

LE DIX SEPTIEME SIECLE
L'ECOLE FRANCAISE DE SPIRITUALITE
ET SON INFLUENCE SUR LE VENERABLE JEAN GAILHAC

Kathleen Connell, RSCM

Recherche soumise dans la réalisation partielle des conditions requises pour le
« Master's Degree in Religion » : Spiritualité et direction spirituelle.

GRADUATE SCHOOL OF RELIGION AND RELIGIOUS EDUCATION

FORDHAM UNIVERSITY

Décembre 2000

Approuvé par Janet K. Ruffing, RSM

traduit par Sr Marie Paule Petit et Dominique Treacy
TABLE DES MATIERES

INTRODUCTION

1 LE DIX SEPTIEME SIECLE : « LE GRAND SIECLE DE L'AME »

Aspects historique et intellectuel

Vie chrétienne et renouveau

Les quatre courants de mysticisme

2 L'ECOLE FRANCAISE DE SPIRITUALITE : PIERRE DE BERULLE

Une controverse continuelle

3 L'ECOLE FRANCAISE : LES DISCIPLES DE BERULLE – CHARLES DE CONDREN, JEAN-JACQUES OLLIER, ET JEAN EUDES

Charles de Condren

Jean-Jacques Ollier

Jean Eudes

4 L'ECOLE FRANCAISE DE SPIRITUALITE : UNE EVALUATION

5 L'INFLUENCE DE L'ECOLE FRANCAISE SUR JEAN GAILHAC, FONDATEUR

Conclusion

Bibliographie choisie

Notes

INTRODUCTION

En 1996, j'ai reçu une demande de renseignements de la part d'un Capucin ¹ qui préparait un livre sur les traditions spirituelles des Congrégations religieuses intitulé « Les yeux et les ailes de l'évangile ». Son point d'attention était ces Congrégations dans les USA qui ne sont pas rattachées aux Ordres. Sa question concernait la tradition spirituelle de mon Institut, les Religieuses du Sacré Cœur de Marie, et les grandes traditions spirituelles dont il est le plus représentatif.

La réponse n'était pas du tout claire pour moi. Je répondais - l'Ecole française de spiritualité, mais j'ajoutais alors que notre spiritualité était « éclectique dans sa nature même. » Confrontée aux neuf traditions spirituelles parmi lesquelles choisir (l'orientale, l'augustinienne, la bénédictine, la dominicaine, la franciscaine, l'ignacienne, la thérésienne, la tradition spirituelle de l'époque moderne, ou celle des spiritualités variées), je répondis que la spiritualité des RSCM était plus proche de la tradition ignacienne (parce qu'elle me paraissait plus apostolique que les autres) j'ajoutais pourtant que notre Règle de départ fut influencée par la Règle de St Augustin. J'avais complètement ignoré la définition donnée de la tradition de spiritualité de l'époque moderne, qui décrivait les traditions spirituelles dérivant des nouvelles formes de vie communautaire avec vœux, introduites dans le dix-neuvième siècle en France.

En répondant à la même enquête, une RSCM de la Province de l'Amérique de l'Ouest avait écrit que la tradition de spiritualité la plus représentative de l'Institut était celle de St Ignace de Loyola et qu'il n'était pas question de cela parmi les spécialistes de la Congrégation.

Face à cette divergence et réalisant mon ignorance sur un sujet aussi important, je me décidais à faire une recherche sur l'Ecole française de spiritualité et son influence possible sur la spiritualité de Jean Gailhac et l'Institut qu'il a fondé en 1849. Ce travail reflète le *commencement* de cette recherche. Je ne suis pas seule dans cette recherche. Agnès Cunningham, SSCM, dans sa préface d'un travail récent sur la spiritualité française, rapporte qu'un Congrès sur la spiritualité de l'Ecole Française avait été organisé dans l'Amérique du Nord en 1987 et que les représentants de vingt-cinq Congrégations religieuses (avec 45000 membres dans le monde) y assistaient et commençaient à découvrir la riche tradition d'où ils venaient. Cinq ans plus tard, quand un autre Congrès eut lieu, le nombre de Congrégations représentées était monté à vingt-huit. ² C'est avec grand intérêt que je commence ce travail, espérant identifier parmi ces vingt-huit Congrégations des frères et des sœurs spirituels, des cousins germains ou sous-germains, ou de troisième génération.

