1930) ; syndicalistes comme Margherita de Santis (1919-1965) ou armateurs comme Giacomino Costa († 1976). On sent de tous côtés une ouverture considérable dans la pratique de la sainteté.

IV. Le concile de Vatican II et l'après-concile

Le second xx^e siècle est marqué par un événement considérable préparé de loin : le concile de Vatican II. Il a marqué l'ouverture d'une nouvelle période, même en histoire de la spiritualité.

1. Le projet du concile

C'est dans une ambiance d'expansion générale de l'Église et de vitalité spirituelle¹ que Jean XXIII convoqua le concile de Vatican II, qui se déroula de

1. Alliée à une période optimiste sur l'avenir matériel de la planète : on est en plein dans les *golden sixties*, on dirait aussi en France dans les « trente glorieuses ».

1962 à 1965. Celui-ci constitua un événement dont nous sommes loin de mesurer encore toutes les conséquences. En matière spirituelle, il marque une nette orientation vers des positions tenant compte à la fois de la nature et de la grâce, sans sacrifier l'une à l'autre. Il invite à un regard positif sur le monde de ce temps. Il marque un désir d'aller vers les hommes tels qu'ils sont, en respectant les valeurs dont ils vivent, mais pour les évangéliser et leur proposer la lumière du Christ. Enfin, le concile, pour la première fois dans l'histoire de l'Église, dans la constitution *Lumen gentium*, appelle tous les chrétiens à la sainteté. Ainsi, le concile, sur le plan spirituel, se montre très exigeant. C'est désormais tout le peuple chrétien, toute l'Église Corps du Christ qui doit entrer dans un itinéraire spirituel authentique, et non des spécialistes de la vie mystique. Cet appel de l'Église vers le monde, ce nouveau dialogue confiant et lucide qu'elle veut établir avec lui, ne peut en effet exister que s'il est soutenu par une vitalité spirituelle particulièrement forte et communautaire. Au fond, le concile désirait, pour l'Église et pour le monde, comme une nouvelle Pentecôte. Le dialogue amorcé avec la société du temps, en effet, ne peut pas aboutir sans un renouvellement intérieur profond de l'ensemble des chrétiens.

2. Crise et renouveaux

On sait comment le concile fut suivi : d'une part de mesures d'application de vaste ampleur dans quantité de domaines, et d'autre part d'une crise très violente dont, là aussi, nous n'avons encore mesuré ni l'ampleur ni les conséquences. En France, vers 1965,

un Français sur quatre allait à la messe le dimanche, à peine plus d'un sur dix en 1990. 91 % des enfants étaient baptisés en 1958 et 60 % en 1990. Les ordinations sacerdotales passèrent de plus de mille par an en 1950 à une centaine environ à partir de 1977. Les religieuses passèrent de 100 000 en 1973 à 76 000 en 1984. À cette date, sur 373 congrégations féminines de vie active, 256 n'avaient aucune novice. Les divers pays du monde furent touchés très inégalement et la même diversité s'observa dans les ordres religieux. Les Jésuites, qui étaient 35 000 en 1967, n'étaient plus que 25 000 en 1984 alors que les Bénédictins passèrent seulement de 11 000 à 9 400. Cette crise n'est pas sans poser de nombreuses questions qui ne sont certes pas toutes liées au concile.

Cependant, à partir de 1975, un mouvement en sens inverse commença à se dessiner. En Pologne, le nombre des vocations a augmenté dans des proportions considérables. En Corée et en Indonésie, les conversions au christianisme se comptent par centaines de milliers. On se trouve actuellement dans une situation de contrastes dans l'Église comme dans la société. D'une part, on constate un phénomène de mort qui va probablement s'accroître. Partout où on se contente de simplement gérer, partout où la crise de confiance dans l'Église n'a pas été résolue, les pertes sont considérables. Mais par ailleurs on constate aussi des phénomènes de vitalité d'une grande ampleur. Ainsi, depuis l'élection de Jean-Paul II (1978), le nombre des novices dans les instituts religieux a augmenté de 30 %. Le nombre des catholiques augmente globalement dans le monde. Cela dépend, encore une fois, des situations locales. Dans le domaine spirituel, si l'on se place sur le plan

mondial, une série de courants semble bien dominer actuellement et apparaître riches d'avenir.

