

CRISE SOCIALE ET RÉFORMISME SPIRITUEL AU DÉBUT DU XVII^e SIÈCLE :

*Une « Nouvelle Spiritualité » chez
les Jésuites français*

Soixante ans après la mort de saint Ignace (1556), une pléiade de jésuites français met en cause ce que les textes romains appellent la *via regia* de la spiritualité officiellement enseignée et la *formula Instituti* qui l'exprime. On les désigne comme des « spirituels ». Dans un ordre essentiellement voué aux tâches apostoliques, ils affirment que, pour eux, certaines des activités entreprises par leurs confrères sont incompatibles avec leur vocation religieuse. Traités de réformistes, ils sont accusés d'introduire une doctrine « dangereuse », « étrangère » à l'esprit de la Compagnie, et caractérisée par deux termes alors également péjoratifs dans les rapports officiels : elle est « nouvelle » et « mystique ». En somme, ils sont tenus pour déviationnistes. De fait, bien que les dénonciations portées contre eux visent des points moins fondamentaux, leur expérience mystique et leur conception du « monde » touchent à l'essence même de la spiritualité ignatienne, telle que l'exprimait la formule-programme du « trouver Dieu en toutes choses ».

Pourtant, lorsqu'ils aspirent à des activités « purement spirituelles », ils les définissent précisément par les tâches qui, d'après saint Ignace, permettent au jésuite de « trouver Dieu en toutes choses », à savoir par la trilogie des ministères que désignent si souvent les trois verbes : « prêcher », « converser » (entretien et direction spirituelle), « donner les Exercices ». Les activités qui, au milieu du xvi^e siècle, font de l'apôtre un « contemplatif dans l'action », sont donc celles-là même que les « spirituels » du xvii^e siècle commençant réclament, en les opposant à d'autres, « nouvelles » par rapport

aux origines, périlleuses pour la « pureté du cœur » et trop « mondaines ». De même, les motions de l'Esprit, source et lieu du discernement qui définit la conception ignatienne de la retraite, de l'obéissance et de l'apostolat, sont éprouvées au XVII^e siècle comme des « grâces extraordinaires » que les « spirituels » distinguent des voies ordinaires ou « naturelles ». De ce changement de perspective, il existe bien d'autres indices. Nous les retrouverons. Mais déjà se pose une question: si les formes de l'expérience ignatienne sont reconnaissables à un demi-siècle de distance, elles n'ont plus le même sens pour ceux qui les vivent; ce ne sont plus les mêmes expériences. Quelque chose a changé et modifié, chez tous ces jésuites, la conscience qu'ils ont de la société dans laquelle ils travaillent et des voies par lesquelles ils ont à chercher Dieu. Le monde dont ils parlent n'est plus celui dont leur parle leur propre tradition. Ils ne peuvent envisager leur situation religieuse qu'en fonction d'une expérience qui les renvoie simultanément, d'une part, aux institutions et à l'enseignement de l'Ordre où ils sont entrés, et, d'autre part, à la problématique du monde « moderne » qui s'ouvre au début de ce siècle et auquel ils participent. Liés au passé et au présent, ils témoignent à leur manière des mutations qu'entraîne une fidélité nouvelle à un esprit déjà défini par les fondateurs de l'Ordre et par le développement historique de leur œuvre.

Pris dans une crise mentale et sociale qui les atteint tous au cœur, partisans et critiques de la « nouvelle spiritualité » s'efforcent différemment de rester fidèles à un esprit qui ne peut plus être vécu selon son expression première — médiable par bien des aspects, et en tout cas très caractéristique du XVI^e siècle. Ils en retiennent des traits différents, qui, matériellement, n'ont plus pour eux la même signification qu'aux origines: les uns insistent sur les « vertus solides » ou sur la règle apostolique du « quitter Dieu pour Dieu »¹; les autres,

(1) Dans sa *Vita Ignatii Loyolae* (1556), lib. V, cap. 10, le Père Ribadeneyra écrivait, d'après saint Ignace: « Quod tunc demum verus Dei zelus ac secundum scientiam sit, si aliorum fructibus serviat et ad Dei gloriam fratrum etiam salutem adiungat; eamque in Deo ipso intuens ac perquirens, Deum ipsum in se (ut ita dicam) propter Deum in proximis aliquando relinquit » (éd. dans *Fontes narrativi*, t. 4, Rome, 1965, 870-872). En 1599, le Père Favard traduisait: « ... Il n'est que bon de laisser parfois Dieu en soi-même pour le trouver en notre prochain » (*La vie du R. Père Ignace de Loyola*..., Avignon, 1599, 563). D'après le contexte, cette formule invitait à quitter les « consolations » de l'oraison pour le service du prochain, mais également à renoncer aux projets,

sur la docilité aux mouvements de l'Esprit et sur la rectitude intérieure de l'intention. Et ils y cherchent le moyen de retrouver en leur temps l'esprit véritable des commencements.

Sous la forme d'une crise propre à une génération, c'est un problème général qui se pose, celui de l'interdépendance entre le monde vécu par des contemporains et le jugement que des spirituels portent sur lui. Il ne s'agit que d'un cas historique, encore mal connu; mais si le sondage auquel donne lieu cet épisode relativise une conception trop simpliste de « la » tradition, il montre également comment une continuité spirituelle peut émerger à travers la discontinuité culturelle. Accusés de briser l'homogénéité d'une tradition ou d'une institution, les « nouveaux spirituels » ont en effet constitué les foyers où sont nées les grandes œuvres de l'école jésuite française; sans eux, il n'y aurait eu ni Lallemant, ni Surin, ni Rigoleuc, ni Hubby, ni les jésuites du Canada. Mais seul le détail des discussions et les particularités de l'expérience peuvent reconstituer cette crise et en faire apparaître le sens. Aussi ne craignons-nous pas de rejoindre la vie personnelle de ces hommes, condition pour saisir aujourd'hui la portée des questions qu'ils se posaient.

I. — « DE DETRIMENTIS SOCIETATIS » (1606)

Le réformisme se fait jour à Rome bien avant qu'on ne s'inquiète de le voir apparaître chez de jeunes religieux français. En un demi-siècle, les jésuites ont décuplé le nombre de leurs membres (plus de 13.000 en 1615), multiplié leurs

fussent-ils généreux, qui ne seraient pas proportionnés aux besoins ou aux capacités d'autrui. Elle recevra pourtant des interprétations qui révèlent les déplacements d'accent dont une même tradition est susceptible, selon les temps et les milieux. Citons seulement deux cas. En 1587, elle est reprise par Giuseppe Blondo, provincial de Milan et ami de Gagliardi, mais pour signifier la « désappropriation parfaite » et la supériorité de l'aridité intérieure sur la consolation: « Privarsi di Dio per amore dello stesso Dio » (*Essercitii spirituali del R.P. Ignatio*..., Milan, 1587, 55), — expression qui se retrouve chez Bérulle: « Il nous faut quitter Dieu pour Dieu même (cf. J. ORCIBAL, *Le cardinal de Bérulle*, Paris, 1965, 28). A l'autre extrême, elle est alléguée par les religieux que Surin critique: ils « ont une avidité insatiable d'apprendre » et « bien de la peine à s'entretenir avec Dieu », mais ils affirment que « tout leur travail aboutit à Dieu et enseigner les autres, à gagner des âmes à notre Seigneur, et qu'ils quittent Dieu pour Dieu » (lettre du 12 octobre 1664 au Père L. Frizon, dans *Correspondance*, éd. M. de Certeau, Paris, 1965, 1575).

fondations, diversifié leurs occupations, étendu leur influence et accru leurs biens. Ils sont respectés, craints, admirés et critiqués. De nouveaux problèmes surgissent, dûs en partie aux modifications qualitatives qu'entraîne normalement la croissance quantitative au-delà de certains seuils, mais dûs aussi à la transformation mentale de l'Europe où se forment ces jésuites et où se déploie leur activité. Sous le généralat du Père Claude Aquaviva (1581-1615)², deux questions s'imposent d'une façon de plus en plus aiguë: l'une intéresse le caractère international de l'Ordre qui se développe à l'époque où les nationalités s'affirment et se séparent; l'autre concerne les déterminations et la nature de son apostolat au moment où les ministères objectifs deviennent des spécialités progressivement autonomes par rapport à la religion et à l'esprit qui amène des jésuites à les adopter. Conséquence nécessaire d'un fait, la révision touche donc à l'organisation interne de l'Ordre comme à son activité extérieure; elle doit permettre de surmonter les difficultés particulières que provoquent, dans un Institut encore jeune, la mutation de la chrétienté en Europe et la « laïcisation en cours³ » de la philosophie, des sciences et des tâches humaines. Au tournant du siècle, sur ces deux points fondamentaux, la Compagnie de Jésus ne peut être que profondément affectée par l'évolution du monde auquel elle se trouve mêlée par vocation apostolique.

La première difficulté ne nous arrêtera pas. Elle se manifeste surtout au sujet de la position occupée par les Espagnols: longtemps prépondérants parmi les profès⁴ et dans la hiérarchie romaine de l'Ordre, ils n'admettent pas sans réagir que l'on conteste un privilège apparemment fondé sur les origines de la Compagnie. Ils sont soutenus par le pape Sixte-Quint († 1590), qui a besoin de l'appui de Philippe II. Rentré

(2) Sur le généralat de cet homme trop peu étudié, il existe un chapitre de J. de GUIBERT, dans *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome, 1953, 219-237, et surtout l'article de Mario ROSA (actuellement la biographie la plus solide): *Aquaviva, Claudio*, dans *Dizionario biografico degli Italiani*, Rome, t. 1 (1960), 168-178.

(3) R. MANDROU, *Introduction à la France moderne*, Paris 1961, 267.

(4) Etant donné le rôle important des profès dits « des quatre vœux » dans l'organisation interne de la Compagnie, il y a là un fait notable. En 1574, sur 273 membres, les provinces françaises elles-mêmes comptent deux profès espagnols sur un total de dix, dont cinq français, deux écossais (des exilés) et un italien (cf. les catalogues de 1574, dans ARSJ [= Archivio romano S.J.], *Hist. Soc.* 41, 190-196). Pendant quelque temps, des étudiants jésuites français seront envoyés en Espagne pour s'y former.

à Rome grâce au roi d'Espagne, le père J. Acosta, provincial du Pérou, travaille à leur cause et se concilie le père Toledo (fort influent à la Curie et élevé au cardinalat en septembre 1593). Quoi qu'il en soit d'interventions pro- ou anti-espagnoles que nous n'avons pas à rappeler ici⁵, une cinquième congrégation générale est décidée par Clément VII (15 décembre 1592) et pratiquement imposée au Père Aquaviva; réunie du 3 novembre 1593 au 18 janvier 1594, elle ouvre un dossier déjà considérable de projets réformistes. Si les décisions des délégués tendent à mieux contrôler le pouvoir du Père Général en assurant l'homogénéité de l'Ordre⁶, ou à garantir son indépendance par rapport aux nationalismes⁷, c'est qu'à l'origine de la congrégation et au centre des débats, il y a une tension entre les nouveaux patriotismes et l'unité établie. Ces délibérations et ces oppositions sont accompagnées de rapports sur les remèdes appelés par les « défauts » dont souffrent, à ce point de vue, les institutions de la Compagnie. Ainsi, le Portugais Hernando de Mendoza composera bientôt pour la sixième congrégation générale (1608), traduits et publiés peu après en français⁸, ses *Advis de ce qu'il y a à réformer en la Compagnie des Jésuites*, texte « présenté au Pape et à la congrégation générale »: il y met en cause le généralat à vie⁹; il propose un général préposé spécialement aux affaires espagnoles¹⁰ ou tout au moins l'institutionnalisation d'une alternance entre un général espagnol et un général « étranger »¹¹; il demande que l'on réduise le temps de la formation¹², etc...

(5) Du côté « espagnol », en 1595, on essaiera même de faire nommer Aquaviva au siège de Capoue, pour éliminer ainsi un homme jugé trop indépendant. Cf. M. ROSA, *op. cit.*, c. 170.

(6) Par exemple, le 3 décembre 1593, on envisage des congrégations générales périodiques.

(7) Le 21 décembre 1593, la congrégation générale réprovoque les compromissions politiques des membres de la Compagnie.

(8) SOMMERVOGEL, t. 5, c. 898, indique 1615 comme date (sans lieu d'édition). L'imprimé que nous avons retrouvé à Paris (BN, Fds fr. 15781, ff. 365-384 v) porte, manuscrite, la date de 1609. Le Père Mendoza sort de la Compagnie en 1608 et devient archevêque de Cuzco (Pérou) en 1611.

(9) Paris. BN, Fds fr. 15781, 366 (p. 3 de l'imprimé).

(10) *Ibid.*, 366 v (p. 4 de l'imprimé): « Qu'il y ait comme un Général en Espagne, pour toutes les affaires d'icelle ».

(11) *Ibid.*, 367 (p. 5 de l'imprimé): « Que si un Général se trouve être étranger, que l'autre d'après soit Espagnol... ».

(12) *Ibid.*, 370 (p. 11 de l'imprimé). Cette réduction est l'un des remèdes proposés par Mendoza contre le mal qu'il signale *ibid.*: « Que l'on donne ordre que tant de personnes ne sortent point de la Compagnie, comme il se fait tous les jours au bout de vingt et trente ans, de sorte qu'il y en a beaucoup plus dehors que dedans ».

D'autres mémoires analogues paraîtront, tel le *Discours du père Iean Mariana, Iesuite Espagnol. Des grands défauts qui sont en la forme du gouvernement des Iesuites*, publié en 1625, et peut-être dès 1624¹³...

A ce type de réformisme, s'en ajoute un autre, spirituel. Comme entre la réalité des appartenances nationales et l'unité organique de l'Ordre, un schisme se produit entre les apostolats effectifs et l'esprit qui les a inspirés. De ce point de vue aussi, des Jésuites s'interrogent. Les critiques éveillées par le succès trouvent d'ailleurs chez eux un écho. Si proches encore de leur fondateur — « un homme de ce siècle », dira Surin — ne se laisseraient-ils pas entraîner par leurs travaux loin de l'humilité et des « vertus solides » qu'il voulait pour sa « petite Compagnie »? Ainsi qu'on le leur reproche à Rome et ailleurs, ne s'écarteraient-ils pas des buts qui leur ont été primitivement fixés? L'idée que, là aussi, plus profondément, une « réforme » pourrait être nécessaire fait son chemin pendant la seconde partie du généralat, chez certains conseillers d'Aquaviva comme chez bien des Pères de province.

Le 27 septembre 1585, le Père Aquaviva demande au Père Lorenzo Maggio d'établir un dossier à ce sujet. Achievé à la fin de novembre 1585 et remis au général le 24 janvier 1586, ce mémoire, intitulé *De naevis Societatis et remediis*, analyse les déficiences de la Compagnie, leurs causes et les remèdes à envisager, en insistant sur l'urgence d'une formation à l'oraison¹⁴. En 1593-1594, la question est reprise et développée avec la création d'une commission *Ad detrimenta cognoscenda*, qui renforce la cinquième congrégation générale et doit prolonger son travail. *Detrimenta*: le mot lui-même revient comme un leitmotiv dans les mémoires et dans les discus-

(13) Le texte, daté de 1625, aurait déjà été publié en 1624. Cf. SOMMERVOGEL, t. 5, c. 563-564. Cent ans plus tard, les *Mémoires de Trévoux* (année 1765, p. 1895) prétendront que l'imprimé est l'œuvre d'un dominicain. Serait-ce que de telles critiques ne sont plus alors pensables, ni avec la même liberté, dans la Compagnie?

(14) Le mémoire existe toujours, ARSJ, *Inst.* 107, ff. 1-38. Cinq ans après, devenu vice-supérieur de la maison professe de Rome, le Père Maggio demande encore aux Pères de sa maison d'accorder plus de temps à la prière et à la pénitence. Cf. B. SCHNEIDER, *Der Konflikt zwischen Claudius Aquaviva und Paul Hoffaeus*, dans *Archivum Historicum S.J.*, 26 (1957), 20, n. 66a. Il est bientôt suspecté de promouvoir des « nouveautés » et de répandre un esprit « étranger » à la Compagnie. Cf. B. SCHNEIDER, *op. cit.*, n. 80. C'est sous la direction de ce défenseur de Gagliardi que Bérulle, en 1602, fait à Verdun sa retraite; sur l'importance de cette rencontre pour le fondateur de l'Oratoire, cf. J. ORCIBAL, *Le cardinal de Bérulle*, Paris 1965, 25-41.

sions, pendant ces dernières années du xvi^e et les premières du xvii^e siècle; il ne peut pas ne pas traduire une inquiétude, ou du moins un problème commun. C'est enfin le thème d'une immense enquête — procédé que le général utilise à plusieurs reprises pour une prise de conscience collective et une effective circulation de l'information¹⁵. En 1605, tandis que se préparent déjà les solennités dont s'accompagneront les canonisations de saint Ignace de Loyola et de saint François Xavier (1612), le Père Aquaviva demande à toutes les provinces jésuites un examen *De Detrimentis Societatis*. Chaque congrégation provinciale doit se réunir et envoyer un rapport sur les déficits constatés, sur les remèdes déjà employés et leurs résultats, enfin sur les moyens d'assurer dans l'avenir une plus grande fidélité. Chaque Père a la possibilité d'adresser également à Rome un mémoire sur ces mêmes questions. Le dossier de toutes les réponses existe encore¹⁶; il représente le jugement que porte sur elle-même une génération d'apôtres et de pionniers, au moment où les circonstances les obligent à prendre du recul par rapport à leur expérience et à en vérifier l'orientation par une confrontation avec les origines. Il constitue aussi une coupe dans toute l'épaisseur d'un corps vigoureux; il révèle son état et ses réactions diverses à des nécessités nouvelles.