Michael J. Buckley, S.J., dans sa propre étude des écoles de spiritualité du dix-septième siècle, avait suggéré une méthode possible pour cet essai de compréhension de l'influence d'une spiritualité sur l'autre. Il écrit :

Chaque spiritualité chrétienne est une déclaration à propos de (1) Dieu, (2) de ce que signifie être une personne humaine, et (3) de la manière ou des moyens ou du cheminement par lequel l'humain est uni au divin. Une définition différente ou une valeur différente sera donnée à chacun de ces trois « thèmes » puisqu'une seule

*spiritualité signifie sa propre originalité, et que la constellation des trois thèmes forme la marque de chaque spiritualité et l'étude qui s'en suit.*³

De plus, Buckley suggère quatre influences dont la juxtaposition détermine le degré de valeur ou la signification des trois variables mentionnées ci-dessus. Elles comprennent l'expérience à l'origine de la spiritualité, le mode d'expression à travers lequel les expériences fondatrices sont révélées, la théologie qui fournit le contexte et l'interprétation pour explorer la ou les expérience(s) centrale(s) et la communication par laquelle l'expérience-l'expression-l'explication sont transmises aux autres. Buckley avertit que, sans quelque recherche sur les trois variables et les quatre influences en interaction, « toute spiritualité peut être réduite à des clichés sur le divin et l'humain et tout cheminement vers une harmonie, réduit à un amalgame d'aphorismes acceptables. » En même temps, il met en garde contre l'usage de ces facteurs comme « une grille mécaniquement surimposée à une littérature religieuse. » Leur but, bien que nécessaire, est plus modeste. Ils doivent servir comme moyen pour ajuster et *bien accorder la fréquence.*⁴

En explorant les écrits et la perspicacité de quelques uns de ceux qui ont contribué le plus à l'Ecole française de spiritualité du dix-septième siècle - Pierre de Bérulle et ses disciples : Charles de Condren, Jean-Jacques Olier et Jean Eudes - j'espère éclairer d'une nouvelle lumière la spiritualité du Vénérable Jean Gailhac et accorder au mieux notre compréhension du grand héritage spirituel que nous avons reçu de lui. Quoique les écrits du Père Gailhac suggèrent une nouvelle synthèse, avec des modulations originales qui comportent des traces ignaciennes et salésiennes, c'est la thèse de ce travail que les métaphores et les influences les plus grandes sont celles de l'Ecole Française.

CHAPITRE I LE DIX-SEPTIEME SIECLE : « LE GRAND SIECLE DE L'AME »

En tant que période, le dix-septième siècle, en France, peut évoquer des pensées de guerre, une intolérance religieuse, une confusion et des abus dans l'Eglise, mais un examen plus minutieux de l'histoire religieuse en France, dans ce siècle, conduit à une conclusion différente. L'historien français Daniel Rops demande, dans son chapitre intitulé « un âge de grandeur spirituelle » :

*Est-ce qu'on a suffisamment apprécié que les soixante premières années du dix-septième siècle se sont distinguées comme une période importante dans l'Eglise, une époque d'une rare beauté et remplie de fruits, certainement aussi riche que les plus grands moments dans l'histoire de la chrétienté médiévale ? Est-ce qu'on a réellement apprécié que ce fut une période de jeune floraison et de renouveau éblouissant ?*⁵

Le Concile de Trente a terminé son œuvre en 1563 mais où pouvait-il trouver un catalyseur pour communiquer ses directives aux fidèles ? L'Italie ayant donné au Concile lui-même ses grands chefs « passait par une période de pause. » Les principautés germaniques étaient encore chancelantes après les confrontations entre catholiques et protestants ;

l'Angleterre, sous la dynastie Tudor, avait évolué du schisme avec Rome à l'hérésie, et l'Espagne était préoccupée par la propre consolidation de son pouvoir.