V. Quelques points forts de la spiritualité catholique au début du XXI^e siècle

1. *Le Dieu-Amour*

Le premier est le courant de l'amour de Dieu. On ne devrait pas y insister, puisque le christianisme est justement la religion de l'amour. Mais il est menacé sans cesse de se dégrader en moralisme, en idéologie, en système social. Aussi le XX^e siècle a-t-il opéré un grand recentrage sur l'amour de Dieu comme cœur du christianisme. Ce recentrage a été dominé par sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Bien que celle-ci ait vécu de 1873 à 1897, son immense influence la fait appartenir au XX^e siècle, grâce au succès mondial de son autobiographie, *l'Histoire d'une âme*. En apparence, Thérèse ne dit rien qui n'ait été écrit avant elle. Mais elle a eu la grâce de le dire pour tous. Avec elle, la sainteté, nous l'avons déjà dit, est devenue accessible à tous, et non plus seulement à de grands saints ayant des phénomènes mystiques extraordinaires. Elle a repris, actualisé et diffusé le courant venu de saint François de Sales, que le concile de Vatican II devait faire sien. Cet amour de Dieu est un amour plein de miséricorde, lié au pardon pour l'homme pécheur. Il porte en lui la guérison de l'humanité présente. C'est une conviction universellement partagée actuellement dans l'Église. L'institution de la fête de la Miséricorde, à la suite des révélations du Christ à la Polonaise sainte Faustine Kowalska (1905-1938)

montre l'importance que le Saint-Siège accorde à cette spiritualité de l'amour miséricordieux.

Cet amour de Dieu se traduit en particulier par une nouvelle présence à l'Eucharistie. On a le sentiment que dans beaucoup de pays du monde, le Christ se « rend présent » plus que jamais dans l'Eucharistie. Cela se traduit soit par un nouvel amour de la messe chez beaucoup, soit par une beaucoup plus grande dévotion à l'adoration eucharistique. Cela touche toutes les générations, tous les pays. Ainsi, il existe un mouvement vers l'adoration permanente qui n'a jamais existé à ce degré-là dans l'histoire de l'Église.

2. *Dieu dans le frère*

Un second élément de renouvellement est l'importance accordée à l'amour du prochain. Ce sera un des beaux côtés du christianisme du XX^e siècle que ce désir de présence aux autres, qui s'est exprimé de mille manières : présence silencieuse au milieu de populations non chrétiennes, centrée sur l'humble service et l'adoration de l'hostie avec le bienheureux Père Charles de Foucauld (1858-1916) et les communautés qui se réclament de lui ; présence active des chrétiens les uns aux autres avec la spiritualité œcuménique grâce à des personnes comme le Père Couturier (1881-1953), la bienheureuse Maria Gabriella Sagheddu (1914-1939), la Russo-Canadienne orthodoxe Catherine de Hueck Doherty ou la Communauté de Taizé, pour n'en citer que quelques-uns ; redécouverte de la présence active de Jésus dans le frère, comme on la trouve au sein du mouvement des Focolari ; amour du frère poussé jusqu'aux extrêmes limites de la charité ; amour des autres dans le couple et la famille avec

entre autres les Équipes Notre-Dame, etc. Ces mouvements ont pris des formes très diverses, depuis la spiritualité du désert ou de l'enfouissement jusqu'à des spiritualités de l'engagement sociopolitique ou des spiritualités du témoignage et de l'annonce kérygmatisque de la présence du Christ. D'une manière générale, on sent le besoin de redécouvrir Jésus présent dans l'autre, quel qu'il soit.

3. *Présence de Marie*

On ne peut pas traiter du xx^e siècle sans parler de la spiritualité mariale. Celle-ci a été un facteur considérable de résistance et d'espérance. Les apparitions de Fatima (1917), de Beauraing (1932) et de Banneux (1933) ont joué un rôle, ainsi que le développement des grands sanctuaires venant du xix^e siècle ou d'autres plus modestes comme L'Île-Bouchard (1947). En 1990, un Français sur quatre passait tous les ans dans un lieu de pèlerinage. Nous avons affaire ici à un phénomène qui n'avait pas été programmé, qui a dépassé toutes les prévisions et qui se continue actuellement avec force. Il y aurait beaucoup à dire là-dessus. L'avenir est sans doute très ouvert en ce domaine.