Pour la France, qui seule nous occupe, les réponses envisagent surtout les problèmes de spiritualité. Elles sont lucides et sévères, et viennent de religieux éminents, dont les meilleurs auteurs spirituels du temps. Le procès-verbal de Lyon est signé par le Père Louis Richeome, provincial; celui de Paris, par le Père Etienne Charlet, lui aussi provincial, et il est grossi d'un mémoire personnel dû au Père Coton, alors prédicateur du roi à la cour d'Henri IV. La plus longue de ces *Informationes de statu provinciae* est celle d'Aquitaine: vingt folios envoyés à Rome le 4 février 1606.

Si l'on en juge d'après ces mémoires français, les supérieurs s'intéressent trop peu à la formation spirituelle de leurs sujets et s'en tiennent à un autoritarisme tout exté-

(15) En 1611, Aquaviva entreprendra une autre grande enquête dans toute la Compagnie, mais cette fois auprès des théologiens: *Pro soliditate atque uniformitate doctrinae per universam Societatem*. Toutes les réponses sont conservées à Rome, ARSJ, *Inst.* 213, groupées par provinces.

(16) ARSJ, *Hist. Soc.* 137.

rieur¹⁷ ; les « anciens » donnent souvent un mauvais exemple ; les Pères n'accordent pas à l'oraison et à la lecture spirituelle le temps prévu par les règles¹⁸ et les tiennent aisément comme propres aux novices ; ils sont trop enclins à exceller dans les sciences, et plus diligents dans les travaux intellectuels¹⁹ que dans la pratique des vertus, telles la charité fraternelle, la pauvreté²⁰, l'obéissance, etc. Le plus fréquemment noté de ces *detrimenta* est une « magna effusio ad exteriora²¹ » et les « immoderatae occupationes externaе, quae totum hominem ad se rapiant²² ». Due à l'urgence des tâches et à la pénurie des ouvriers²³, cette *effusio ad exteriora* est, d'après les mémoires, la « véritable racine » de tous les autres déficits. A lire ce qu'ils disent à ce sujet, on croirait déjà entendre le Père

(17) Le fait, signalé pour beaucoup de résidences, est spécialement souligné à propos de la maison professe de Paris ; le supérieur, lit-on dans le rapport de cette province, « despotice videtur gubernare..., curam domesticorum exiguum, sui magnam habet ; modus agendi asperior est et acerbior », etc. (AR SJ, *Hist. Soc.* 137, 152). Le renouveau spirituel est d'ailleurs souvent lié à un meilleur choix des supérieurs. Tout dépend de la qualité des supérieurs, c'est le point que développe longuement, par exemple, le *Brevis tractatus De adhibendo remedio iis malis quae aut jam in Societate irrepere aut in eandem irrepere in posterum possent* (AR SJ, *Inst.* 186d, 42-52).

(18) La province d'Aquitaine note : « Nimia facilitas omittendi, vel interrumpendi aut negligentius obeundi orationem, examina, praesertim particulare, lectionem librorum spiritualium ;... difficultas colligendi se, etiam in exercitiis spiritualibus... » AR SJ, *Hist. Soc.* 137, 161 et 161 v). Ce déficit est mentionné même dans la province de Lyon, où pourtant on insiste moins que dans les autres sur la spiritualité : parmi les chapitres prévus par Aquaviva dans son questionnaire, le rapport lyonnais néglige ce qui concerne l'*interna cultura*, le *studium orationis*, etc. ; mais le Père Richeome note pourtant : « Passim maximus invaluit languor et negligentia in oratione, meditatione, exercitiis spiritualibus... » (*ibid.*, 177).

(19) Le rapport de la province de France signale : « Nimia attentio ad studium et desiderium excellentiae in talentis externis, ad satisfactionem hominum et pompae... » (*ibid.*, 130). Celui d'Aquitaine : « Major affectus ac diligentia ad literas et doctrinam quam ad virtutes et sanctimonium » (*ibid.*, 161 v). Quinze ans plus tard, le Père Coton, devenu recteur du collège de Bordeaux, constatera la régularité de la vie religieuse, mais il trouvera qu'elle reste trop extérieure, que le souci des examens préoccupe trop les étudiants, que l'excès dans l'étude nuit au goût de la prédication, etc. (lettre au Père Vitelleschi, 31 janvier 1621 ; AR SJ, *Aquit.* 18, 233-235 v).

(20) Indice du progrès technique, on s'inquiète à Paris de voir s'étendre l'usage de la montre (« horologiorum rotatorum usus »), bien que le provincial et le Père Coton soient encore les seuls à en posséder (AR SJ, *Hist. Soc.* 137, 152). En 1625, le Père Vitelleschi autorise le Père Etienne Binet à conserver la montre qui lui a été offerte, mais seulement pendant la durée de son provincialat (lettre du 26 mai 1625 au P. Binet à Pont-à-Mousson ; AR SJ, *Camp.* 7, 159).

(21) Cf. *Informationes* de la province de France, AR SJ, *Hist. Soc.* 137, 129 v.

(22) *Informationes* d'Aquitaine, *ibid.*, 161 v.

(23) *Ibid.*

Lallemant ou le Père Surin ! Mais c'est que les jésuites français sont surchargés, tenaillés par leur nombre insuffisant et par la misère de leurs maisons, sans cesse menacés de l'exil, occupés à évangéliser des régions déchristianisées et ravagées par les guerres de religion, ou appelés à donner un enseignement dont les « autorités » traditionnelles sont remises en cause. Leur labeur quotidien ne leur laisse plus ni la liberté ni le temps nécessaires à la contemplation.

Le Père Coton est l'auteur du plus intéressant des mémoires personnels²⁴, un texte bien caractéristique de la réaction que va orchestrer la littérature spirituelle des jésuites français. Il s'en tient, dit-il, à ce qu'il a constaté dans la maison professe de Paris, seule maison de la province où il ait résidé. Mais, à son sujet, déclare-t-il, « videor debere dicere exiguum interioris hominis curam haberi a majori parte »²⁵. Dans le chapitre *De cura spiritualium internaе cultura*, il analyse successivement les causes des déficits et leurs remèdes. D'abord les causes, qui se réfèrent essentiellement à l'activisme apostolique et à l'insuffisance de la formation spirituelle :

1. Causam et radicem puto malam in interioribus educationem²⁶.
2. Acquievisse solis externis occupationibus, vel iis solis assuevisse.
3. Non habuisse confessarios et superiores qui nossent cultum internum.
4. Satis sibi esse putare cavere a mortalibus [peccatis].
5. Superiores illos bonos habitos qui rei familiaris curam impensiohem haberent.
6. Prudentes existimari qui bene suspicari, bene obsistere, qui detrahare, qui aliorum judicia subsannare, qui morosos se praebere, qui simplicitatis alios arguere, qui Romam querimonias et precautiones ambitiosas potius quam utiles mittere, qui gravitatem servare, qui se inaccessibiles reddere et pollere plus coeteris prae se ferrent²⁷.

Les remèdes découlent des causes :

1. Bonus et spiritualis superior²⁸.
2. Vera sui cognitio et despicientia.

(24) Il se trouve à deux exemplaires, tous deux autographes, dans les Archives romaines ; AR SJ, *Hist. Soc.* 137, 132-139 et 140-149. Le second semble être une mise au propre du premier, qui présente beaucoup de corrections.

(25) *Ibid.*, 132.

(26) « Malam educationem interioris hominis », dit le second texte (*ibid.*, 140).

(27) *Ibid.*, 132.

(28) « Bonus vere pater et spiritualis superior », dans le second texte (*ibid.*, 140).

3. Unio cum Deo et coram illo ambulare.
4. Lectio frequens et quotidiana librorum spiritualium.
5. Bonus confessarius²⁹ et bonus praefectus rerum spiritualium.
6. Observare motiones cordis.
7. Facere ut occupationes ortum accipiant ab interiore animi affectione³⁰, non a sensu neque a consuetudine, multo minus a propria exaltatione et commendatione nominis.
8. Non expectare matutinum aut vespertinum examen, sed versari in continua animadversione sui.
9. Porro unum necessarium Deo soli vivere et coram illo sollicite ambulare.
10. Ad haec potentissimo Eucharistiae et missae remedio non abuti, quod fit, quando non plus utilitatis hauritur ex ejus consuetudine quam a desuetudine, et quando Christi praesentia sive divina sive humana contemnitur³¹.

Cette insistance sur les « motions du cœur », sur la pureté d'intention et sur la préparation intérieure aux sacrements, se retrouve au chapitre *Ministeria zelusque animarum utrum langueant vel efflorescant*. Coton note, comme beaucoup d'autres : « Sunt qui facile se dissolvi sinunt ab externis occupationibus et intus dissipari³² ». Que faire là contre ? « S'adonner sérieusement à l'oraison », répond-il, et se souvenir que Dieu « nec tanti facere effectum quam affectum³³ ».

Le primat de l'*affectus* sur l'*effectus* est développé dans les derniers points concernant l'apostolat, qui tendent à renverser le rapport de l'intérieur à l'extérieur et à faire prévaloir le point de vue du sujet sur celui de l'objet — mouvement qui va s'accentuer dans la littérature mystique et philosophique des années suivantes :

Non progredi ab exterioribus ad interiora, sed ab interioribus ad exteriora, et ratione duci potius quam sensu et consuetudine. Denique non vocari ab objecto, sed impelli a Deo vocante ad obeunda munia Societatis³⁴.

(29) « Optimus confessarius qui non absolvat tantum, sed instruat » (second texte ; *ibid.*, 140).

(30) « Facere ut occupationes ortum accipiant ab interiori et a pura intentione certaue ad Dei gloriam », lit-on dans le second texte, à la place du premier membre de phrase (*ibid.*, 140).

(31) *Ibid.*, 132.

(32) *Ibid.*, 142 v.

(33) *Ibid.*

(34) *Ibid.* Dans une perspective qui situe davantage la *devotio* comme l'intention et l'expérience de l'ouvrier apostolique, Coton ajoute : « Nancisci solatium in Dei obsequio et suam in lucro animarum constituere devotionem » (*ibid.*).

Enfin, avec le chapitre *De studio orationis*, on a tout à la fois les raisons historiques et déjà les grandes lignes du programme autour duquel va s'organiser la « nouvelle spiritualité » :

Causa et radix.

1. Qui negligit peccata venialia, qui cordis agitationes³⁵ non observat, qui diffuit in obvia quaeque, qui raro sibi praesens est, is perfacile amittit Dei praesentiam, qua amissa gravatur animus, plumbescit devotio, redditur Effraim veluti columba non habens cor tempore orationis³⁶ et tunc solatium aliud non reperiatur, fit sicuti vitula edocta diligere tritutam totusque occupatur in exterioribus a quibus etiam exhauritur.
2. Nimiae occupationes quando animus illis, ut dictum est, absorbetur. Quanquam non tam quantitas et moles negotiorum id facit, quam negligentia interior et nimia illa affectio, nec satis spiritalis applicatio animi ad negotia. Quis enim illo occupator quem tangebatur sollicitudo omnium Ecclesiarum³⁷, quis illo Deo praesentior cuive magis praesens ulli Deus ?
3. In indispositione *subjecti*³⁸ positum esse hoc impedimentum potius quam in qualitate vel quantitate *objecti* hinc apparet, quod nonnullos plus distrahit et dissipat una exercitatio quam alios varia et multimoda negotiorum implicatio, quemadmodum non pauciores sunt avari in exigua quam in summa pecuniae quantitate.
4. Ordinem et modum non servare in expediendis et agendis negotiis, unde fit ut praepostera fiant omnia et obruatur animus et nullus supersit spiritualibus exercitationibus locus.
5. Laborem pene omnes refugimus qui cum exiguus non sit in continenda imaginatione, erigenda mente et componenda interiore oeconomia, a multis reformidatur et distractionibus ultro, irreverentiis, inconstantibus et taediis janua aperitur nemine obsistente.
- 6-7. Qui aliud quaerunt quam Deus in actionibus et intentionibus, ii vix Deum reperiunt in orationibus. Sed id ipsum inveniunt quod quaerunt, se ipsos nimirum et omnem miseriam.
8. Pauci sunt qui se comparent ad orationem et passim fit perfunctorie.
9. Desunt qui sub vesperam fratribus puncta suggerant in crastinam orationem³⁹, ut fit in celebrioribus collegiis.

(35) Au lieu d'*agitationes*, la première rédaction porte *motiones* (*ibid.*, 135).

(36) Cf. Osée 7, 11.

(37) Il s'agit de saint Paul : 2 Cor. 11, 28.

(38) Ici, comme plus bas, c'est nous qui soulignons.

(39) Le soir, on donnait souvent des « points » ou préparation à l'oraison du lendemain matin.

10. Desunt qui practica remedia doceant in exhortationibus domesticis ad bene orandum et versandum cum Deo⁴⁰.
11. Mortificationi interiori tam pauci student quam pauci bene orant.
12. Ac si ulla res impedit orationem et unionem cum Deo, id facit superbia, bona sui opinio, appetitus excellentiae, tacita illa et malitiosa sui commendatio in omnibus dictis et factis quae idolatriae genus dici potest et spiritualis luxuriae⁴¹.

Remedia.

1. *Immaculatum se custodire a saeculo*⁴², resistere tentationibus cum absoluta et non dubia victoria. *Deum velle secundum Deum*⁴³, id est quo modo ipse vult. De nullo spontanee gaudere nisi de eo quod ad ipsum ducit, de nullo dolere nisi de eo quod abducit. In quotidianis et prope continuis tentationibus facere ut cadant a latere nostro mille et decem millia a dextris nostris⁴⁴. Omne gaudium existimare cum pro illo patimur⁴⁵ qui nobis vixit et pro nobis mortuus est. Paradisum sibi constituere in ejus gloria. Exinanire semetipsum et sibi bellum indicare. Haec et similia hominis interioris exercitia non tantum ducunt ad orationem via plana et perfacili, sed in amplexus etiam Dei et Christi. Cum enim sive animalis sive rationalis creatura omni carere voluptate omnino non possit, illa in Deo delectatur paene necessario quae aliam omnem propter ipsum et praeter ipsum respuit voluptatem : et quae, defatigata in lucta diaboli, carnis et mundi, nullam invenit requiem nec locum ubi ponat pedem affectionis suae praeter ipsum solum.

(40) La première rédaction de ce paragraphe était plus nette : « Pauci sunt praefecti rerum spiritualium qui bene fungantur suo munere » (*ibid.*, 135 v).

(41) Bien « mystique », le thème de la « luxure spirituelle » avait d'abord amené Coton à un développement sur le péché contre l'Esprit (la luxure spirituelle) plus grave que le péché contre la chair (la luxure) : « ... spiritualis luxuria quae in mentem religiosorum eo facilius irrepit quo minus illis liberum est aliis uti voluptatibus — quae voluptates etsi in sensu sordidiores sunt et coram hominibus, minus tamen homini interdum noxiae et minus Deo ipsi exosa sunt ». Cette finale a été supprimée. Rappelons qu'à plusieurs reprises Aquaviva, puis son successeur le Père Vitelleschi, condamnèrent la thèse sur la légèreté de la matière dans la luxure ; cf. A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, Madrid, t. 6 (1920), 144 ; M. PETROCCHI, *Il problema del lassismo nel secolo XVII*, Rome, 1953, 55. Plutôt que laxiste, la finale de Coton aura paru « illuministe ».

(42) Cf. Jac. 1, 27.

(43) La première rédaction portait : « Nil nisi Deum velle secundum Deum » (*ibid.*, 135 v).

(44) Ps. 90, 7.

(45) Cf. Jac. 1, 2.

2. Nullam admittere violentam affectionem sub quocumque praetextu aut boni specie, immunemque se et liberum Spiritui sancto fideliter custodire.
3. Sollicitum ambulare coram Deo nec ab illo quoad fieri potest oculos avertere qui nos semper intuetur paternis oculis.
4. Exercitium jaculatorium orationem parturit et ab oratione generatur.
5. Conversari, colloqui, studere, deambulare, sacramenta administrare non tantum secundum Deum et coram Deo, sed in Deo, quemadmodum aves circumfuso moventur in aere, vel pisces in aequore, ut Deum persentiscamus praesentem et actiones nostras implentem quoad fieri potest sine violentia.
6. Donum a Deo flagitare orationis, cathedram enim habet in coelo qui docet intus...
7. Lectio spiritualis ante orationem cum praeparatione animi...
10. Qui mercenarii sunt et Deo uti malunt quam frui, ii deficiunt statim atque se desolatos, aridos et derelictos sentiunt tempore orationis nec Deo volunt deservire ut dicitur nisi ejus expensis. Nunquam ergo despondendum animo, nunquam est desistendum, sed cum humilitate, longanimitate et incuria sui, expectandus est Deus quando, quantum, quandiu et quomodo ipsi placuerit.
11. Longitudo temporis et prolixitas orationis indicta ut puta unius horae vel plurium facit interdum ut negligentior sit animus initio, quasi sat sibi supersit temporis ad orandum, qui naturae depravatae et amantis otii sensus est, cui obsisti debet, orando in initio perinde ac si absolvenda foret oratio et nil amplius temporis superesset.
12. Conducit denique non parum in negotio otiosum esse, id est animum et mentem raro avocare a Deo, potissimum in operationibus exterioribus quae hanc attentionem facile compatiuntur⁴⁶.