Seul, un pays était capable de se charger de ces tâches - le pays qui avait été décrit au Moyen âge d'une façon si charmante comme « le four dans lequel le pain de la chrétienté avait été cuit. » Ce pays, c'était la France. Son éclipse spirituelle était terminée, et dans les premières années du dix-septième siècle, elle reprenait sa vocation de « fille aînée de l'Eglise », ce que ses rois n'avaient jamais cessé de proclamer dans ses plus mauvais moments.⁶

Daniel Rops trouve paradoxal que la France dût assumer ce rôle, car elle aussi avait massacré des personnes au nom de la religion ; des abus et des scandales dans l'Eglise et dans le Gouvernement avaient abondé. Le Parlement français avait même refusé de reconnaître les décrets du Concile de Trente comme loi. C'était cependant de France qu'un renouveau de foi devait émerger au dix-septième siècle. L'historien français pose de nouveau la question - comment la poussée de foi se produisit-elle en France et pourquoi cette dernière fut choisie pour mener la réforme catholique pendant plus d'un demi-siècle ? Il s'émerveille de l'action de la Providence :

Dans cette grande marée, la sève qui jaillit de partout monte de cette bonne terre sur laquelle des générations de bons chrétiens avaient vécu pendant des siècles. Des équipes d'hommes et de femmes étaient déjà là, stimulés par une urgence intérieure ; des hommes et des femmes qui désiraient de tout leur être porter témoignage et rayonner la Parole. Pourquoi étaient-ils si nombreux en ce lieu et à ce moment-là ? Mais pourquoi la Renaissance italienne a-t-elle compté tant de grands artistes ? Il n'y a pas de réponses à ces questions... l'historien voit seulement que ce premier mouvement ascendant au dix-septième siècle le fit vraiment le siècle des saints, et la France fut la terre des saints.⁷

Il est habituel pour un historien de prendre des libertés en déterminant des frontières à un siècle donné, en concluant par exemple que le dix-neuvième siècle ne se termine qu'en 1914 avec l'échec des nations européennes pour arrêter le mouvement pendant la première guerre mondiale. William Thompson suggère que le dix-septième siècle des saints soit reconfiguré pour s'étendre de la naissance de Pierre de Bérulle, en 1575, à la mort de Jean Eudes, en 1680⁸ ; ces années seront donc le point d'attention de ce travail et constitueront ici le « dix-septième siècle »

Les aspects historique et intellectuel

Durant ce « siècle », les Etats de taille moyenne (par exemple la France et l'Espagne) sont nés. Ces Etats étaient plus grands que les principautés et les cités qui avaient exercé leur pouvoir au Moyen âge, mais plus petits que les puissantes entités contrôlées par le Pape et les Empereurs. Ces Etats de taille moyenne, à la fois catholiques et protestants, maintenant équipés d'une nouvelle technologie militaire qui rendait possible le succès dans une guerre, commençaient à défier l'hégémonie des Etats Pontificaux et de l'Empire des Habsbourg, une aventure qui pouvait être compliquée avec des fidélités religieuses car ces puissances plus vastes étaient catholiques. Thompson signale qu'en France cette tension opposa parfois le premier ministre de l'Etat, le Cardinal Richelieu (qui agissait seulement pour les intérêts de la France même s'ils étaient au désavantage des puissances catholiques) au Cardinal de Bérulle qui, lorsqu'il fut invité à servir comme diplomate pour le roi de France, avait conscience des

plus grandes rivalités entre catholiques et protestants et essaya de travailler en faveur des intérêts des catholiques.⁹

Les effets de la Réforme protestante furent ressentis non seulement dans la politique et la diplomatie mais encore dans le domaine de la religion. En soulignant par exemple les aspects sacrificiels de l'Eucharistie et les théories de la justification, les auteurs spirituels français répondaient aux questions soulevées par les réformateurs. « l'Ecole française de spiritualité fut le début d'une réponse providentielle aux défis de la Réforme. Des échos de la pensée des réformateurs sont assez évidents chez de Bérulle, et encore présents chez Olier et Eudes, mais de façon moins intense. »¹⁰