4. *L'évangélisation*

Un phénomène également inattendu est le Renouveau charismatique qui touche des millions, et sans doute même des dizaines de millions de chrétiens. Celui-ci commença dans l'ambiance réformée au début du siècle dans le Kansas et le Texas, puis de nouveau aux États-Unis à partir de 1960. Dans l'Église catholique, il y avait, depuis le milieu et surtout la fin

du xix^e siècle, un mouvement important – et peu connu – d'appel à une nouvelle Pentecôte, marqué en particulier par le nom de la bienheureuse Elena Guerra (1833-1914). Le Renouveau charismatique catholique commença à partir de 1967 et se diffusa rapidement. Dans le Renouveau, on revit exactement ce qui est écrit dans les Actes des Apôtres. C'est certainement une réponse aux besoins de ce temps, qui nécessite une nouvelle évangélisation comme aux origines de l'Église.

Enfin, il faut signaler comme un phénomène significatif de ce temps la création de communautés nouvelles, qui constituent autant de centres de vie spirituelle radicale. À cet égard, la seconde partie du xx^e siècle est une des périodes fécondes de l'histoire de l'Église. Nous avons déjà mentionné le Mouvement de Schönstatt et l'Opus Dei. Citons aussi le mouvement des Focolari de Chiara Lubich, fondé en 1943, qui touche plusieurs millions de personnes ; le mouvement italien *Comunione e Liberazione* ; le Chemin néocatéchuménal, initié en 1964 en Espagne, qui compte des centaines de milliers de membres ; les communautés de base en Amérique latine ; et les nouvelles communautés issues du Renouveau. En France, depuis les années 1950, et surtout depuis 1970, ce sont plusieurs dizaines de communautés nouvelles qui ont vu le jour. Certaines sont de type monastique, comme la Communauté des Sœurs de Bethléem, qui regroupe plus de 500 religieuses vivant la règle des Chartreux, ou la Communauté Saint-Jean. Mais la plupart sont des communautés de laïcs comme l'Arche de Jean Vanier qui s'occupe des handicapés ou les Foyers de Charité de Marthe Robin (1902-1981), une des grandes âmes de notre époque. Dans l'ambiance du

Renouveau, citons en particulier les Béatitudes, communauté de type monastique ; le Chemin Neuf, qui a un charisme œcuménique ; et la Communauté de l'Emmanuel, la plus nombreuse, qui a redécouvert la grâce du Cœur de Jésus et de Paray-le-Monial. Ces divers mouvements laissent supposer une recherche spirituelle active, et même foisonnante, dans le monde chrétien d'aujourd'hui, et ils sont tout orientés, d'une manière ou d'une autre vers le témoignage et l'évangélisation.

CONCLUSION

Ainsi donc, en ce début du XXI^e siècle, les contrastes dans le monde sont plus accusés que jamais, même si les apparences de la vie les masquent quelquefois.

Après l'effondrement des grands totalitarismes qui ont failli engloutir l'humanité au XX^e siècle, « un temps de paix » relative a été donné au monde, comme la Vierge Marie l'avait promis à Fatima. Ce temps a-t-il été bien utilisé ? On peut en douter. La « dérive totalitaire du libéralisme » (Michel Schooyans) s'est affirmée à son tour, avec le règne de l'argent, du sexe, de l'apparence. Un « politiquement correct » s'est étendu peu à peu sur la planète, et en particulier en Europe et Amérique, relayé par les appareils politiques et les médias, sous les apparences de la liberté. Par ailleurs, de nouveaux totalitarismes se sont ajoutés à celui-ci : un islam dominateur, certaines formes d'hindouisme et de bouddhisme. Être chrétien suppose beaucoup de courage dans nombre de pays. Les avertissements de la Vierge Marie à Kibeho, au Rwanda (1981-1989), appelant le monde à changer de cap, devraient être pris au sérieux !