Une pareille hauteur de vues n'étonne pas chez le Père Coton. Les remèdes qu'il envisage rejoignent d'ailleurs ceux que le Père Maggio a déjà proposés ; par-delà les Alpes, ils prolongent les tendances des « spirituels » milanais, en particulier du Père Gagliardi et d'Isabella Bellinzaga, également connus du Romain et du Français au temps où le premier s'en faisait le défenseur et où Isabella, d'après le Père Rouvier, invitait le second à l'humilité « la plus pure »⁴⁷. Quelques années après leurs voisines italiennes, les provinces

(46) ARSJ, *Hist. Soc.* 137, 143 v-145.

(47) Cf. P. ROVERUS, *De Vita Patris Cotonis libri III*, Lyon, 1660, 20 ; J. DAGENS, *Bérulle*, Paris, 1952, 93-94.

jesuites françaises manifestent à leur tour la réaction dont Coton se fait l'interprète : *Immaculatum se custodire a saeculo*.

Car si les rapports de 1606 poussent au noir le tableau des *detrimenta*, ils soulignent unanimement deux points qui orientent l'avenir : l'urgence d'un enseignement spirituel plus développé, et le problème posé par l'incompatibilité du travail apostolique, au-delà d'une certaine mesure, avec l'épanouissement intérieur de la vie religieuse. Certes, rien n'est plus traditionnel. Mais, désormais, tout le poids du mouvement « réformiste » porte de ce côté. Chez les meilleurs, il y aura une insistance continuelle sur les dangers qui accompagnent l'action. Il ne s'agit nullement d'une position de principe à l'égard des activités intellectuelles et missionnaires, mais, tout au contraire, d'une prise de conscience née de l'accomplissement de ces tâches. C'est un mouvement qui succède à l'expérience apostolique pour en mieux saisir le sens spirituel et les buts, et non pas une doctrine qui la préviendrait en lui opposant les lois de la vie contemplative.

Il n'en reste pas moins qu'une pareille réaction s'inspire de la littérature mystique qui vient des Pays-Bas, d'Italie ou d'Espagne, et dont les traductions jettent alors en France les semences d'une moisson bientôt miraculeuse. Les problèmes concrets d'une fidélité intérieure à Dieu se doublent ainsi de problèmes théoriques. Parmi ces jésuites qui s'interrogent sur les conditions d'une conformité spirituelle aux objectifs de saint Ignace, les meilleurs trouvent à portée de mains un trésor, une doctrine qui répond à leurs aspirations et qui les leur exprime déjà ; ils sont pris dans cette vague mystique, et d'autant plus que l'intense expansion de la Compagnie ne lui a pas laissé le temps d'élaborer des œuvres équivalentes à celles qui leur arrivent du Nord et du Sud, consacrées à la contemplation. En ce début du XVII^e siècle, une confrontation s'impose entre les écrits fascinants de ces « amantes de Jésus-Christ » que sont Catherine de Sienne, Catherine de Gênes, Madeleine de Pazzi, Thérèse d'Avila, ou encore d'Harphius, de Jean de la Croix, de Louis de Grenade, entre beaucoup, et, d'autre part, les témoins de la tradition ignatienne, commentaires pratiques des *Exercices* et premiers traités de théologie spirituelle : le *De vita spirituali* d'Alvarez de Paz commence à paraître à Lyon en 1608 ; l'*Ejercicio de Perfección y virtudes cristianas* d'Alfonso Rodriguez est édité en 1609 ; le *De virtute et statu religionis* de Suarez, publié de 1608 à 1625 ;

l'Intérieure occupation de Coton, en 1608 ; la *Vie du Père Balthazar Alvarez* de La Puente, en 1615 ; le *De summo bono* et le *De perfectionibus moribusque divinis* de Lessius, en 1615 et en 1620. Encore ces ouvrages sont-ils postérieurs à la réaction spirituelle qu'atteste l'enquête de 1606. Peut-être aussi les réticences des *Directoires* officiels à l'égard d'une interprétation plus mystique des *Exercices* (par exemple à propos de l'application des sens)⁴⁸ renforcent-elles la séduction exercée par les « saints » nouveaux⁴⁹ qui ouvrent aux plus généreux la voie de l'« inaction » divine et de la vie « surnaturelle ». Ce n'est pas sans motifs que les théologiens jésuites de la spiritualité font, dans leurs ouvrages, si peu de place aux *Exercices*⁵⁰ : entre les sources de l'Ordre, telles qu'elles sont expliquées à cette génération, et l'immense apport extérieur de la « théologie mystique », il y a une disparité évidente. Si la réconciliation est nécessaire, elle s'avère difficile, souvent impossible. On le constate jusque chez le Père Lallemant, a fortiori chez les jeunes religieux qui vont trouver au centre de leur vie le problème analysé par les consultants français de 1606.

II. — LE PÈRE VITELLESCHI (1615-1645) ET LES « DÉVOTIONS EXTRAORDINAIRES » DANS LES PROVINCES FRANÇAISES.

Le 15 novembre 1615, les soixante-quatorze Pères de la septième congrégation générale élisent, au quatrième scrutin et non sans discussions, le Père Muzio Vitelleschi, assistant d'Italie, comme successeur du Père Claude Aquaviva. Le 2 janvier suivant, avec une pointe d'humour, Jean-Pierre

(48) Sur les deux interprétations de l'application des sens, l'une en fonction des sens « imaginaires », l'autre, plus mystique, en fonction des « sens spirituels » ; sur les « subtilités » que le Père González Dávila reprochait à la seconde en 1585-1588, et sur la « dépréciation » de l'application des sens par rapport à la méditation discursive dans le *Directoire* final de 1599 ; cf. J. MARÉCHAL, dans DS, t. 1, c. 813-816, et les textes auxquels renvoie le Père Iparraguirre, dans *Directoria Exercitiorum spiritualium*, Rome, 1955, 301-302, n. 116.

(49) On sait que les « saints » désignent alors ce que nous appelons les « mystiques ». Cf. M. de CERTEAU, « *Mystique* » au XVII^e siècle, dans *L'homme devant Dieu. Mélanges de Lubac*, Paris, 1964, t. 2, 267-291.

(50) Non sans quelque exagération, H. Bremond a déjà noté le fait, dans *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. 8 (1929) 189-192. Le Père Vitelleschi devra rappeler que les meilleurs traités spirituels ne remplacent pas les *Exercices* eux-mêmes, cf. A. ASTRAIN, *Historia de la Compañía...*, t. 5 (1916), 52 et 100.

* Camus le présente au recteur du collège de Chambéry, le Père Frossard : « Je me conjouis avec vous du très digne général qu'a votre Compagnie en la personne du Révérend Père Mutio Vitelleschi, gentilhomme romain que j'ai vu et ouï à Rome avec admiration. C'est un personnage qui, en tout, ne respire que sainteté et dont la suffisance est extrême, notamment en fait de prédication ; car je ne crois point, en ce genre, que l'on puisse monter à un si haut faite. Je ne sais si Votre Révérence l'aura jamais vu : il a tout l'air du Père Coton ; je le dis en la face et aux paroles et au procéder. Dieu bénisse cette élection si canonique d'un progrès tel que je le souhaite, moi, archijésuite, d'âme et de tout⁵¹ ».

C'est un homme profondément religieux, dont l'oraison est traversée de larmes⁵². Il va s'intéresser tout spécialement à la spiritualité. Orateur vibrant, il a dans sa jeunesse composé des poèmes dont il parle encore au temps de son généralat⁵³. Sensible à l'aspect humain des problèmes, bon et délicat, il répète : « Beati non fortes, sed mites⁵⁴ ». Sa tendance à une excessive prudence, qui tranche avec l'audace d'Aquaviva, avait cependant arrêté un moment les Pères de la septième congrégation générale en 1615⁵⁵. De fait, il ne poursuivra pas certaines des initiatives que son prédécesseur avait prises, par exemple pour constituer un clergé noir, pour créer des centres spécialisant les jésuites dans la recherche scientifique, etc. Il agira de même vis-à-vis des courants mystiques nouveaux qu'Aquaviva avait en somme reconnus et canalisés, malgré l'opposition de quelques-uns de ses assistants, tel le Père Hoffaeus⁵⁶. Il dit de lui-même : « Si je ne pouvais éviter les défauts opposés ni atteindre le juste milieu, mon caractère me porterait à préférer l'excès de réserve à un zèle indiscret, et j'aimerais mieux être trop timide que trop audacieux ou téméraire⁵⁷ ». Qu'il soit porté à la « réserve » et à la « timi-

dité », un mot le manifeste, qui revient constamment dans ses lettres et peut se lire en filigrane dans leur contenu : *periculum, periculosus...*

Si la correspondance du Père Vitelleschi avec les provinces françaises révèle donc un religieux très spirituel, précis et minutieux dans sa charge, mais trop préoccupé par les « dangers » qui les « menacent », elle fournit beaucoup de renseignements sur les « nouveautés » dont rapports et dénonciations apportent à Rome l'écho. C'est autour des années 1625-1635 que des « troubles » (*turbationes*) sont mentionnés : « dévotions extraordinaires » associées à des tendances que, selon une terminologie moderne, on peut qualifier d'« antihumanistes ». Au collège de Poitiers, en 1626, on constate une propension aux « révélations », — « affaire de grande importance » sur laquelle le Père Vitelleschi demande au provincial de veiller avec beaucoup d'attention afin d'éviter des inconvénients plus graves⁵⁸. En juin, puis en décembre de la même année, il est encore question de ce collège troublé, *praetextu devotionis*, par les « illusions » spirituelles dont témoignent certains jésuites. Il y a là une « nouveauté » grave qui risque de se répandre si l'on n'y met pas ordre aussitôt⁵⁹.

Quelles mesures a-t-on prises sur place ? Pas très sévères, semble-t-il, on le verra. Toujours est-il qu'en 1627 le Père général revient sur le cas de Poitiers, histoire « extrêmement dangereuse » (*periculosissimum*) : « cet esprit de dévotion nouveau et étranger », « cet esprit particulier » tout à fait « éloigné de la conduite commune de la Compagnie », le Père Vitelleschi le croyait déjà réprimé, et il recommande avec insistance que les supérieurs le combattent énergiquement, sans lui permettre de s'insinuer plus avant aux détriments de beaucoup⁶⁰. Mais Poitiers n'est pas le seul foyer de la nouvelle tendance. A Limoges aussi, trois jésuites font preuve de « dévotions extraordinaires », prônent l'oraison et l'« esprit intérieur », disent que « la Compagnie doit être réformée » et veulent y « introduire je ne sais quelle améliora-

(51) Chantilly, Arch. S.J., Recueil Rybeyrete, n° 220, original. Cf. l'édition (qui n'est pas absolument fidèle) dans F. GARASSE, *Histoire des jésuites de Paris (1624-1626)*, éd. A. Carayon, Paris, 1864, 232.

(52) Cf. un « memoriale » de 1645 sur le Père Vitelleschi ; ARSJ, *Vitae* 127, 214.

(53) Il le confie au Père Le Moyne, dans la lettre qu'il lui écrit le 15 janvier 1636 ; ARSJ, *Camp.* 7, 333 v.

(54) Cf. sa lettre du 12 mars 1624 ; ARSJ, *Gall.* 41, 148.

(55) Cf. à ce sujet, les explications et les justifications données dans le dossier consacré au Père Vitelleschi ; ARSJ, *Vitae*, 127.

(56) Cf. B. SCHNEIDER, *Der Konflikt zwischen Claudius Aquaviva und Paul Hoffaeus*, dans *Archivum Historicum S.J.*, 26 (1957), 3-56.

(57) Lettre du 12 septembre 1623 ; ARSJ, *Gall.* 41, 125 v.

(58) Lettre au Père Nicolas Villiers, provincial d'Aquitaine, 6 avril 1626 ; ARSJ, *Aquit.* 2, 281.

(59) Lettres des 30 juin et 12 décembre 1626 au même ; ARSJ, *Aquit.* 2, 284 v et 291 v.

(60) Lettre au Père Malescot, recteur du collège de Bordeaux, 23 mars 1627 ; ARSJ, *Aquit.* 2, 295 v.

tion »⁶¹. A Lyon⁶², à Paris⁶³, des recommandations analogues tendent à étouffer le « feu » qui s'étend. A Bordeaux, chez certains (Pierre Cluniac, Jacques du Tertre, « d'autres encore »), on a également constaté ces « dévotions nouvelles et extraordinaires », cette spiritualité « particulière », « très périlleuse », « opposée à notre Institut », dont la « contagion » doit être stoppée par la réprimande publique des intéressés, par leur isolement total et, si possible, par leur dispersion en divers lieux, en attendant des remèdes plus amers et plus vigoureux au cas où ceux-là ne suffiraient pas à réprimer pareille « nouveauté »⁶⁴.

Ces « oraisons extraordinaires », ces « formes extraordinaires de dévotion »⁶⁵ n'en restent pas moins l'objet d'injonctions de plus en plus pressantes, adressées à Bordeaux⁶⁶, à Paris⁶⁷, comme à Nancy⁶⁸ ou à Dijon⁶⁹, pendant des années. De Rome, les mesures les plus détaillées sont prises. Ainsi, dans les maisons de formation, est-il interdit d'accorder un culte « nouveau et inaccoutumé » à saint Joseph⁷⁰ devenu le drapeau de la mystique et, comme le dit Surin, « le patron de quasi toutes les grandes âmes de ce siècle⁷¹ » ; de même, dans les conversations, fût-ce par manière de plaisanterie, on

(61) Lettres au Père Bosquet et au Père Villiers, 22 février et 24 août 1627 ; ARSJ, *Gall.* 41, 162 et *Aquit.* 2, 302 v.

(62) Cf. lettre au Père Charlet, 7 août 1627 ; ARSJ, *Gall.* 41, 40.

(63) *Ibid.*

(64) Lettres au Père Villiers, 23 mars et 1^{er} décembre 1627 ; ARSJ, *Aquit.* 2, 295 et 306.

(65) Lettre au Père Bosquet, 30 décembre 1627 ; ARSJ, *Aquit.* 2, 306-306 v.

(66) Cf. la lettre précédente, et aussi les lettres au Père Villiers (29 février 1628) et au Père Bosquet (21 mars 1628) ; ARSJ, *Aquit.* 2, 309 et 311. Cf., encore en 1639, les lettres adressées au Père Barthélemy Jacquinet sur cet « esprit étranger », les 15 juin, 16 août, 1^{er} novembre, 25 décembre, etc. (ARSJ, *Gall.* 40, 38 v ; *Aquit.* 2, 525, 528 v, 533, 535 v, etc.).

(67) Lettre au Père Jean Filleau, provincial de Paris, 5 avril 1629 ; ARSJ, *Franc.* 5, 291.

(68) Cf. une lettre bien caractéristique au Père François Poiré, 26 mai 1625 (ARSJ, *Camp.* 7, 158) et toute une série de lettres aux Pères Bernard Dangles et Nicolas Javelle, de 1626 à 1636 ; ou encore un rapport du Père Gérard Bouvier au Père Carafa, le 14 juillet 1646, sur les dévotions « extraordinaires » et « mystiques » à Nancy (ARSJ, *Camp.* 36, 231-232).

(69) Lettre au Père Henri Adam, 15 décembre 1626, à propos des révélations » et des « apparitions » ; ARSJ, *Camp.* 7, 187 v.

(70) Lettre au Père Filleau, 5 avril 1629 ; ARSJ, *Franc.* 5, 291.

(71) Lettre du 20 décembre 1632, dans J.-J. SURIN, *Correspondance*, éd. M. de Certeau, Paris, 1965, 177.

ne devra faire aucune allusion à la doctrine des *alumbrados*⁷², ce qui laisserait supposer qu'en dépit ou à cause de la publicité faite en France à l'édit porté à Séville contre leurs prédécesseurs espagnols (1623), les « illuminés » picards de 1630-1635⁷³ occupent l'esprit des scolastiques jésuites.

Vus du côté français, et non plus de Rome, les faits apparaissent différemment et, quoique mêlés, ils sont moins graves que ne le feraient croire ces références inquiétantes. Pour la plupart, les religieux visés sont encore étudiants ou tout juste prêtres. Quoi d'étonnant qu'en ces provinces où toutes les structures sociales et les traditions religieuses ont été bouleversées par des années de guerre, et où les courants mystiques pénètrent à flots, les plus ardents parmi les jeunes jésuites aient poussé à l'extrême une tendance déjà manifestée en 1606 par les plus respectables de leurs anciens ? Ils partent eux aussi pour ce « pays intérieur » qui séduit les plus hardis de leurs contemporains, à l'époque où tous expérimentent le désordre des passions, les incertitudes de la raison, la fragilité et « l'inconstance » du monde, — mais ils partent la plume au chapeau, avec un goût du panache et de « l'extraordinaire », avec cette « vertu héroïque qui se sert des excès⁷⁴ », voire même avec quelque ostentation⁷⁵. Comme pour tant d'autres, leur croisade est celle de l'oraison. Collégiens, ils ont lu la *Vie* de sainte Thérèse due à Ribera et traduite par Jean de Bréteigny avec une fraîcheur toute franciscaine, comme une merveilleuse histoire d'amour, pleine de « gaieté » et de miracles (1601, 1607). On se la passait entre écoliers. C'était un livre brûlant : à Paris, en 1614-1615, Claude Bernier avait seulement treize ou quatorze ans lorsque le livre, que lui avait fait connaître un camarade de classe, a été pour lui une illumination⁷⁶ ; à Bordeaux, en 1613-1614, Jean-Joseph Surin avait le même âge quand il était initié à ces « régions

(72) Lettre au Père Binet, provincial de Paris, 2 décembre 1636 ; ARSJ, *Franc.* 5, 515.