La renaissance culturelle se développa également durant la période 1575-1680. Cervantes et Shakespeare écrivaient encore. El Greco, Rubens et Rembrandt faisaient partie des artistes qui ornaient le monde de leurs peintures. Mais c'est dans le domaine de la science que de nouvelles expressions de génie devinrent évidentes. Copernic, décédé en 1543, fut suivi par Galilée, Jean Kepler, Isaac Newton, Francis Bacon, William Harvey. Sans nul doute, cette révolution scientifique eut un grand impact en France sur les milieux intellectuel et spirituel et surtout sur la spiritualité qui s'y développa. Bien que la nature précise de cette influence est encore débattue par des spécialistes, Thompson affirme « ... il y eut une influence manifeste dont on peut à peine douter. »¹¹ Prenant cette définition de Karl Rahner quand il examine l'impact du pluralisme contemporain sur la vie intellectuelle des catholiques et sur l'Eglise,¹² Thompson décrit cette révolution de la pensée durant le dix-septième siècle comme un « nouveau pluralisme, qualitatif » dans lequel de nouvelles façons de comprendre la réalité contestaient des présuppositions rendant presque impossible à quiconque de maîtriser la diversité et la richesse de son monde. Comparant cette situation à une « nuit noire », Thompson suggère que cette révolution intellectuelle a pu avoir un impact profond sur quelques aspects fondamentaux de la spiritualité de l'Ecole française :

Est-ce une merveille que des âmes sensibles comme de Bérulle, Olier et Eudes parlent si fréquemment d'anéantissement? Le passage à travers tout ceci était à coup sûr quelque chose d'une annihilation des modes précédents de pensée et de comportement. Tout ceci fut une analogie superbe pour le côté difficile de l'ascension spirituelle; des mystiques sensibles comme nos trois « grands » en furent très conscients.¹³

Tandis que la spiritualité française avait pu être influencée par la révolution intellectuelle du dix-septième siècle, la théologie était visiblement stérile durant cette période. La discussion théologique était plus polémique que créative. La faculté théologique de la Sorbonne, elle-même, presque exclusivement consacrée au thomisme, inclinait à transmettre une forme détériorée de la scholastique. L'enseignement dans les facultés théologiques avait de plus en plus perdu contact avec la réalité, pour une spéculation abstraite dépassée avec les tendances spirituelles du temps. « La théologie morale penchait aussi vers la casuistique, qui mettait l'accent sur le *cas de conscience* et offrait des lignes de conduite aux confesseurs mais évitait la discussion sur les questions de morale fondamentale du temps.¹⁴

Il y eut quelque développement de l'étude patristique et surtout de l'Ecriture. Du fait que les protestants appréciaient ces domaines d'étude, nul doute que les théologiens catholiques et les communautés monastiques d'érudits centrèrent leurs efforts sur ces domaines d'étude pour des raisons polémiques. De nouvelles éditions de la littérature patristique furent imprimées, la critique historique fut appliquée aux Ecritures et la critique

biblique introduisit des essais pour une exégèse scientifique. L'hagiographie elle-même fut examinée à travers les lunettes de l'historiographie. ¹⁵

En dépit de quelques avancées dans ces domaines, le grand spécialiste de la vie ecclésiastique en France au dix-septième siècle, Louis Cognet, conclut que : « Les hommes de la Contre - Réforme ne s'occupèrent pas du renouvellement des méthodes théologiques. La Patristique et l'histoire devinrent l'objet d'études détaillées, uniquement parce qu'on y était forcé par l'exigence des polémiques avec les Eglises réformées. » Pour lui, il était clair que le « Renouveau catholique, commencé au début du dix-septième siècle, se manifesta moins dans le domaine de la pensée que dans celui de la vie et de la spiritualité chrétiennes. » ¹⁶