Les chrétiens ne sont cependant pas absents de cet univers et Dieu y parle toujours, en particulier par les spirituels. L'une des forces religieuses en expansion

est constituée par les évangélistes qui sont environ 400 millions¹. Quelles que soient les questions de fond que pose ce phénomène, on ne peut y nier une puissante action de l'Esprit Saint. Du côté orthodoxe, la disparition du communisme a libéré, en Russie et en Ukraine, un fort renouveau religieux se traduisant entre autres par la reconstruction spectaculaire des églises et le rétablissement de dizaines de monastères. Du côté copte, même sous la pression musulmane, un renouveau monastique étonnant peut être constaté.

Dans le monde où elle est, l'Église catholique ne peut pas ne pas se renouveler pour être elle-même et redonner au monde le message du Christ dans sa plénitude. C'est tout l'appel de Vatican II, qui reste le phare orientant l'avenir du catholicisme. Dans le passé, c'est toujours par des groupes spirituels que les conciles ont été appliqués et que l'Église a connu de nouveaux printemps. Ces groupes sont vivants, il s'en crée sans cesse de nouveaux. La sainteté est loin d'avoir disparu. Une enquête a montré qu'en France, Belgique, Suisse et Québec, entre 1960 et 2000 sont décédées plus de cent personnes en réputation de sainteté, dont la cause de beaucoup a déjà été ouverte. Ce simple sondage portant sur des pays cependant en crise religieuse montre la présence d'un Dieu agissant en vue de l'avenir : les saints sont les pères du monde qui vient.

Le 8 avril 2005 se déroulèrent à Rome les obsèques du pape Jean-Paul II qui avait été l'homme le plus vu par les autres hommes dans toute l'histoire de l'humanité. Sur la place Saint-Pierre ne se trouvaient pas

1. Encore que ce chiffre soit difficile à vérifier. C'est un ordre de grandeur.

seulement les représentants de l'Église catholique, mais aussi ceux des autres religions qui voyaient en lui celui qui, le premier, avait été, à Assise, le rassembleur de ceux qui croient en Dieu. En face d'eux les chefs d'État ou les représentants de quasiment tous les pays du monde. Comme l'ont dit des commentateurs, on avait l'impression que l'humanité enterrait son père. Mais cet homme était aussi un saint. Et à travers ces obsèques, on sentait un immense appel.

Il y a donc de l'espoir pour l'avenir du rapport profond des hommes avec Dieu. L'appel des hommes à une vie de relation profonde avec lui demeure au-delà de leurs erreurs. Il y a des êtres qui, un peu partout, se donnent pour que cet appel s'actualise. Il y a des êtres qui se donnent pour que l'Église catholique, dans les pays d'ancienne chrétienté ou dans les nouveaux, vive et se développe. Le combat n'est pas anormal, il durera jusqu'au bout. Mais Dieu est là.

BIBLIOGRAPHIE

Pour une première approche

- ANCILLI, Ermanno et PAPAROZZI, Maurizio (dir.), *La mistica*, 2 vol., Rome, Città Nuova, 1984.
- BALUST, Sala et DUQUE, Jiménez (dir.), *Historia de la espiritualidad*, 4 vol., Barcelone, Flors, 1969.
- BOUYER, Louis (dir.), *Histoire de la spiritualité chrétienne*, 4 vol., Paris, Aubier-Montaigne, 1960-1966 (malheureusement inachevée); éd. italienne sous la dir. d'Ermanno ANCILLI, 12 vol., Bologne, Éd. Dehoniane, 1987.
- CORNUZ, Michel, *Le protestantisme et la mystique. Entre répulsion et fascination*, Genève, Labor et Fides, 2003.
- Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, 17 vol., Paris, Beauchesne, 1936-1995 (une énorme somme, incontournable).
- Dizionario degli Istituti di Perfezione*, 10 vol., Rome, Éd. Paoline, 1973-2003 (le plus grand dictionnaire sur la vie consacrée).
- Dizionario di Mistica*, Cité du Vatican, Libreria Editrice Vaticana, 1998.
- GRAEF, Hilda, *The Story of Mysticism*, Londres, Peter Davies, 1966; éd. fr. *Histoire de la mystique*, Paris, Éd. du Seuil, 1972.