(73) Cf. A. DODIN, *Saint Vincent de Paul et les illuminés*, dans RAM 25 (1949), 445-456.

(74) GUEZ de BALZAC, *Les premières lettres*, éd. Bibas et Butler, Paris, 1933, t. 1, 153 (lettre à Boisrobert, 25 février 1624).

(75) Cette « ostentation », qui apparaît jusque dans certaines « grâces extraordinaires », doit être située dans son contexte. Cf. J. ROUSSET, « une attitude baroque, l'ostentation », dans *La littérature de l'âge baroque en France*, Paris, 1953, 219-228.

(76) Cf. ses notes personnelles, dans ARSJ, *Franc.* 33, 87 v. Ses professeurs proposaient à leurs élèves la vie de sainte Thérèse comme sujet de composition (*ibid.*).

de l'amour » au cours de ses visites au carmel et par la lecture de sainte Thérèse⁷⁷. Bien d'autres ont eu la même expérience, qui, dix ans plus tard, trouvent toujours leur nourriture dans les écrits venus d'Avila, tel, à Nancy, en 1626, le Père François Poiré (un aîné), qui se réfère à « l'exemple de sainte Thérèse » pour se justifier de « recourir au divin Esprit et à ses mouvements intimes » et de placer avant certains usages la docilité à « cet Esprit silencieux qui le presse⁷⁸ ».

Ces Polyeucte de la spiritualité s'appellent Jean d'Argombat (Toulouse), Jérôme Baiole (Aquitaine), Claude Bernier (France), le Père Bonet (Aquitaine), Pierre Cluniac (Aquitaine), André Dabillon (Aquitaine), Jean Jacquinet (Champagne), Jean Labadie (Aquitaine), Etienne Petiot (Aquitaine), Charles Séglière (France), Jacques du Tertre (Aquitaine), René de Trans (Champagne), etc. Sensiblement du même âge (sauf Jérôme Baiole, de dix ou quinze ans plus vieux), ils ne forment aucune école, aucune « secte » ; ils participent seulement à une sensibilité religieuse où les aspects psychologiques de la vie intérieure s'intensifient et parfois s'exacerbent. Faute d'une société qui fournisse un langage stable et d'un enseignement qui réponde à des besoins nouveaux, les autobiographies « mystiques » et les dévotions « extraordinaires » surgissent de tous côtés, langages du cœur et du corps, manifestations « étrangères » aux institutions qui se présentent comme une règle indispensable et pourtant extérieure aux « expériences » devenues pour les spirituels, comme pour les philosophes et les savants, les seules certitudes dans la déroute de la raison scolastique et la mutation des idées. Pour comprendre les dépassements véridiques, mais aussi les évocations illusives et les difficultés de ces jeunes jésuites, il faut d'abord y reconnaître les frères et les contemporains de beaucoup d'autres, qui nous ont laissé, par centaines, les relations de leurs grâces extraordinaires.

Parmi ces innombrables témoignages, il suffira d'en citer un, proche, par le fond et la forme, de ceux que vont devoir envoyer à Rome les religieux accusés de répandre une « nouvelle spiritualité ». Il se situe en mai 1627, dans cette ville

(77) Cf. J.-J. SURIN, *Correspondance*, Paris, 1965, Introduction, 46-49.

(78) Cf. la lettre du Père Vitelleschi au Père François Poiré à Nancy, 26 mai 1625 ; ARSJ, *Camp.* 7, 158. Le Père général estime d'ailleurs que les exemples invoqués n'ont pas grand-chose à voir avec le problème d'une fidélité plus stricte à l'Institut.

de Bordeaux qui préoccupe tout particulièrement le Père Vitelleschi. Il fera déjà entrevoir ces pauvres de Jésus en quelque sorte voués à des grâces qui les inquiètent eux-mêmes parce qu'elles ne peuvent pas être reconnues telles quelles. C'est une lettre écrite à son archevêque, le cardinal de Sourdis, par un prêtre, « vicaire forain » qui se désigne lui-même comme le « valet » de ce grand seigneur et qui est resté anonyme car le temps a rongé la signature apposée au bas de son papier. Peut-être n'avons-nous jamais rencontré texte qui dise, mieux que celui-ci, l'humble éblouissement et la dévotion mal assurée de la piétaille engagée dans la même croisade que des pèlerins aujourd'hui mieux connus :

La congrégation s'est tenue le treizième du présent mois, à Saint-Palais. Votre valet y dit la messe haute, où ce qu'il lui arriva un accident qui fut un coup de fouet d'en-haut. C'est que Messieurs les ecclésiastiques chantaient le restant du *Gloria in excelsis* ; votre valet se mit à méditer, où il croyait avoir une dévotion extraordinaire ; mais c'était plutôt une indévotion, ainsi que j'ai pu colliger par ce qui est arrivé.

Qui fut que, le *Gloria in excelsis* achevé, ayant dit *Dominus vobiscum* et *Oremus*, je dis : *Emitte Spiritum tuum et creabuntur*⁷⁹. Revenu à moi, je dis l'oraison, — quoique j'eusse besoin de demander le Saint Esprit pour connaître si la consolation que j'eus, accompagnée de larmes de douceur, était de la part de Dieu, ou si ce n'était que quelque indévotion de la part de l'ennemi du salut de nos âmes, qui nous talonne partout et prend parfois le manteau de lumière pour nous faire donner du nez en terre. Ainsi je fis.

Et dis, de plus, que je ne serai plus si dévot, quoique je craigne ne l'avoir jamais été comme il faut, dont je requiers pardon à Dieu et à sa Seigneurie Illustrissime, me soumettant à telle punition qu'il plaira à Votre Grandeur m'enjoindre.

Je devais être assis. Mais parce que je me suis trouvé qu'il n'y avait qu'un tabouret pour le célébrant et non pour le diacre ni sous-diacre, je faisais conscience d'être assis et qu'un prêtre, qui est autant que moi, fût debout. A raison de ce, je m'employai à méditer, pendant le *Gloria in excelsis* et le Symbole.

Je supplie Votre Grandeur me mander si je dois, absolument, rejeter toute dévotion extraordinaire.

Père Charles⁸⁰ me conseilla, il y a quelque temps, de ne la

(79) Le 16 mai 1627 est le dimanche dans l'Octave de l'Ascension. Après l'*Oremus*, le célébrant devait dire l'oraison du jour.

(80) Inconnu.

rejeter ni rechercher. Obéissant à Votre Grandeur, en ce et autres choses, je crois plaire à Dieu, l'Apôtre disant : *Obedite praepositis vestris*⁽⁸¹⁾.

Les mêmes « dévotions » et les mêmes scrupules se retrouveront chez les humbles zélotes de la Compagnie, mais leur ferveur leur inspire aussi beaucoup de méfiance à l'égard des ministères qui consacrent un religieux aux lettres, aux mathématiques ou aux affaires temporelles et qui, à leur avis, entraînent vite, parfois inconsciemment, des intérêts profanes contraires à la « pureté d'intention ». Caractéristique, à ce point de vue, est la lettre qu'envoie de Saintes au Père général un homme pourtant plus âgé et fort sensé, le Père André Baiole (1591-1660). A la date où il écrit (10 novembre 1633), il est père spirituel, fonction qu'il exerce après avoir enseigné pendant cinq ans la philosophie, la logique et la physique. Depuis son changement, « beaucoup » de ses confrères « l'accusent », dit-il, « d'enterrer »⁽⁸²⁾ dans sa nouvelle tâche « les talents que Dieu lui a confiés », et d'être « trop adonné à la vie intérieure ». Pour sa part, bien que le provincial lui propose une chaire de théologie, il pense devoir s'employer au salut des âmes en utilisant « des moyens purement spirituels, comme sont les prédications, les confessions, les entretiens (la direction spirituelle), etc., de préférence à d'autres, plus éloignés de la piété, tels que sont l'étude des lettres, les controverses et choses semblables »⁽⁸³⁾. Il ne tranche pas la question théorique de la supériorité absolue des premiers sur les seconds, mais, pour lui, ces tâches plus honorifiques et plus intellectuelles sont incompatibles avec le mouvement profond de sa vie religieuse. C'est un problème de conscience et de vérité intérieure. Qu'un sage éprouve cette nécessité de « moyens purement spirituels » et qu'autour de lui naissent de telles « accusations », voilà, entre beaucoup d'autres, le signe d'une rupture entre le « monde » et la vie selon l'Esprit — ou (selon un vocabulaire traditionnel auquel les spirituels donnent un accent nouveau) entre la « nature » et la « grâce ».

(81) D'après la copie de CROS, *Documents pour l'histoire du collège de Bordeaux*, t. 1, année 1627 ; Toulouse, Arch. S.J., Fonds Carrère. Le Père Cros note lui-même que « le nom du prêtre a été rongé par le temps ». Nous n'avons pas pu retrouver l'original aux Archives départementales de la Gironde.

(82) Littéralement : « d'envelopper d'un suaire ».

(83) Lettre au Père Vitelleschi ; ARSJ, *Aquit.* 19, 22-23 v.

Malgré tout, on pourrait s'étonner de l'inquiétude manifestée par les autorités romaines. L'enquête de 1606, et tout spécialement les rapports français, n'ont-ils pas souligné combien il était urgent d'insister sur la formation de l'homme intérieur et sur le primat de l'intention spirituelle ? Pourquoi donc une pareille sévérité à l'égard de ceux qui répondent à cette urgence ? A en juger d'après la correspondance de Vitelleschi, il semble qu'il y ait là, chez les supérieurs, une réaction plus romaine que française. Le Père Vitelleschi reproche souvent aux provinciaux de ne pas prendre suffisamment au sérieux une « affaire d'une aussi grande importance ». Il s'étonne beaucoup, par exemple, que le Père Nicolas Villiers, provincial d'Aquitaine, semble ignorer ou tolérer le courant « pernicieux » qui se développe à Bordeaux sous ses yeux⁽⁸⁴⁾. A Jean Filleau, provincial de Paris, à Barthélemy Jacquinot, tour à tour supérieur de toutes les provinces françaises, à d'autres provinciaux encore, il manifeste la même surprise et rappelle souvent la gravité de la question. Tout en lui obéissant, les supérieurs français ne prennent pas au tragique ces excès de jeunesse : ils pensent probablement que cette ferveur, comme enivrée de lectures trop fortes, atteste déjà l'amour du Seigneur et que le vin nouveau demande seulement à être décanté et à vieillir ; ils savent aussi que les renseignements fournis à Rome proviennent souvent de Pères plus âgés dont la lucidité n'est pas dénuée d'irritation et de partialité⁽⁸⁵⁾, et, pendant des années, ils s'attachent à contrebalancer les dénonciations qui les accusent eux-mêmes de complicité et qui grossissent les choses⁽⁸⁶⁾.

(84) Lettres aux Pères Villiers et Ignace Malescot (recteur du collège de Bordeaux), 23 mars 1627 ; ARSJ *Aquit.* 2, 295-295 v.

(85) En Aquitaine, par exemple, les plus empressés à envoyer des rapports dénonciateurs sont des hommes de la génération précédente : les Pères de la Renaudie, de la Devisse, Champeils, etc. (cf. à leur sujet, J.-J. SURIN, *Correspondance*, éd. de Certeau, Paris, 1965, « une campagne contre Surin et la nouvelle spiritualité », 429-456).

(86) Non sans fondements, quelquefois. Chez beaucoup de ces provinciaux, leurs sympathies pour la « nouvelle » spiritualité peuvent être mesurées à leur vénération pour les révélations et les « grâces extraordinaires » de « mystiques » en qui d'autres jésuites ne voyaient que « femmelettes » suspectes. Que l'on songe aux relations, pour nous étonnantes, du Père Pierre Coton avec Marie de Valence, du Père Arnault Bohyre avec Agnès de Langeac (cf. M. de LAUTAGES, *Vie de la V.M. Agnès de Jésus*, Paris 1863), ou du Père Barthélemy Jacquinot avec la Mère Chépard de Matel (cf. FOUQUERAY, *Hist. de la Cie de Jésus en France*, t. 4 (1925), 284-288).

Sans doute, pourtant, ne mesurent-ils pas assez à quel point, au-delà d'inquiétudes peut-être trop immédiates mais compensées par le souci constant d'une information plus complète et plus objective, le jugement des autorités romaines est marqué par les antécédents espagnols ou italiens de ces « dévotions extraordinaires » françaises. Bien sûr, depuis saint Ignace, les « révélations » et les « grâces sensibles » ont toujours été considérées avec méfiance⁸⁷ : les nombreuses éditions latines et traductions françaises de Ribadeneyra le rappellent encore avec force à la fin du XVI^e siècle⁸⁸. Mais les événements ont accentué de telles réserves. Les tensions créées par les mouvements que représentent, en Espagne, les Pères Balthasar Alvarez et Antonio Cordeses⁸⁹ ou, en Italie, le Père Achille Gagliardi⁹⁰, amènent un surcroît de vigilance à l'égard de toute effervescence « quiétiste » alors que celle-ci, toujours assez localisée, mais réagissant contre le formalisme et l'extrinsécisme religieux, met nécessairement en cause les institutions, et que, témoignant d'une inquiétude religieuse inapaisable avec des garanties objectives ou par le simple maintien du passé, elle se traduit en manifestations marginales, par le besoin intérieur d'un « abandon parfait » à Dieu et par un langage lié à la sensibilité « extraordinaire » du temps. A Rome, on ne peut donc juger que de mauvais augure, et signe de tempêtes prochaines, la vague encore indécise qui grossit en France avec les *neoterici* partisans d'une « inaction » considérée comme opposée aux travaux apostoliques⁹¹.

(87) Cf., par exemple, à propos des Pères Francisco Onfroy et André Oviedo, le *Iudicium de quibusdam opinionibus quae falso revelationes credebantur* (1549), dans *Monumenta historica S.J.*, série *Monumenta V.M. Agnès de Jésus*, Paris, 1863, ou du Père Barthélemy Jacquinot *ignatiana*, *Epistulae*, t. 12, 632-654 (partiellement traduit dans S. IGNACE, *Lettres*, trad. G. Dumeige, Paris, 1959, 186-199).

(88) P. RIBADENEYRA, *Vita Ignatii Loyolae*, Rome, 1556, lib. V, cap. 10 (éd. *Fontes narrativi*, t. 4, Rome, 1965, 860-867). Le texte espagnol de Ribadeneyra mentionne déjà le « peregrino spiritu » (*ibid.*, 867). Dans sa traduction « du latin », le Père Favard parle de ces « dévotions extraordinaires » (expression absente du latin et de l'espagnol) comme de « choses qui n'étaient pas propres à notre Institut » (*La vie du R. Père Ignace de Loyola...*, Avignon, 1599, 559).

(89) Cf. P. DUDON, dans *RAM* 2 (1921), 36-57 ; 12 (1931), 98-115 ; 13 (1932), 16-33 ; FIDÈLE de Ros, dans *RAM* 17 (1936), 243-251.

(90) Cf. A. GAGLIARDI, *Breve compendio*, éd. Bendiscioli, Florence, 1952, Introduzione, 14-29 ; et surtout les études de P. PIRRI, dans *Archivum historicum S.J.*, 14 (1945), 1-72 ; 20 (1951), 231-253 ; 29 (1960), 99-129.

(91) Cf. les pages assez passionnées que le recteur de Saint-Omer, le Père J. Van Crombeeck, consacre à ces *neoterici* dans son *De studio perfectionis* (lib. I, cap. 30), Anvers, 1613, traduit en français par le Père Chesneau, *De l'Étude de la perfection*, Saint-Omer, 1615.

Et c'est le moment où, dans sa grande *Historia Societatis Iesu* (1615), le Père Orlandini souligne que, pour le fondateur, « ceux qui s'adonnent avec excès à la retraite et aux longues contemplations sont exposés aux illusions du démon et deviennent tout à fait intraitables et opiniâtres dans leurs propres sentiments »⁹².

III. — DE PIERRE CLUNIAK A LOUIS LALLEMANT (1626-1632)

Les jésuites *neoterici* passent comme des ombres dans la correspondance entre Rome et la France. Ils resteraient des noms sans visage, objets de suspicions imprécises ou fantômes d'une mythologie beaucoup plus tardive⁹³, s'ils n'avaient eu à prendre eux-mêmes la parole. Ils ont dû s'expliquer devant les autorités. Enfermées dans les Archives comme en une mémoire fidèle, leurs confessions nous apprennent leurs ambitions spirituelles et leurs drames personnels. Certains de ces textes sont dûs à deux des plus grands écrivains religieux du XVII^e siècle, aventuriers de génie, bien différents certes, mais alors réunis par une même urgence de l'absolu et souvent confondus par leurs accusateurs : Jean-Joseph Surin et Jean Labadie ; nous les présentons ailleurs⁹⁴. D'autres proviennent de religieux moins remarquables, mais qui révèlent mieux la nature des expériences en cause : Achille d'Attichy⁹⁵, Claude Bernier, Pierre Cluniac, André Dabillon, Bernard Dangles, Jacques du Tertre, etc., parmi lesquels un choix est nécessaire si l'on veut au moins connaître quelques-uns de ces « mystiques réformés »⁹⁶.