- , *The Light and the Rainbow*, Londres, Longsmans, Green and Co. Ltd – Westminster, Md (USA), The Newman Press, 1959 ; éd. fr. *L'héritage des grands mystiques*, Paris-Fribourg (Suisse), Éd. Saint-Paul, 1968.
- GROSSI, Vittorino, BORRIELLO, Luigi, SECONDIN, Bruno (dir.), *Storia della spiritualità*, 7 vol., Rome, Éd. Borla, 1983-1989.
- HOLT, Bradley P., *Thirsty for God : A Brief History of Christian Spirituality*, Minneapolis (USA), Augsburg Fortress Publishers, 2005.
- La spiritualità cristiana*, 20 vol., Éd. Studium, 1982-1984.
- LOYER, Catherine et PEYROUS, Bernard, *Cheminer dans la vie spirituelle à l'aide des grands auteurs chrétiens*, Paris, Éd. de l'Emmanuel, à paraître en 2010.
- MOLINER, José Maria, *Historia de la espiritualidad*, Burgos, Monte Carmelo, 1972.
- OURY, Guy-Marie, *Histoire de la spiritualité catholique*, Chambray-les-Tours, Éd. CLD, 1993.
- PETROCCHI, Massimo, *Storia della spiritualità italiana*, 3 vol., Rome, Edizioni di Storia e Letteratura, 1978-1979.
- POURRAT, Pierre, *La spiritualité chrétienne*, 4 vol, Paris, Lecoffre, 1947-1951.
- SHELDRAKE, Philip, *A Brief History of Spirituality*, Oxford, Blackwell Publishers, 2007.

TABLE DES MATIÈRES

AVERTISSEMENT	7
INTRODUCTION	9
I. Qu'est-ce que la vie spirituelle ?	9
II. Le plan de ce livre	11
III. L'évolution du vocabulaire : mystique, spiritualité	12
IV. Naissance et développement de l'histoire de la spiritualité	17
CHAPITRE PREMIER. LA SPIRITUALITÉ DES ORIGINES CHRÉTIENNES (I ^{er} -VI ^e SIÈCLES)	23
I. L'héritage hébreu	23
II. Les premières générations chrétiennes	27
III. Les itinéraires spirituels de saint Paul et de saint Jean	33
1. Saint Paul	33
2. Saint Jean	38
IV. La spiritualité du martyr	41
V. Le rôle spirituel des Pères de l'Église (II ^e -IV ^e siècles)	45
VI. La vie spirituelle des chrétiens à partir du II ^e siècle	53
VII. Le monachisme	58
1. Les premiers moines	58
2. Monachisme et culture	63

VIII. Les grands docteurs de l'Église latine	65
1. Saint Ambroise	65
2. Saint Augustin	66
3. Saint Benoît de Nursie	70
IX. Le Pseudo-Denys	72
X. Les Églises orientales indépendantes	75
CHAPITRE II. LA VIE SPIRITUELLE AU MOYEN ÂGE (VIII ^e -XV ^e SIÈCLES)	
I. Le cadre de la vie spirituelle	77
II. L'influence irlandaise (VI ^e -IX ^e siècles)	81
III. Le monachisme bénédictin du VIII ^e au IX ^e siècle	83
IV. L'épopée cistercienne (XII ^e siècle)	87
1. Un nouveau monachisme	87
2. Saint Bernard	88
3. L'influence de Cîteaux et Helfta	91
V. Le monde des chanoines réguliers	93
VI. L'idéal cartusien	94
1. Un nouvel érémitisme	94
2. La Chartreuse	95
VII. L'idéal franciscain (XIII ^e siècle)	96
1. Saint François d'Assise	96
2. L'influence franciscaine	100
VIII. La spiritualité de l'évangélisation : les Domini- cains	102
1. Saint Dominique	102
2. La spiritualité dominicaine	104
IX. La théologie de la mystique (XII ^e -XIII ^e siècles) ..	105
1. Les Victorins	106
2. Saint Bonaventure	107
3. Saint Thomas d'Aquin	108
X. La vie spirituelle du peuple chrétien jusqu'au XIV ^e siècle	109
1. Un peuple de fidèles	109
2. Le niveau de la foi	110
3. La prière	113