Ces relations et lettres autobiographiques datent de 1627-1632. Elles sont donc contemporaines de la confession du « vicaire forain » (1627). Elles se situent aussi dans les années durant lesquelles le Père Louis Lallemant est instructeur du

(92) *Historia Societatis Iesu. Prima pars*, Rome, 1615, 570 (lib. XVI, n° 114).

(93) Cf., sur ce dernier point, H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. 11 (1933), « Les jésuites et la diffusion du quiétisme au temps de Louis XIII », 170-183.

(94) Sur J.-J. Surin, on trouvera documents et textes dans sa *Correspondance*, éd. M. de Certeau, Paris, 1965. Sur Labadie, cf. *ibid.*, surtout 430-439 et 445-447.

(95) Sur le Père d'Attichy, comme sur le Père Claude Bastide, tous deux associés à ce mouvement et très étroitement liés à l'histoire de Surin, nous renvoyons à la même *Correspondance*.

(96) C'est une expression du Père Nicolas du Sault, *Caractères du vice et de la vertu*, Paris, 1655, 196. Cf. *infra*, 382.

troisième An (1628-1631) et donne l'enseignement qui deviendra la *Doctrine spirituelle*. Il a parmi ses tertiaires quelques-uns de ces « nouveaux spirituels ». Bien plus, il est un temps suspecté des mêmes illusions qu'eux ; quoique ces critiques interprètent faussement les faits, elles témoignent d'une certaine lucidité, car sa vie et sa pensée sont, comme les leurs, marquées par une tension entre l'action et la contemplation, ou entre deux traditions. Mais il aura l'audace — une audace toute sereine, encore plus spirituelle que doctrinale — de donner à ces jeunes religieux une sorte de reconnaissance officielle, après leur avoir appris les discernements nécessaires. D'eux à lui, la différence n'est pas dans la problématique et dans les questions ; elle tient à l'ampleur avec laquelle l'instructeur, sans se contenter d'étouffer des « nouveautés » inquiétantes, connut sans doute et sut éclairer les difficultés qu'éprouvaient des hommes apparemment dénués de maîtres, donc livrés à leurs propres expériences et divisés entre leurs aspirations spirituelles et les impératifs de l'obéissance.

Le moins connu de ces « petits prophètes », comme dit le Père du Sault⁹⁷, est Pierre Cluniac. La *Relatio fratris nostri Petri Cluniac de iis quae sibi extraordinarie contingunt, sive in oratione, sive extra illam. Scripta ipsius manu et subscripta* est adressée « à notre très Révérend Père général »⁹⁸. Elle porte l'indication romaine: *per manus*, signe qu'elle devait être communiquée aux Pères Assistants qui, de fait, ont chacun apposé l'initiale de leurs noms après l'avoir lue⁹⁹. Elle date de fin 1627: le 25 février 1628, le Père Vitelleschi signale au provincial de Bordeaux qu'il a reçu les mémoires que les Pères du Tertre et Pierre Cluniac ont envoyés en novembre dernier¹⁰⁰. Né à Périgueux en 1606, Pierre Cluniac est alors âgé de vingt et un ans. Après avoir fait ses études chez les jésuites de sa ville¹⁰¹, il est entré le 4 juin 1622 au noviciat de

(97) N. du SAULT, *op. cit.*, 248.

(98) ARSJ, *Franc.* 45, 310-311 v.

(99) S. N. Ni. T. [?] J. (*ibid.*, 311 v), initiales qui désignent respectivement Stephanus Charletus (assistant de France de 1627 à 1646), Nunius Mascaregnas (assistant de Portugal de 1615 à 1637), Nicolaus Almazan (assistant d'Espagne de 1619 à 1631), Theodorus Busaeus (assistant d'Allemagne de 1615 à 1636) et Jacobus Croce (assistant d'Italie de 1618 à 1638).

(100) Lettres au Père Nicolas Villiers, 25 et 29 février 1628 ; ARSJ, *Aquit.* 2, 308 et 309.

(101) Cf. le catalogue du collège de Périgueux ; ARSJ, *Aquit.* 6, 172 et 175. Cette année-là cinq élèves du collège entrent au noviciat de Bordeaux.

Bordeaux¹⁰². Professeur de grammaire à Saint-Macaire en 1625, il étudie la philosophie au collège de Bordeaux depuis 1626¹⁰³ ; il y commencera ses études de théologie (1628), avant de les terminer au collège de Pau avec deux autres scolastiques (1629-1630)¹⁰⁴.

Dès le 23 mars 1627, s'enquérant sur la propension de certains pour un « esprit particulier », le Père Vitelleschi interroge particulièrement le provincial et le recteur de Bordeaux sur le jeune philosophe qui, ainsi qu'un « poitevin trompé par le mauvais esprit », aurait fait des prédications sur sa mort : en cas de désobéissance aux règles, qu'on lui fasse recommencer son noviciat¹⁰⁵. Huit mois plus tard, le Père général remercie le recteur bordelais de l'assurer que Pierre Cluniac abandonne peu à peu « l'esprit étranger » naguère noté chez lui ; mais, ajoute-t-il, d'autres Pères lui donnent des nouvelles toutes contraires et mentionnent même que l'étudiant a « des disciples et des imitateurs¹⁰⁶ ». C'est sans doute pour témoigner de ses vrais sentiments, et peut-être sur le conseil de son recteur, que le jeune homme envoie à Rome sa *Relatio*.

Il y note qu'enfant, il a été frappé de terreur par Satan apparu comme une « bête menaçante », et que la « présence » du Seigneur Jésus et de sa sainte mère, en chassant toute crainte, lui a indiqué où était pour lui la voie du salut¹⁰⁷. Dans cette frayeur, dans cette image du diable, ou dans ces « présences » religieuses, il n'y a rien qui doive étonner, sinon, peut-être, une certaine impressionnabilité ; le diabolique habite littéralement l'imagination du temps et mille témoignages de ces années-là attestent la fréquence d'apparitions bestiales ou pieuses chez des religieux éminents¹⁰⁸. A ce point

(102) ARSJ, *Aquit.* 9, 452 v.

(103) ARSJ, *Aquit.* 6, 198, 203 et 208 v.

(104) ARSJ, *Aquit.* 6, 213 v, 228 et 235. Nous devons à l'obligeance du R.P. Edmond Lamalle ces précisions sur la chronologie de Pierre Cluniac. En 1633, prêtre, Cluniac sera professeur de philosophie au collège de Bordeaux et marquera son élève Jérôme Lopez, l'un des meilleurs théologiens bordelais de l'époque. Cf. CALLEN, *Vie de Jérôme Lopez*, dans J. LOPEZ, *L'Eglise métropolitaine et primatiale Saint-André*, Bordeaux, t. 1 (1882), 7.

(105) Lettres du 23 mars aux Pères Nicolas Villiers et Ignace Malescot ; ARSJ, *Aquit.* 2, 295-295 v.

(106) Au Père Malescot, 1^{er} décembre 1627 ; ARSJ, *Aquit.* 2, 305 v.

(107) ARSJ, *Franc.* 45, 310.

(108) Ainsi, en 1626, le recteur du collège de Tournon rédige « quelques points remarquables de la vie du R.P. Coton », mort cette année-là provincial de Paris : « Il voyait souvent les anges, nommément le sien

de vue comme à beaucoup d'autres, leur sensibilité — et pas seulement leurs idées — ne sont pas les nôtres. Simplement, comme beaucoup de ses contemporains, le petit Pierre est déjà marqué par un type d'expérience irrationnelle (imaginaire dans sa forme, ce qui ne veut pas dire qu'elle ne soit pas spirituelle) où la consolation répond à la peur, et l'image salvatrice à la chose terrifiante¹⁰⁹. Avant toute théorie, il y a là le sentiment de puissances qui dépassent l'intelligence et que l'adulte comme l'enfant perçoivent sous la forme d'interventions angéliques et diaboliques, ou d'objets intérieurs. D'emblée accordé au trouble et à la restauration du cœur, ce langage « différent » n'a pas de commune mesure avec les lois et les idées surimposées à un monde bouleversé.

Cluniac poursuit. Après un noviciat qui fut un temps d'aridité (peut-être la rigidité des institutions et des méthodes de prières y sont-elles pour quelque chose), succédèrent « l'abondance des consolations et le don de l'oraison ». De cette oraison qui passe pour « extraordinaire », il dit:

Cum primum ad orationem accedo (licet aliunde aliquod paraverim argumentum¹¹⁰), quasi ipse potius Deus parasset quid menti meae deberet obicere, adest statim veritas quaedam (qualis est, quod diligendus sit Deus, quod nos diligat Deus, quod sit incarnatus Deus, quod gloriosum sit coram Deo pati persecutiones et afflictiones pro Christo, etc.) cum tanta luce, ita satians intellectum ut in ea penitus conquiescat, ejus defixus teneatur obtutu, ac suspensus in objecta veritatis claritate ei sine ullo discursu adhaerescat. Interim vero inaderscit voluntas Deo suaviter inhaerens, non quidem cum perpetua illa quiete quae est in intellectu, sed aliquando quidem sibi simpliciter complacet in objecto, quo amore et complacentia rapitur in ipsum inclinatione tam suavi et facili ut innata, non elicit videatur¹¹¹.

et ceux de quelques personnes qu'il conduisait, apprenant par eux les nécessités et doutes de ces personnes-là... Ce bon Père, entrant dans l'église des Acoles à Marseille, vit, sous le bonnet carré d'un prêtre, au lieu d'une tête d'homme, une tête effroyable de crapaud... » etc. (Chantilly, Arch. S.J., Recueil Rybeyrete, doc. 20, 2 fol.). Ce papier était destiné à circuler; le document lui-même montre qu'il a été envoyé de Tournon au noviciat de Nancy, et de là au collège de Sens. Tenus pour « remarquables », les faits signalés ne sont pas considérés comme suspects ou illusoire.

(109) M. Petrocchi note justement qu'à l'origine du « quietisme », il y a un problème du siècle: « l'inquiétude à vaincre et la *quietude* à trouver » (*Il Quietismo italiano del Seicento*, Rome, 1948, 18). L'expérience personnelle témoigne de ce problème général.

(110) Il s'agit de la « préparation de la méditation ».

(111) ARSJ, *Franc.* 45, 310.

Un accord profond du cœur, une inclination innée, voilà ce que révèle cette prière non discursive, mais « simple ». Pour un être ordonné à Dieu, comment la prière ne serait-elle pas, fondamentalement, le mouvement de sa vraie « volonté », que Dieu crée et séduit? Et si l'*intellectus* semble étranger à ce mouvement, c'est peut-être que sa philosophie ou ses études n'ont pas permis à Cluniac de s'en faire une juste idée. La question réapparaît avec les deux points signalés ensuite. Le premier se réfère à une méditation déterminée par les vertus et par les occasions de les pratiquer: le jeune scolastique ne peut prier de cette manière strictement liée aux épisodes de la vie journalière; il ne peut se plier à la méthode de ceux que Surin comparera vivement à « des animaux attachés à un pieu, qui ne peuvent aller que jusqu'où leur corde se peut étendre, et qui après, ne font que tourner avec ennui¹¹² ».

Jam vera duo adnoto circa istum orandi modum, primum quidem quod raro intra ipsam orationem possim animum applicare ad magis determinatas virtutum occasiones quae in ipso usu quotidiano occurrunt: tamen cum extra orationis tempus me circa hujusmodi examino, maximum statim erga quaecumque licet ardua animum sentio, et in ipsa experientia plus emendationis in moribus ex unica oratione provenit, quam alias unquam. Alterum est quod non solum gratia illa orationis ipso destinato tempore perdurat, sed aliis quoque temporibus modo remissius modo ferventius perseverat; ita ut sit mihi fere perpetua, nec interrupta interdum Dei praesentis observatio atque amor in ipsum. Quae interior mentis occupatio atque amor tantum abest ut me a caeteris tum internis tum externis occupationibus retrahat, quin imo tunc maxime crescit communiter cum magis vel in studiis aut aliis versor¹¹³...

Malgré cette finale sincère, l'union à Dieu va de pair avec un malaise par rapport à l'enseignement reçu. Un trait supplémentaire le confirme, plus ambigu: Cluniac confesse qu'un moment il s'est cru prédestiné à la souffrance et à une mort prochaine. Aujourd'hui, revenu de son illusion, il n'en est pas moins porté à reconnaître une vocation dans les « tempêtes » qu'il traverse (n'est-il pas accusé par les siens?), à lire dans sa

(112) *Catéchisme spirituel*, 11, ch. 2, 1; Rennes, 1657, 71.

(113) ARSJ, *Franc.* 45, 310 v.

vie l'un des sujets qu'il médite (« quod gloriosum sit coram Deo pati... »), et à échapper au monde selon le mouvement de sa prière.

Vidi saepissime me in praedestinatorum numerum allectum esse, ac Domini Jesu ingentem in me amorem, ipso cor suum revelante, cognovi: aliorum curandos morbos, aliis gratias exhibendas, ac mihi quoque aliqualem afflictionum procellam sustinendam in vita atque alia multa quae maximam partem evenisse expertus sum. Ut vero sincere agam cum Deo quem in superioribus meis agnosco, fateor credidisse me alias futurum ut circa cursus philosophici finem, vitae quoque finem imponerem, quia id summis precibus petieram ac promissum mihi a Deo arbitrari: nuper vero ab ipso Domino Jesu nisi fallor accepi delusum me fuisse a me ipso, dum promissionem suam aliter quam a se data fuisset intellexissem, utpote qui significare intendisset se tunc temporis desideriis meis satisfacturum, ego autem id juxta praesentem animum de futura morte essem interpretatus¹¹⁴.

Exalté sans doute et de santé fragile, Cluniac pousse à bout la logique de sa vie spirituelle: ce qu'il sait de plus essentiel, n'est-ce pas une « lumière » qui, en lui, n'est pas du monde? Et s'il la perçoit si vivement, n'est-ce pas le signe que Dieu l'appelle ailleurs, là où elle règne? La mort est pour lui, comme pour beaucoup d'autres en ce temps, le rêve de la fin, le lieu de l'héroïsme, la menace et l'alibi toujours présents. Il connaît le poids de ce monde; il ne mesure pas le sérieux de l'Incarnation. Mais quoi? Il a vingt et un ans. Il lui faut continuer d'apprendre l'humble enracinement que la disparité entre son expérience intime et sa situation d'étudiant lui rend plus difficilement intelligible. Ce n'est pas, d'ailleurs, qu'il manque de sens apostolique. Au contraire, il se sent lié par ceux qui font appel à lui et il se reproche même « trop d'ardeur » dans ses relations avec ses confrères — ou plutôt, comme il le dit, et la nuance est importante — avec « certains » d'entre eux. Il a des « disciples ». Du point de vue de l'ordre, voilà le fait le plus grave, d'autant plus qu'un « avertissement céleste » semble venir justifier les « réformistes ».

Velut capite dico aliquid de ea familiaritate quae intercedit cum quibusdam: atque illud primo venisse ex eis plurimos ad me sane invitum asserentes se peculiariter ad id a Deo permotos, alios vero me inscio istorum suasionem perductos: restiti initio, sed coactis tum ipsorum importunitate, tum, ut videtur, coelesti

(114) *Ibid.*, 310 v-311.

admonitione, qua edoctus eram futurum ut per hoc proficerent illi non parum, cessi tandem et agere coepi cum ipsis sane ardore nimio propter quem contigit ut hoc fieret et extra tempora in quibus colloqui licitum est, et paulo frequentius quam communis charitas postularet: verum testis est Jesus et sanctus Ignatius (quidquid contrarii rumor spargat) me cum illis aliquid in Societatem nunquam oblocutum fuisse, imo hoc unum me semper habuisse in ore, uti nos conaremur exprimere in nobis eam perfectionem quam complectitur Institutum religionis nostrae¹¹⁵.

Un petit groupe de fervents et qui discutent beaucoup entre eux, voilà tout; mais le sujet de leurs conversations est à l'ordre du jour: « exprimer dans leur vie la perfection qu'implique leur Institut ». Sans doute reçoivent-ils déjà des autres le sobriquet de « petits prophètes » et de « mystiques réformés »; peu ou prou, ne serait-ce que par le fait d'être seulement quelques-uns ensemble, il s'opposent aux confrères que les études séduisent davantage. Etant donné la brûlante actualité du problème, critiques et railleries créeront chez les « dévots » une mentalité de martyrs. Témoins de ce que leurs anciens appelaient de leurs vœux, ces jeunes « spirituels » sont les victimes de leur situation; ils forment un petit groupe qui obéit aux lois de toute minorité: comment ne croiraient-ils pas qu'ils souffrent de la Compagnie et pour elle? A une trop grande préoccupation des tâches humaines, répondent une orientation « purement » spirituelle et une conscience excessive de pâtir pour la vérité. A cette tension, Cluniac ne trouvera pas de solution personnelle. Une fois prêtre, il sera désigné comme professeur de philosophie à Bordeaux (1633). Bientôt enlevé à ce poste, peut-être pour les raisons qui, cette même année, poussent le Père André Baiole à récuser une chaire de théologie¹¹⁶, il sera prédicateur à Pau (1634), à Périgueux (1635), à Poitiers (1636-1638), à Angoulême (1639-1640)¹¹⁷, et enfin, terme de déplacements qui traduisent sur la carte son instabilité, il quittera la Compagnie en 1642¹¹⁸.