XI. Les évolutions des XIV ^e et XV ^e siècles	116
1. Un temps de crise	116
2. Les réactions	119
XII. La mystique rhéno-flamande	122
1. Eckhart, Tauler et Suso	123
2. La mystique flamande	124
XIII. La « devotio moderna »	126
1. Gérard Groote et ses disciples	127
2. « L'Imitation de Jésus-Christ »	128
XIV. La spiritualité byzantine	132
1. Le monde byzantin	132
2. Liturgie et iconographie	134
3. Quelques grandes figures	135
XV. Les autres spiritualités orientales	141
CHAPITRE III. L'ÉPOQUE MODERNE (XVI ^e -XVIII ^e SIÈCLES) 143	
I. Le XVI ^e siècle italien	145
1. L'humanisme	145
2. La Réforme catholique	146
II. La spiritualité ignacienne	155
1. Saint Ignace de Loyola	155
2. Les « Exercices spirituels »	159
3. L'expansion de la Compagnie de Jésus	161
III. Le Siècle d'or espagnol	162
1. Situation de l'Espagne	162
2. Thérèse d'Avila et Jean de la Croix	165
IV. Saint François de Sales	169
V. Le « grand siècle des âmes » et l'École française ..	172
1. L'École française	173
2. Le renouvellement d'un pays	179
VI. L'esprit du XVII ^e siècle religieux	183
VII. Le jansénisme	187
VIII. Les problèmes du monde spirituel	188
1. Les débats théologiques	189
2. La méfiance à l'égard des mystiques	191

IX. La spiritualité mariale	192
1. Le renouveau marial	192
2. Une nouvelle spiritualité mariale	193
X. La « révélation » du Cœur du Christ	195
1. Sainte Marguerite-Marie	195
2. Le message de Paray-le-Monial	196
XI. Espagne, Italie, France, jusqu'à la Révolution ...	199
1. L'Espagne	199
2. L'Italie	200
3. La France du XVIII ^e siècle	202
XII. La spiritualité orthodoxe	204
1. Les XVI ^e et XVII ^e siècles	204
2. Le XVIII ^e siècle	206
XIII. Le monde protestant et anglican	208
CHAPITRE IV. LA PREMIÈRE ÉPOQUE CONTEMPORAINE	
(XIX ^e SIÈCLE)	213
I. Les réactions face à la Révolution	214
1. Le choc de la Révolution	214
2. La reconstruction	215
II. La nouvelle situation spirituelle de la France ...	217
1. Les principales dévotions	218
2. La spiritualité populaire et celle des élites ..	222
3. Charité et instruction	223
4. La spiritualité missionnaire	225
5. Le monde de la sainteté	226
III. Vers de nouveaux horizons	228
1. Thérèse de Lisieux	229
2. Élisabeth de la Trinité	233
IV. L'Italie	235
1. Vue générale	235
2. Les différentes régions	236
V. L'Espagne	240
VI. Les autres pays d'Europe	242
1. La Belgique	242
2. L'Allemagne	243

3. Autriche et Suisse	244
4. Un catholicisme persécuté : Irlande, Pologne	244
5. L'Angleterre	246
VII. Les pays extérieurs à l'Europe	247
1. L'Amérique du Sud	247
2. Les États-Unis	247
3. Le Canada français	248
VIII. L'Orthodoxie	249
IX. Le protestantisme	250
CHAPITRE V. LA SECONDE ÉPOQUE CONTEMPORAINE	
(XX ^e -XXI ^e SIÈCLES)	253
I. Un siècle de contrastes	253
II. Un temps de vitalité spirituelle (1900-1960) ...	255
1. La vie consacrée	255
2. L'élargissement géographique	256
3. Des éléments de renouvellement	257
III. La sainteté au XX ^e siècle	259
1. Situation générale	259
2. Papes et évêques	260
3. Les fondateurs	261
4. Les laïcs	262
IV. Le concile de Vatican II et l'après-concile	263
1. Le projet du concile	263
2. Crise et renouveaux	264
V. Quelques points forts de la spiritualité catho- lique au début du XXI ^e siècle	266
1. Le Dieu-Amour	266
2. Dieu dans le frère	267
3. Présence de Marie	268
4. L'évangélisation	268
CONCLUSION	271
BIBLIOGRAPHIE	275