(115) *Ibid.*, 311.

(116) Cf. *supra*, 360.

(117) ARSJ, *Aquit.* 6, 249, 252, 258, 266, 277, 287.

(118) ARSJ, *Aquit.* 6, 293 v. Cf., à ce sujet, la lettre du Père général au Père Pitart, provincial, 8 novembre 1640; ARSJ, *Aquit.* 2, 554 v. En 1644, Cluniac est devenu, comme Labadie, un exemple-type: voilà où conduit ce genre de spiritualité! Cf. la lettre du Père Vitelleschi au Père Jean Ricard, provincial d'Aquitaine, 1^{er} juillet 1644; ARSJ, *Aquit.* 3, 39 v.

A Rome, un autre religieux est, en 1628, l'objet d'un examen analogue à celui de Cluniac. Mieux connu, né à Saumur en 1591 et prêtre depuis 1621 après avoir fait sa philosophie et sa théologie au collège de Bordeaux (1612-1615 et 1617-1621)¹¹⁹, Jacques du Tertre enseigne dans le même collège lorsque, le 4 novembre 1627, il envoie à Rome l'autobiographie spirituelle qu'il écrit, dit-il « sur l'ordre du Père provincial », le Père Nicolas Villiers¹²⁰. Il n'est pas inutile de le noter: avant d'être professeur de philosophie (1626-1627), puis de théologie morale (1628), ce « jésuite élevé aux états mystiques¹²¹ » a été missionnaire au Béarn (1622), c'est-à-dire dans un pays bouleversé par une épidémie de sorcellerie et par la terreur, les dénonciations et les bûchers lorsque, quinze ans plus tôt, Pierre de Lancre, conseiller du roi au parlement de Bordeaux, « disciple et imitateur de Montaigne¹²² », faisait brûler par centaines les « magiciens » parmi lesquels il rangeait les *alumbrados* comme les Rose-Croix¹²³.

Dès 1624, le Père Vitelleschi s'inquiète de constater chez du Tertre une *religiosae mentis contentio* incompatible avec le progrès spirituel, et il lui recommande de cultiver les « vertus solides »¹²⁴. En 1626, il craint que le maintien du jeune professeur à son poste ne soit une cause de « trouble » dans le collège¹²⁵. Qu'est-ce qui a pu provoquer cette méfiance?

(119) Notons que le 28 mars 1620, « écolier en théologie », Jacques du Tertre dépose, avec plusieurs autres Pères du collège de Bordeaux, contre les mutineries de leurs étudiants, et tout particulièrement contre un certain Jovit, « lequel s'efforçait de culbuter et remuer plusieurs desdits Pères » (Toulouse, ARSJ., ms. CROS, *Documents pour l'histoire de Bordeaux*, t. 1, doc. 388).

(120) Ce mémoire, conservé dans les Archives romaines (ARSJ, Aquit. 18, 292-293), a été édité par le Père A. Kleiser: *Das Selbstzeugnis P. du Tertre über seine inneren mystischen Erfahrungen*, dans *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 1 (1926), 187-192. Sur du Tertre, cf. A. KLEISER, *P. Jakob Du Tertre. Ein Beitrag zur Geschichte der Mystik in Frankreich im Anfang des 17. Jahrhunderts*, *ibid.*, 183-186; F. CAVALERA, dans *RAM* 7 (1926), 324.

(121) P. POURRAT, *La spiritualité chrétienne*, t. 4 (1930), 103.

(122) H. BUSSON, *Littérature et théologie*, Paris, 1962, 13.

(123) Pierre de LANCRE, *L'incrédulité et mescreance du sortilège platement convaincue*, Paris, N. Buon, 1622, 20-22. Les indications sur les *alumbrados* (y compris la reproduction des 76 articles du fameux Edit de Séville contre eux) entrent dans une histoire de la magie, présentée au seuil de l'ouvrage.

(124) Lettre au Père du Tertre, 4 novembre 1624; ARSJ, Aquit. 2, 261. Huit mois plus tôt, le Père Vitelleschi demandait au Père Coton, provincial de Paris, de retarder d'un an la profession solennelle du Père du Tertre (lettre du 9 avril 1624; ARSJ, Gall. 40, 22 v).

(125) Lettre au Père Villiers, provincial d'Aquitaine, 28 juillet 1626; ARSJ, Aquit. 2, 285 v.

L'année suivante, d'après du Tertre lui-même, des « bruits divers circulent dans la maison, selon lesquels il est dans l'illusion et suit une manière de prier et d'agir contraire à l'Institut de la Compagnie¹²⁶ ». Or, non seulement le Père Villiers, le Père Charles de Lorraine (supérieur de la maison professe) et le Père Malescot (recteur du collège) l'ont assuré qu'il n'y avait rien à condamner dans les « ardeurs » dont il leur avait fait part, mais le provincial lui a confié qu'il « comptait sur lui pour répandre bientôt le feu divin dans toute la province¹²⁷ ». C'est ce provincial, qu'à la même date, le Père Vitelleschi met en garde contre les « dangers » représentés par « les dévotions extraordinaires et nouvelles de certains », en particulier de Cluniac et du Tertre¹²⁸. Par son mémoire, celui-ci lèvera-t-il le malentendu qu'il semble lui-même redouter¹²⁹?

Ce rapport, déjà publié, nous retiendra moins que le précédent. Il manifeste au fond les mêmes tendances mais plus mûres (l'auteur a trente-six ans) et comme mieux intégrées dans la vie du jésuite. Toute entière consacrée à l'*ardor animi* (l'expression même est le leitmotiv du texte)¹³⁰, dans un vocabulaire qui se réfère à Thérèse d'Avila et à Catherine de Sienne (*aestus animi*, *ardor animi*, *flammae*, *excessus*, *conjungere se Deo ardentius*, *cordis motus*, *excessus*, *stimuli acutiores*, etc...), la confession de du Tertre expose comment la volonté de « se conformer davantage à l'Institut de la Compagnie » naît d'une présence qui enflamme, qui dénude le cœur de toute autre préoccupation, qui l'inonde, le ravit ou l'établit en une profonde paix.

Hic ardor animi me pluribus habet modis. Aliquando anima mea nudat se omnibus aliis quorum tamen recordatur, ut Deum induat: alias in Deum mersa satiatur: alias oblitis ceteris Dei solius meminit eoque potitur: alias in laudes Dei solvitur ejusque quantum potest gloriae servit raro, semel circiter in hebdomada,

(126) Lettre du Père du Tertre au Père Vitelleschi, 4 novembre 1627; ARSJ, Aquit. 18, 291.

(127) *Ibid.* D'après du Tertre, cet examen bordelais remonte à 1626.

(128) Lettre au Père Villiers, 1^{er} décembre 1627; ARSJ, Aquit. 2, 306.

(129) Lettre du Père du Tertre au Père Vitelleschi, 24 janvier 1628; ARSJ, Aquit. 18, 294.

(130) De l'*ardor animi*, du Tertre distingue l'*ardor cordis*, moins fréquente, plus profonde et plus violente, dont il dit: « Aliquando salire, ebullire, liquefieri, explicari, et semper exiguum saltem ignem nutrire videtur ». (ARSJ, Aquit. 18, 292 v; éd. Kleiser, *op. cit.*, 189).

repente ad Deum rapitur, eumque adorât profunde, seque millies illi subicit, et hoc paulatim summam in Deo quietem conciliat : Denique (ut alios infinitos modos praeteream, dum instar sponsi, domini, regis, parentis, Deum novi et amo) communis modus et perpetuus est quo ipsum diligo tanquam junctum, et in omnibus non modo locis, sed etiam rebus gerendis praesentem et adiutorem¹³¹.

Le fruit de cette ardeur, c'est donc, comme l'indiquent déjà ces dernières lignes, le zèle apostolique, mais aussi, dit-il, le désir d'obéir aux supérieurs, de mépriser les choses humaines, de vivre parfaitement chaste et tout à fait fidèle à Dieu. Les « expériences » dont il parle ne sont plus, comme elles l'étaient chez Cluniac, juxtaposées à l'activité ou aux règles. Un approfondissement s'est opéré. Les fameuses « dévotions extraordinaires » ne sont plus seulement l'issue psychologique et adventice que trouve, chez Cluniac, l'*inclinatio innata* de l'âme attirée par Dieu mais dépaycée au milieu des méthodes et des idées; elles sont devenues le principe spirituel d'une fidélité à la *via regia*, même si les normes objectives de l'obéissance sont essentiellement saisies sous le biais de « l'humilité », comme le moyen extérieur d'une purification, plutôt que comme la source d'une « communication des biens » et d'un « discernement des esprits » (la *communicatio facultatum* et le *discretio spirituum* ignatiennes). A l'ardor intérieure, l'Ordre fournit des déterminations objectives, un peu à la manière dont l'entendement, dans l'anthropologie de l'époque, propose ou impose des « objets » au mouvement de la volonté¹³².

La réponse du Père général reconnaît l'authenticité de l'expérience décrite par du Tertre (« placet hic enim candor in tota vitae suae ratione »). Elle n'en souligne pas moins que rien n'est plus à craindre, pour les âmes désireuses de perfection, que de « régresser par quelque voie nouvelle » et d'être « guidées par un esprit étranger (*spiritu alieno*) »; que « la norme commune de notre propre Institut » est « la voie royale pour aller sûrement au but »; que, seule, l'obéissance aux commandements des supérieurs évite le dévoiement et enfin « le total et lamentable naufrage auquel conduisent le

(131) ARSJ, *Aquit.* 18, 292; éd. Kleiser, *op. cit.*, 188.

(132) Cf. A. LÉVI, *La psychologie des facultés dans les discussions théologiques du XVII^e siècle*, dans *L'homme devant Dieu. Mélanges de Lubac*, Paris, 1964, t. 2, 293-302.

sens propre et la volonté propre »¹³³. En d'autres termes, l'Eglise annonce et discerne l'Esprit. Mais l'Esprit révèle l'Eglise à elle-même. Il y a là une incessante conversion interne, dont chaque expérience témoigne si elle est spirituelle. Du Tertre l'atteste aussi, mais par un chemin qui n'est, qui ne peut être que le sien, et en fonction d'un malaise qu'il a ressenti plus profondément que d'autres. Quoi qu'il en soit, lorsqu'en 1629, le Père général demande au provincial la nomination de quelques Pères sûrs et zélés pour La Rochelle, récemment tombée, l'ancien suspect y est envoyé¹³⁴. Malade depuis quelques années¹³⁵, il meurt à Bordeaux, le 7 mars 1630¹³⁶.

Au moment où Cluniac et du Tertre envoyaient leurs rapports, il y avait à Bordeaux bien d'autres jésuites (« alios atque alios »¹³⁷) dont la spiritualité semblait sujette à caution. Octobre-novembre 1627: à cette date, le jeune Surin, qui suit les cours de théologie en ce même collège est précipitamment expédié à Paris, dans des circonstances étranges¹³⁸. Mais, nous l'avons vu, l'Aquitaine n'est pas la seule province atteinte par la contagion. En arrivant au collège de Clermont, où le Père Louis Lallemant professe la théologie scolastique, Surin y trouve un autre étudiant en théologie sur lequel les documents parvenus à Rome sont considérables: Claude Bernier¹³⁹. Celui-ci a également des « disciples » et des admirateurs, tel François Chauveau certes (ce diffuseur qui fait circuler avec trop de zèle les papiers de son camarade de cours), mais aussi, par exemple, ce Père François Ragueneau qui sollicite à la fois du Père général, en 1629, la permission de partir au

(133) Lettre au Père du Tertre, 20 mars 1628; ARSJ, *Gall.* 41, 163. Cf. aussi la lettre du Père Vitelleschi au Père Antoine Bosquet, qui avait dénoncé du Tertre (21 mars 1628; ARSJ, *Aquit.* 2, 311).

(134) Lettre du 24 février 1629 au Père Malescot; ARSJ, *Aquit.* 2, 327; cf. A. KLEISER, *op. cit.*, 185-186.

(135) Le 28 juillet 1626, le Père Vitelleschi faisait déjà allusion à sa maladie; ARSJ, *Aquit.* 2, 285 v.

(136) On trouve à Saintes des indices de son rayonnement avec les messes et chapelles fondées à l'occasion de sa mort. Cf. *L'obituaire du collège de Saintes*, dans *Archives historiques de la Saintonge et de l'Aunis*, 25 (1896), 372.

(137) C'est ce qu'écrivit le Père Vitelleschi au Père Villiers, le 1^{er} décembre 1627; ARSJ, *Aquit.* 2, 306.

(138) Cf. à ce sujet, J.-J. SURIN, *Correspondance*, *op. cit.*, 101-105.

(139) Cf. ceux que signalent déjà: A. KLEISER, *Claude Bernier S.J. (1601-1654). Ein französischer Mystiker aus dem 17. Jahrhundert*, dans *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 2 (1927), 155-164, et 5 (1930), 366-368; M. OLPHE-GALLIARD, *Bernier (Claude)*, dans *DS*, t. 1, c. 1521-1522.

Canada et celle « de pouvoir parler de son progrès et de la perfection de son âme avec le Père Claude Bernier¹⁴⁰ ». Ce dernier témoignage laisse entrevoir et la confiance inspirée par l'étudiant et les mesures probablement prises pour l'isoler. Déjà aussi, chose plus étonnante, quand Bernier était à Nevers un jeune professeur de vingt-deux ans (1623), son recteur, le Père Fourcher, lui a fait écrire ses notes spirituelles et les a ensuite distribuées à d'autres¹⁴¹. Provincial de Paris, le Père Coton, lui, a « commandé d'écrire ce qui lui était arrivé pendant sa vie » (autobiographie rédigée en 1625-1626 dont, plus tard, Chauveau ne voudra pas que l'assistant de France soit privé)¹⁴². Enfin, si l'admiration du Père Le Gaudier pour celui qu'il avait comme novice en 1618 est peut-être exagérée¹⁴³, le Père Filleau, provincial de Paris (1626-1630), prend bel et bien la défense de ce Bernier, dont à Rome on suspecte la fidélité à la *via regia*¹⁴⁴. Ne serait-ce pas que « d'ici on informe mal notre Père » (général)¹⁴⁵ ?

Né en 1601 à Orléans, il a connu dès son enfance une sorte d'appel mystérieux : il avait dix à onze ans, semble-t-il, lorsqu'il « s'en allait ruminant et proposant les desseins d'une vie meilleure¹⁴⁶ ». Mais « la lecture de la *Vie* de sainte Thérèse », à treize ou quatorze ans, fut l'étape décisive : « En premier lieu, elle fut cause que je pris notre Dame pour tuté-

(140) Cf. la réponse du Père Vitelleschi à François Ragueneau, 24 janvier 1629 ; ARSJ, *Franc.* 5, 283.

(141) Cf. à ce sujet la lettre du Père François Chauveau au Père Etienne Charlet, assistant de France, 7 juillet 1632 ; ARSJ, *Franc.* 33, 96 v ; et surtout la lettre de Chauveau au Père Charlet (16 août 1631 ; ARSJ, *Franc.* 33, 98) et les notes biographiques jointes à cette lettre (*ibid.*, 100 v).

(142) ARSJ, *Franc.* 33, 98 v et 96 v.

(143) D'après Chauveau, « après son noviciat [de Bernier], le Père Gaudier l'amenant au collège de Clermont dit au Père Filleau, pour lors recteur [1622-1625], qu'il n'avait jamais connu âme plus disposée à la sainteté » (lettre de Chauveau, 16 août 1631, ARSJ, *Franc.* 33, 102). De son côté, Bernier écrit dans son autobiographie : « Je fis un catalogue de ces lumières pour les montrer au Père Gaudier qui les désirait voir... » (ARSJ, *Franc.* 33, 92).

(144) Cf. d'une part, la lettre du Père Vitelleschi au Père Bernier, 28 août 1632 (ARSJ, *Franc.* 5, 381 v), et, d'autre part, celle du même au même, 18 mai 1626 (ARSJ, *Gall.* 41, 110-110 v).

(145) C'est ce que croit Chauveau ; lettre au Père Charlet, 7 juillet 1632 ; ARSJ, *Franc.* 33, 96.

(146) Il le dit dans son autobiographie ; ARSJ, *Franc.* 33, 84 v.

laire et saint Joseph¹⁴⁷, voyant les promesses qu'elle faisait à ceux qui l'aimaient... Je m'affectionnai grandement à l'oraison. En un mot, comme Dieu me proposait intérieurement une façon de le suivre en plénitude de cœur, par voie d'étroite union avec lui, je me plus tellement à la lecture de cette *Vie* qu'il me semblait que j'y trouvais tout ce que je cherchais, et je l'avais toujours en mes pensées, paroles et œuvres¹⁴⁸. Il éprouve lui aussi la « petite persécution » qui est dangereuse pour l'équilibre de tant de ces « spirituels » et que renforce, non moins redoutable, l'admiration de « ceux qui m'écoutent »¹⁴⁹. « L'hypocrisie » dont on l'accuse n'est pourtant pas son fait. Au contraire, avec des « goûts spirituels », un « toucher inexplicable »¹⁵⁰, et aussi « une promptitude et peut-être tacite curiosité spirituelle » dont il s'accuse¹⁵¹, il note plutôt une certaine raideur dans la sincérité et le sérieux : « Je sentais pareillement un grand esprit de vérité qui m'éloignait de dire, comme on faisait assez souvent sous prétexte d'eutrapélie, aucune parole de risée, voire même par charité ; et fuir toutes celles qui eussent témoigné le moindre signe d'amitié particulière avec qui que ce fût... Cet esprit-là me portait à être sérieux avec tout le monde et dire ingénuement tout ce que je pensais en quoi que ce fût, et soit que je fusse interrogé ou non¹⁵². » Il a raison de penser « qu'il y eut de l'excès », mais il ne s'en guérira jamais tout à fait. Même lorsqu'il trouve cette « paix qui surpasse tout sens », il a quelque chose de brusque et de sauvage. La grâce fait vibrer et captive cet homme qui a l'imagination pleine de « symboles » et cependant le pas lourd, qui va droit devant lui et dit rondement les choses, sans quitter le « Sauveur tel qu'il était sortant de la colonne »¹⁵³. C'est une sorte de curé d'Ars, saisi

(147) Une fois de plus, apparaît ce saint Joseph « mystique ». Bernier lui voue, comme beaucoup d'autres, une « dévotion extraordinaire » : « Je vous remercie, ô bienheureux saint Joseph, de ce que le jour de votre fête, je commençai de m'offrir pour être votre serviteur et bon ami à jamais, et commençai encore à vous demander, selon l'exemple de sainte Thérèse, quelque faveur en particulier le jour de votre fête » (ARSJ, *Franc.* 33, 88).

(148) ARSJ, *Franc.* 33, 87 v. Chauveau notera que les deux auteurs dont Bernier lui a parlé sont sainte Thérèse et sainte Catherine de Sienne (ARSJ, *Franc.* 33, 102 v et 104 v).

(149) *Ibid.*, 87 v-88 et 90.

(150) Novice jésuite, « il m'était avis, note-t-il, que, par un toucher inexplicable, je me sentais en vous et vous en moi » (*ibid.*, 91 v).

(151) *Ibid.*, 92.

(152) *Ibid.*, 90 v.

(153) *Ibid.*, 87.

(mais d'une ivresse solitaire) par le vin nouveau de l'amour ; lent dans ses études¹⁵⁴ ; assez farouche vis-à-vis de ses admirateurs¹⁵⁵ et les attirant malgré lui ; venu d'une passion pour « la sainte pureté de l'âme »¹⁵⁶ à un inlassable apostolat de confesseur¹⁵⁷.

Sur l'esprit de la Compagnie, il a été, dit-il, éclairé par une grâce intérieure, mais il ne fait aucune mention de l'enseignement qu'il a reçu. Le « mystique réformé » apparaît lorsque, dans sa confession, il écrit sa prière :

Je veux mettre au nombre de vos innombrables miséricordes les tribulations que j'ai eues depuis l'entrée en la sainte Compagnie... [Au noviciat], vous savez que j'eus de grandes peines de voir les façons de faire de quelques-uns des nôtres, façons qui me semblaient si étranges et m'affligeaient tant que je n'avais aucun repos...

Mais lorsqu'il plut, quelques années après, à votre bonté me faire connaître l'esprit de la Compagnie et de saint Ignace, non seulement toutes ces difficultés furent pleinement essuyées, mais aussi je vis comme il avait été sans comparaison bien autre en tout sens et plus parfait que n'étaient les idées de ces personnes qui s'y disaient savants¹⁵⁸...

(154) En 1631, le Père Vitelleschi s'étonnera qu'on ait irrégulièrement autorisé deux théologiens de Paris (dont Bernier) à suivre les cours de l'année supérieure sans qu'ils aient satisfait à leurs examens, et malgré leur insuffisance (lettre au Père Filleau, 22 mars 1629 ; ARSJ, *Franc.* 5, 290 v). Sans doute a-t-on estimé, au collège de Clermont, que Bernier doit achever au plus vite ce temps de scolasticat : il y est malheureux, éloigné de la vie apostolique, critiqué par les uns et inquiet lui-même par le succès qu'il a auprès des autres.

(155) Chauveau, qui ne recule pas devant les petits moyens pour se procurer les papiers de son ami, provoquera, dit-il, « la fâcherie très grande qu'il m'a témoignée par une longue lettre si tôt qu'il sut comme, cette dernière fois, j'ai ouvert son paquet qu'il m'avait laissé entre les mains, pour en tirer au long tout ce que je puis dire et écrire de plus sûr » (lettre au Père Charlet, 7 juillet 1632 ; ARSJ, *Franc.* 33, 96 v).

(156) ARSJ, *Franc.* 33, 90 v. Cette passion se traduit aussi par une crainte du péché et une « haine » du corps qui ne vont pas sans rigidité. Aussi Bernier rompt-il avec « quelques personnes qui, voulant faire les théologiens et les peu scrupuleux [association qui dépeint sa réaction d'étudiant], tâchaient de me persuader de ne pas faire tant de cas de quelques fautes » (*ibid.*, 93 v-94).

(157) Cf. parmi d'autres, le témoignage de sa notice nécrologique : « In audiendis confessionibus assiduus erat » (ARSJ, *Franc.* 33, 476).

(158) *Ibid.*, 92 v. « Qui s'y disaient savants » : ces mots et quelques autres (illisibles) à la suite ont été barrés et obscurcis par d'autres lettres. Tout naïf qu'il soit, Chauveau, le copiste, a senti les réactions que de telles expressions pouvaient provoquer chez leur lecteur, le Père Charlet.

« Ces personnes » étaient « quelques-uns des nôtres ». Même (et peut-être surtout) dans la prière solitaire, le mouvement de la critique et celui de l'intériorisation sont indissociables. Mais ici intervient l'ami François Chauveau : avec un zèle intempestif, il retient et grossit toute chose extraordinaire ; il construit une image bien différente de ce que nous apprennent les textes de son héros ; bien plus, parce qu'il a « entendu plusieurs parler fort diversement du Père Claude Bernier », il se sent « en conscience » tenu de travailler à faire connaître « un trésor caché, mais baillé de Dieu à notre Compagnie ». Il écrit cela « de Rouen, à la sortie du troisième An », après avoir été pendant neuf mois à l'école du Père Lallemand, et il l'écrit à l'assistant de France¹⁵⁹. Dans la note intarissable (qui est seulement pour lui un abrégé) qu'il joint à sa lettre, il sollicite donc instamment que le Père Charlet demande à Bernier d'écrire une vie de saint Ignace « au lieu de toutes celles qui jusqu'à présent ont été mises en lumière, car toutes quatre¹⁶⁰ sont manquées et bien au-dessous de l'idée qu'il faudrait avoir tant de ce grand saint que de notre Compagnie ; elle comprendrait tout ce que chacune a de bon et baillerait les notions plus approchantes des grandeurs de ce grand saint caché même à la plupart de ses enfants ». Etant donné « l'idée que Dieu a baillée à ce bon religieux [Bernier] des mérites et grandeurs de notre saint patriarche et de la Compagnie », son œuvre pourrait « éclairer la postérité, essuyant les brouillards et dissipant les ténèbres entre lesquelles nous n'avons fait jusqu'à présent qu'entrevoir le jour des mérites, des vertus et de la gloire de ce grand saint¹⁶¹. »

(159) Lettre au Père Charlet, 16 août 1631, ARSJ, *Franc.* 33, 98.

(160) Parmi les vies de saint Ignace publiées avant 1631, les « quatre » sont probablement : P. de RIBADENEYRA, *Vita Ignatii Loiolae* (Naples, 1572) ; G.P. MAFFEI, *De vita et moribus Ignatii Loiolae* (Rome, 1585) ; P. BOMBINO, *Vita di Sant'Ignazio Lojola* (Naples, 1615) ; P. MORIN, *La vie du glorieux S. Ignace de Loyola* (Paris, 1622).

(161) ARSJ, *Franc.* 33, 104. Chauveau ne se contente pas de cela. Il en remet ! Il ajoute : un jour, Bernier « était en grande perplexité pour les défauts de plusieurs qui ne procédaient pas selon l'esprit de la Compagnie ». Il fut en ce temps éclairé par saint Ignace lui-même. « Je ne sais si ce fut lors ou en autre temps qu'il écrivit l'idée qu'il a de l'esprit de la Compagnie. Mais je sais bien que c'est une des plus belles pièces et des plus spirituelles que j'ai lue encore en telles matières, et il prend de si haut son vol que je le tiens à part moi, entre les choses spirituelles, ce qu'est, entre les divines Écritures, l'*In principio* de saint Jean. Je l'ai à part moi fidèlement, et si Votre Révérence le désire, je le lui décrirai une autre fois. Je m'assure qu'elle l'aggréera » (*ibid.*, 104 v). La naïveté devient ici de la sottise.

Comme un enfant, le brave Chauveau se promène avec une allumette au milieu des barils de poudre. Méfiez-vous de vos amis ! Celui-là finit par être dangereux. Ainsi donc, il n'y a eu jusqu'à Bernier que « brouillards » et « ténèbres » ! Qu'est-ce que ce tertiaire a donc appris auprès de son Instructeur et de « gens saints comme est le Père Lallemant¹⁶² » ? Les propos bavards du disciple sont pourtant à retenir, eux aussi ; ils révèlent comment retentit, chez certains jésuites « de la base », le malaise dont les autorités nous ont fourni les premiers signes. Chaque crise requiert un retour à l'esprit des origines. Mais comment accède-t-on à cet « esprit », sinon par une critique et une sorte de mise entre parenthèses de la tradition telle qu'elle est immédiatement reçue ? Et parmi les voies qui leur permettent de rejoindre l'esprit initial, les « réformistes » privilégient, comme toujours, leur expérience personnelle de ce même « esprit », c'est-à-dire l'expérience qui se reconnaît dans l'interprétation qu'elle donne des origines. Pour eux, la fidélité à saint Ignace ne peut être que « mystique ». Elle s'élabore en s'opposant à un intellectualisme et à un activisme. Elle a pour garants des « prophètes » ; « trésors cachés » de la Compagnie (pour reprendre l'expression de Chauveau), ils le sont alors à un double titre : d'une part, ils représentent l'esprit *intérieur* et authentique du fondateur ; d'autre part, puisque ce temps est celui de la révision, ils ne peuvent être que *méconnus*. Dans un pareil contexte, ces témoins sont voués à jouer un rôle qui pèse sur leur vie, et qui les rend indispensables aux disciples dont ils sont aussi la proie. Surin, le plus grand de ces « mystiques », le montre également lorsque, bien loin de se croire un maître, il trouve lui aussi un « trésor » en quittant sa troisième probation, un an avant Chauveau, et que les leçons reçues du Père Lallemant ne l'empêchent pas d'écrire aussitôt à quelques-uns de ses confrères les « merveilles » qu'un mystique sauvage, « pauvre garçon, fils d'un boulanger », lui a dites sur la vie spirituelle : « Il m'en a parlé avec tant de sublimité et de solidité que tout ce que j'en ai lu ou entendu n'est rien en comparaison de ce qu'il m'a dit¹⁶³ ». Les copies de sa lettre circulent immédiatement, et plus que les papiers diffusés par Chauveau. Entre les unes et les autres, la différence, essen-

(162) C'est lui qui parle ainsi ; *ibid.*, 98 v.

(163) Lettre de mai 1630 à ses confrères de La Flèche, dans J.-J. SURIN, *Correspondance*, op cit., 137-143.

tielle, est dans le contenu : Surin ne fait pas tenir à son « jeune homme » les propos que Chauveau prête à Bernier.

Le privilège accordé aux « saints » ne tend d'ailleurs pas à critiquer les autorités ; au contraire, il appelle et fonde l'obéissance. De même, les jugements de ces « nouveaux spirituels » n'indiquent, dans les cas cités, aucune réserve à l'égard du Père Lallemant, mais plutôt, semble-t-il, un accord avec l'enseignement du maître. Les tertiaires croient qu'en adoptant une hiérarchie de valeur dont le « mystique » est le sommet, ils partagent les vues de leur instructeur¹⁶⁴. Comme Bérulle, Olier, Coton et tant d'autres parmi les plus grands, le Père Lallemant a lui-même plus que du respect, un certain attrait pour les « révélations » des personnes « illuminées » par Dieu. Le Père Coton, qui admirait pourtant les grâces extraordinaires de Marie de Valence, dut même intervenir à ce sujet — et le Père d'Orléans nous le dit fort discrètement, comme il est de bon ton, en 1688, lorsqu'on parle de ces choses-là : « Pendant que [le Père Coton] était provincial et qu'il visitait le collège de Rouen¹⁶⁵, il apprit que le Père Louis Lallemant (...) avait beaucoup de commerce avec un dévot qu'on disait avoir aussi des révélations ; il défendit au Père de voir cet homme, jusqu'à ce qu'on eût eu le loisir d'éprouver par quel esprit il était conduit¹⁶⁶ ». Est-ce donc sans motifs qu'en 1629 le Père Vitelleschi s'inquiète d'apprendre que l'Instructeur est *totus mysticus*¹⁶⁷ ?

(164) Parmi ceux que nous avons nommés, seuls Chauveau et Surin ont fait leur troisième An avec Lallemant. Bernier le fit à Rouen avec le Père Hayneufve, l'année qui suivit le départ de Lallemant.

(165) C'est en 1625, première année du provincialat de Coton, dernière année du rectorat de Lallemant, Maître des novices à Rouen.

(166) P. J. d'ORLÉANS, *La vie du Père Pierre Coton*, Paris, 1688, 305. Le Père d'Orléans signale aussi : « Le Père Louis Lallemant a assuré avoir oui dire à des gentilshommes qu'ayant accompagné le Père Coton à la Sainte-Baume, ils l'y avaient vu élevé de terre et dans une profonde extase » (*ibid.*, 307).

(167) Dans sa lettre au Père Filleau, le Père Vitelleschi écrit, le 5 avril 1629 : « Rothomagi in Domo Probationis dicitur Instructor totus esse mysticus et ad devotionem extraordinariam inducere omnes velle. Quod ego sane miratus sum, cum propositus fuerit ut maxime ad Instructionem idoneus : modi enim illi extraordinarii plurimum absunt ab officio Instructoris, qui maxime praeditus esse debet spiritu vocationis nostrae et communem Societatis modum tenere... » Cf. l'éd. A. Kleiser, dans *Zeitschrift für Ascese und Mystik*, 2 (1927), 162, n. 2 (éd. que nous avons corrigée d'après le manuscrit), et les remarques de A. PORTIER, dans SURIN, *Questions importantes...*, Paris, 1930, 213-219, et de P. DUDON, dans RAM 11 (1930), 404.

Autre indice, Lallemant avait une dévotion particulière (« extraordinaire » ?) « erga divum Josephum, cujus imaginem una cum cor-

Entre Lallemand et Bernier, il existe d'ailleurs une grande intimité. C'est Chauveau qui l'écrit, mais, sur ce point, on peut le croire ; d'autres indices le confirment, telle, dans une lettre que Lallemand écrit à Paris l'année même où il a Chauveau comme tertiaire, la mention d'un jeune frère de Bernier venu le voir à Rouen en attendant de se faire carme déchaux¹⁶⁸. Les notes de Chauveau se réfèrent à l'époque où Lallemand était professeur de Bernier au collège de Clermont (1627-1628) :

Le propos étant venu de notre Révérend Père Instructeur, je veux finir par la relation qu'ils ont ensemble. Je sais l'estime qu'en fait Votre Révérence, le Père Destaut me l'a témoignée. A mon avis, on ne le peut assez estimer. Mais seulement y a-t-il à dire ici que je n'ai jamais vu deux saints symboliser et fraterniser comme ils font. Dès ma théologie, où je fus écolier de l'un et compagnon de l'autre, ils me semblèrent se prendre ensemble comme deux gouttes d'eau. Si donc Votre Révérence veut savoir quelque chose de l'un, elle n'a qu'à s'en enquérir de l'autre... Mais l'un et l'autre vit tellement dans la grâce et dans le surnaturel par Jésus-Christ et a un tel empire sur les cœurs pour les remplir de Dieu et de son salutaire Jésus qu'il pourrait dire l'un et l'autre : *Vivo ego jam non ego, vivit in me*, etc.¹⁶⁹.

pore feretro condi voluit » : « Testatus est unus e nostris fide dignus et conscius multarum rerum, quae ad eundem [Lallemand] spectant, divum Josephum in templo domus probationis Rhotomagensis spectandum illi se prae buisse » (*Summa vitae R.P. Lud. L'Allemant*, à Chantilly, Arch. S.J., recueil Rybeyrete, doc. 25, f. 3). Est-ce à cause de sa spiritualité qu'il eut à se montrer patient « adversus eos a quibus et contemptum et molestias aliquando graves sustinebat » (*ibid.*, f. 5) ?

(168) Lettre à M. Boutard, demeurant au collège de Clermont, 5 décembre 1630 : « Je viens d'apprendre qu'un séminariste s'est allé rendre carme déchaussé. Faites diligemment tout le possible au plus tôt pour le frère du R.P. Bernier, lequel est en cette ville pour autres occasions en attendant une semblable commodité. Il est bien honnête jeune homme » (éd. RAM 16 (1935), 228-229. Nous retrouvons partout sainte Thérèse. Ajoutons que Bernier lui-même écrivait au Père général, en 1629, que les carmes déchaux souhaitaient une « confédération » avec les jésuites (cf. la réponse de Vitelleschi, 16 mai 1629 ; ARSJ, *Franc.* 293 v), et qu'à ce sujet le Père Vitelleschi sera peu après en relations avec le Père Bernard de Saint-Joseph, provincial des carmes déchaux de Paris (cf. sa lettre du 26 janvier 1632 au Père Bernard ; ARSJ, *Gall.* 46, 133). Il existe d'ailleurs, passée à Madrid le 17 février 1635, une *Concordia y confederacion de perpetua paz y amistad entre las sagradas Religiones de la Compañia de Jesus y Carmen Descalço* (Paray-le-Monial, Arch. S.J., Mélanges autobiographiques, t. 2, 329-331, imprimé).

(169) Lettre du 16 août 1631 au Père Charlet ; ARSJ, *Franc.* 33, 106 v.

Et à propos des anges, que Bernier, comme le Père Coton, « voit » clairement et souvent :

Le Père Louis Lallemand, qui l'affectionne et l'estime selon qu'un homme spirituel de sa sorte et qui symbolise tout avec lui en sainteté doit faire (...), lui demanda, lorsque nous étions en théologie sous lui à Paris, ce qu'il croyait de l'opinion de saint Thomas touchant la distinction des anges et s'ils se pouvaient être de même espèce. Il [Bernier] répondit franchement (car c'était seul à seul en sa chambre) qu'il ne savait pas du possible, mais que tous ceux qu'il avait vus jusqu'à présent l'étaient et plus même que les espèces matérielles ne le sont. Peu de théologiens pourraient bailler telles solutions¹⁷⁰.

Et pour cause ! Ce Chauveau est décidément étonnant de candeur. Mais combien d'autres font preuve alors de ce qui est devenu pour nous de la candeur. De ses dires, il nous suffit d'ailleurs de retenir le problème posé par le fait que Lallemand et Bernier aient pu « symboliser ». Avec tout un ensemble de « rencontres » analogues, cet accord laisse entrevoir les conditions dans lesquelles s'est élaboré l'enseignement recueilli et publié soixante ans plus tard comme la *Doctrine spirituelle du Père Lallemand* (1694)¹⁷¹. Tel qu'il nous apparaît aujourd'hui, poli par les ans, revu par toute une dynastie de grands spirituels, expression de la doctrine dont trois générations ont vécu, ce monument échappe aux querelles, à la crise et aux « dangers » contemporains de sa naissance. Il ne reste plus que ce marbre, ce chef-d'œuvre serein. Il semble échapper à l'histoire, non seulement à cause de la distance qui le sépare de ses premières ébauches, mais grâce au travail du Père Champion, qui n'a connu ni l'auteur ni ce lointain passé, et qui a présenté dans sa prose harmonieuse une construction déjà isolée par le souvenir et dégagée de voisinages compromettants ou éphémères. La *Doctrine spirituelle* est entrée dans le panthéon de la spiritualité. Elle paraît n'avoir plus d'âge. Son style même, limpide, lapidaire, déjà bien différent des lentes circonvolutions propres aux phrases des lettres autographes de Lallemand, est le style de la mémoire — celle de la transmission orale ou celle d'une révision ultérieure, peu importe. C'est un style qui efface le contingent. Comme dans le cas d'autres grands textes mysti-

(170) *Ibid.*, 101.

(171) Sur le problème de l'histoire textuelle, que nous n'envisageons pas directement ici, cf. A. HAMON, *Qui a écrit la Doctrine spirituelle du*

ques — sainte Thérèse d'Avila y compris, ou saint Jean de la Croix¹⁷² —, le milieu et le temps ont contribué à l'édification du monument.

Cependant, pour comprendre les grandes articulations de la doctrine — la seconde conversion, la garde du cœur, la conduite du Saint Esprit, l'union avec notre Seigneur, la réconciliation entre l'action et la contemplation —, il faut, dans le large espace créé autour d'elle, reconstituer les problèmes, les désirs, le malaise, les innovations et les expériences de tous ces jésuites réformistes et « mystiques » hier associés à sa formation et aujourd'hui tombés dans l'oubli. A vrai dire, ils sont invisiblement présents dans la problématique, les pensées et jusque dans le vocabulaire de la *Doctrine spirituelle*.

*
**

En 1655, un jésuite d'Aquitaine, le Père Nicolas du Sault, mentionnera une « espèce d'illuminés » qui a paru « en divers lieux » quelques années plus tôt et qu'inspiraient « trois ou quatre jeunes hommes assez bien faits », « petits saints qui ne manquaient pas de bonnes qualités naturelles »¹⁷³. Au moment où il écrit, « il ne reste plus rien ou presque rien plus¹⁷⁴ » de ces « petits prophètes » dont le spiritualisme et la propension aux dons extraordinaires est assimilée à ce qu'il appelle ailleurs, non sans exactitude, « la mystique réformée¹⁷⁵ ». L'affaire appartient donc au passé, mais est-ce vrai-

Père Lallemand ?, dans RAM 5 (1924), 233-268 ; A. POTTIER, *Rigoleuc ou Lallemand* ?, dans RAM 16 (1935), 329-350 ; F. COUREL, dans L. LALLEMAND, *Doctrine spirituelle*, Paris 1959, 11-13 ; et surtout la minutieuse étude de B. JULIO JIMÉNEZ, *En torno a la formación de la « Doctrine spirituelle » del P. Lallemand*, dans *Archivum historicum S.J.*, 32 (1963), 225-292. Les documents qui se réfèrent directement à Lallemand et, d'autre part, une longue fréquentation avec Champion éditeur de Surin nous portent, quant à nous, à reconnaître un rôle assez important à l'éditeur de Lallemand.

(172) Cf. par ex. l'étude si nouvelle de J. ORCIBAL, *La Montée du Carmel a-t-elle été interpolée ?* dans *Revue de l'histoire des religions*, 162 (1964), 171-213.

(173) Nicolas du SAULT, *Caractères du vice et de la vertu*, Paris 1655, 247-248.

(174) N. du SAULT, *op. cit.*, 248.

(175) N. du SAULT, *op. cit.*, 196. « Nos mystiques réformés », dit-il ailleurs, ou « nos nouveaux réformateurs » (*ibid.*, 190-201). On croit déjà entendre Bossuet lorsque du Sault ajoute, à propos de ces « nouveaux mystiques » (*op. cit.*, 194) : « Pour trop raffiner la piété, on la perd » (*op. cit.*, 200). Sur les expressions parallèles de Bossuet, cf. M. de CERTEAU, « *Mystique* » au XVII^e siècle, dans *L'Homme devant Dieu*, Paris, 1964, t. 2, 281-282.

ment, comme le dit Bremond, « une histoire à dormir debout¹⁷⁶ » ? Grossis pour les besoins de la cause et déformés par des interprétations et des circonstances ultérieures, les faits visés ne se rapporteraient-ils pas aux événements de 1628-1630, à l'époque où du Sault était le compagnon de Labadie, de Cluniac, de Dabillon et aussi de Surin ? En 1655, cette crise est déjà ancienne, comme elle l'était déjà en 1639¹⁷⁷. Quelques-uns de ces « mystiques réformés » ont quitté la Compagnie : Labadie, en 1640 ; Cluniac et Dabillon, en 1642. D'autres sont morts, tel du Tertre en 1630, d'Attichy en 1646 et, en cette même année 1655, Claude Bernier. Surin est toujours immobilisé dans son infirmerie bordelaise. Certains, enrôlés en d'humbles apostolats, sont parvenus au « moralisme mystique¹⁷⁸ » qui approfondit et apaise l'*ardor animi* des commencements.

Les temps ont d'ailleurs bien changé. Peu à peu, le pays se stabilise après les dernières violences de la Fronde. Au moment où l'ordre politique commence à s'imposer avec Louis XIV, la nouvelle génération critique un individualisme démodé dans un Etat plus socialisé ; elle démystifie le « héros » cornélien et désenchante les grandeurs « mystiques » du Moi. La « précieuse » et le « dévot » deviennent des ridicules, — personnages que se donne en spectacle une société mieux policée, soumise bientôt aux règles, à l'organisation et à la lucidité de la raison « classique ». Les spirituels qui inquiétaient l'autorité trente ans plus tôt se retrouvent en de lointaines provinces. Leur drame d'hier est devenu une légende, un *topos* de la rhétorique pieuse ou de la comédie. A leur tour, ce sont des vieux, et ils s'étonnent d'un moralisme « nouveau » qui s'en tient trop aisément aux

(176) H. BREMOND, *Histoire littéraire du sentiment religieux*, t. 11 (1933), 182.

(177) En 1639, le Père Champeils écrit en effet au Père général : « Votre Paternité se rappellera, je pense, qu'il y eût dans cette province [d'Aquitaine], voici sept ans, un groupe de jeunes qui se fiaient aux illusions du démon sous prétexte de zèle pour la vie spirituelle... Mais la contagion de l'erreur n'avait pas encore progressé au point de séduire les supérieurs eux-mêmes ; au contraire, leur action et leurs avertissements amenèrent ces jeunes à reconnaître ouvertement leur illusion et à recouvrer un jugement plus sain » (ARSJ, *Aquit.* 19, 71 ; cf. J.-J. SURIN, *Correspondance*, *op. cit.*, 445 et, sur ce vigilant dénonciateur, 440-444).

(178) H. Bremond définissait ainsi la doctrine de Surin (*Hist. litt. du sentiment religieux*, t. 5 (1920), 252-310) ; mais l'expression s'applique plus généralement à toute l'école française des jésuites français.

exigences plus modestes et plus critiques de « l'honnêteté », mais pour convertir, à partir de ce qu'elles sont, les pensées et les mœurs d'un monde où la vie personnelle n'est que superficiellement touchée par une religion de plus en plus conventionnelle.

Mais le réformisme spirituel des années 1630 correspond à un tournant qui s'amorçait dès 1606. Les « jeunes hommes » de ce temps en ont été les témoins, les pionniers et aussi les victimes. Du Sault voit juste, vingt-cinq ans après, lorsque, tout en les caricaturant, il présente les deux tendances qui leur étaient propres : la critique d'un apostolat mêlé aux « affaires du monde » et l'expérience de l'oraison « surnaturelle »¹⁷⁹. Mais il mésestime la portée d'un épisode qui se rattache à une crise plus générale.

Le monde qui fournissait des références religieuses aux activités et à la pensée assurait une sorte de stabilité dans le cosmos et une sécurité dans l'approfondissement spirituel propre à chaque type d'insertion. Mais pareille confiance ne pouvait survivre à cet univers mental et religieux. Suscitant d'autres activités, un temps nouveau ne permettait plus de vivre selon la modalité symbolisée par l'ancien. Le sens de l'existence perdait les signes qui l'avaient rendu lisible jusque-là. Au début du XVII^e siècle, les guerres et les désordres aggravent brusquement, en France, la rupture qu'opéraient les découvertes scientifiques et géographiques. Entre le monde et le « cœur », entre la nature et la pensée, une faille s'ouvre. Elle se traduit par une dévalorisation de la tradition et par le primat accordé au critère de l'expérience. Qui cherche la vérité recourt à ces « objets » intérieurs qui deviennent principes de la connaissance, origines existentielles de l'agir et sources de nouvelles certitudes. Dans le bouillonnement que révèlent, à la même époque, les mouvements libertins ou mystiques, les explorations philosophiques ou scientifiques, la conscience d'avoir tout à créer et le sentiment du vide¹⁸⁰ accompagnent également l'élaboration d'une problématique moderne.

(179) N. du SAULT, *op. cit.*, 249.

(180) Pour désigner cet entre-deux, passage d'un monde culturel à un autre, on a même parlé de « gouffre ». Cf. A. TENENTI, *Libertinisme et hérésie*, dans *Annales*, 18 (1963), 8. A propos des spirituels que le spectacle du monde contemporain empêche de croire à l'homme, cf. les remarques générales de A. ADAM, *Sur le problème religieux dans la première moitié du XVII^e siècle*, Oxford, 1959, 14, ou R. BADY, *L'homme et son « Institution » de Montaigne à Bérulle, 1580-1625*, Paris, 1964, 29-35.

Par bien des aspects, les spirituels sont des modernes. Ils ont une conscience aiguë (et souvent malheureuse) de la distance qui les séparent des anciens. Ils s'appuient de préférence sur les « nouveaux mystiques ». Plus essentiellement, la nature et les difficultés de leur itinéraire vers Dieu les met dans une situation « extraordinaire ». Comme sainte Thérèse¹⁸¹, ils parlent d'expérience, mais une expérience d'abord subjective, antimondaine et solitaire, qui s'exprime en états psychologiques ou sur le registre de l'imaginaire, et qui doit pourtant s'accorder aux déterminations de la *fides ex auditu* et de l'obéissance. A cet égard, la signification donnée au corps, toujours décisive, est ici bien symptomatique. Le corps est l'ennemi de l'esprit en tant qu'il est la proximité d'un univers incohérent, violent, insignifiant — et défié ; mais, avec les goûts, les odeurs, les visions, les touches et les impressions « mystiques », il est le langage objectif de l'âme, la réalité qui déjà dit l'esprit. Peut-être jamais tant haï, jamais si présent, il est le lieu où s'éprouve l'ambivalence du monde et où la conscience du sujet spirituel apparaît comme l'origine d'une reconstruction inaugurée corporellement à partir des profondeurs intérieures. A sa manière, malgré ses confusions, cette expérience symbolise une initiative née avec les « notions indéterminées » de l'âme (nous dirions : avec une liberté spirituelle) et s'ouvrant « les issues de la charité ». Comment s'étonner que ces mystiques aient été des apôtres, des missionnaires dans les campagnes, ou qu'ils aient été conduits, d'un même pas, vers les régions de l'esprit et vers les terres lointaines et nouvelles ?

Mais, par un autre biais, les « nouveaux spirituels » refusent le monde, confondant la « réforme » avec une résistance aux formes nouvelles qui la rendent nécessaire. Ils spécialisent comme « intérieur », et par des tâches déjà garanties comme spirituelles, le renouveau dont ils vivent les difficultés. Heureusement, les résistances qu'ils rencontrent les défendent contre un exclusivisme subjectif et maintiennent un plus large enracinement dans le présent comme dans le passé. Les plus grands parmi eux saisissent d'ailleurs l'œuvre de Dieu comme une création qui est au principe de l'agir, quel qu'il soit. C'est à une restauration de l'intelligence spirituelle de

(181) « Je ne dirai rien dont je n'aie l'expérience, soit pour l'avoir vu moi-même, soit pour l'avoir reconnu en d'autres » (*Chemin de perfection*, Prologue).

l'action et des institutions que Lallemant procède. C'est une mystique de l'apôtre « anéanti » et refait par l'Amour que Surin va exposer dans sa *Science expérimentale* ou dans son *Catéchisme*. Mais ces classiques de la spiritualité n'en restent pas moins marqués par la question qu'ils ont eu à se poser. Leur « science de l'esprit » est née d'une « mystique réformée »¹⁸². Il y a une réciprocité entre leur découverte de Dieu et le monde qui a été le leur. Leur quête de l'Esprit est toujours habitée par le désir de toute une génération, et Claude Bernier en formulait le programme lorsqu'il écrivait en tête de son journal spirituel : « Puritas, puritas, puritas. Cor mundum crea in me, Deus¹⁸³. »

Michel de CERTEAU, S.J.

(182) Parmi tant de textes qui manifestent ce passage, signalons le traité composé par le Père Bernard Dangles, naguère accusé d'« esprit nouveau » quand il était Père Maître à Nancy, de 1626 à 1630 (cf. note 68). Écrit entre 1640-1645 (avant la mort de Vitelleschi), tout prêt pour l'édition, son traité est resté manuscrit : *Catena Mysticorum, seu sacra scientia viarum Dei quibus a profana vita ad sacram, ab imperfecta ad perfectam, a misera ad beatam, ab existente sub velamine ad eam quae revelata facie gloriam Dei speculatur, recta mortales perducuntur. Ex praecipuorum mysticae* [mot remplacé, sur le manuscrit, par *cujusvis*] *Theologiae* [avec, surajoutée au titre, la mention prudentielle : *ac praesertim mysticae et asceticae*] *Doctorum placitis contexta* (ARSJ, Opp. NN. 131, 14 ff. non pag., puis 1142 pages). Dangles écrit parce qu'il a constaté « tam multos nimirum intra extraque Societatem nostram qui in omni genere aliarum scientiarum excellent, tam paucos tamen qui in scientia spiritus vel mediocres fecerint progressus » (*ibid.*, f. 2 non pag.). C'est, dit-il encore, « la cause du mal » dont souffre la Compagnie (dédiée au Père Vitelleschi). Fondée sur les témoignages de Tauler, d'Harphius (souvent cité), de Gagliardi, de Canfield, etc., cette *scientia spiritus* explique des thèmes tels que : *De puritate animae* (*op. cit.*, 777-812), *De amore* (*ibid.*, 916-1005), *De libertate spiritus* (*ibid.*, 1132-1142), etc.

(183) ARSJ, Franc. 33, 84. A cette prière qui lie la pureté du cœur à la recreation de l'être, on comparera le commentaire que Bérulle fait de ce verset, quelques années plus tôt : « Créez, oui créez, car ce n'est pas seulement une rénovation. Le prophète l'appelle création... », etc. (*Œuvres de piété*, 116, dans *Les Œuvres de ... Pierre cardinal de Bérulle*, Paris, 1644, 972).

revue d'ascétique et de mystique

TOME XLI (1965), 3

NUMERO 163

La notion de "Mépris du Monde" dans la Tradition Spirituelle Occidentale.

Etudes Historiques



(Voir sommaire en page 4 de la couverture)