Vie chrétienne et nouveau

Quand on considère le sujet de la vie chrétienne en France au dix-septième siècle, des exemples de grandes œuvres charitables viennent immédiatement à l'esprit. Vincent de Paul et Louise de Marillac s'attaquèrent à presque toutes les plus grandes causes de détresse de leur temps : la condition des galériens, la pauvreté et la mendicité endémique des pauvres dans les villes, le soin des malades à l'Hôtel-Dieu, les soins aux enfants trouvés, l'amélioration aux souffrances résultant de la guerre. Beaucoup de ces bonnes œuvres furent rendues possibles grâce au soutien financier d'une association secrète de laïcs appelée la *Compagnie du Saint-Sacrement*. Cette association, bien qu'engagée également dans d'autres problèmes comme la prévention du duel, la supervision de l'observance des lois de l'Eglise, la lutte contre le protestantisme et le jansénisme, soutenait les projets de Vincent de Paul, aussi bien que l'œuvre des missionnaires, au pays et à l'étranger. L'éducation florissait également, au moins pour les garçons de familles aisées. Les Jésuites et les Oratoriens ouvrirent des collèges qui eurent bientôt une bonne réputation pour leur excellence, mais les écoles pour les filles, commencées par les Ursulines et les Sœurs de la Visitation, n'étaient pas encore à égalité avec les écoles pour les garçons. Il n'y avait pas de scolarité pour les pauvres, les illettrés étaient nombreux (surtout dans les régions rurales) ; les enseignants étaient insuffisamment formés et l'argent était rare. Les Frères des Ecoles chrétiennes, fondés par Jean-Baptiste de la Salle, reconnurent le problème et y répondirent en se consacrant à l'éducation élémentaire des pauvres. ¹⁷

La vie chrétienne peut également se mesurer par la piété des fidèles durant le dix-septième siècle. Des collections de sermons, de méditations, des vies de saints et d'autres formes de littérature de dévotion furent beaucoup demandés ; l'éloquence en chaire monta en popularité au cours du siècle. Cognet découvrit que : « Le dix-septième siècle fut par-dessus tout une période privilégiée pour les dévotions. Alors qu'elles n'avaient pas été plus populaires qu'au Moyen-âge, elles trouvaient maintenant des adeptes parmi les personnes cultivées et elles étaient propagées par de grands représentants de la spiritualité et par des théologiens renommés. ¹⁸ Parmi ces dévotions, citons la vénération pieuse de Marie (expression publique donnée par le vœu de Louis XIII, la dédicace de la France à la Vierge Marie en 1638), la dévotion au Saint Sacrement, à l'Enfant Jésus et surtout au Sacré Cœur de Jésus. Cette dernière, expression liturgique voulue par Jean Eudes en 1672 fut enflammée par les révélations communiquées par Marguerite Marie Alacoque l'année suivante. Des efforts furent faits pour réformer la liturgie mais les essais pour rendre la messe plus accessible au peuple grâce à des traductions des textes en français furent regardés avec suspicion comme étant favorables aux penchants calvinistes. La même chose se produisit pour les traductions de l'Ecriture dans la langue vernaculaire. ¹⁹

Cette vie chrétienne en France fut le résultat d'une grande période de renouvellement pastoral en France et y contribua. La réforme du clergé, régulier et séculier, fut un but des autorités civiles dès 1610. Richelieu lui-même soutint l'effort. Au début du dix-septième siècle, les ordres monastiques commencèrent un processus de réforme. Aiguillonnés pour la plupart par des hommes de grande valeur dans les Ordres eux-mêmes, les bénédictins, les dominicains, les prémontrés, les carmes commencèrent une réforme qui accrut l'observance dans les Ordres et profita à la vie spirituelle des laïcs.²⁰

La réforme du clergé séculier fut une tâche beaucoup plus difficile et beaucoup désespéraient de réformer ceux qui avaient déjà été ordonnés, espérant plutôt commencer avec la nouvelle génération de prêtres. Peut-être que l'accusation la plus connue de l'état du clergé fut faite par Vincent de Paul dans une conférence donnée en 1658. A cause de sa force et de sa source, elle sera citée en entier :

Nous nous demandons si tous les troubles que nous voyons ne doivent pas être attribués aux prêtres. Cette déclaration pourrait scandaliser l'un ou l'autre, mais le sujet demande que j'appelle l'attention sur l'importance d'un remède en montrant l'ampleur du mal... Les prêtres sont les pires ennemis de l'Eglise. Ils ont été la cause d'hérésies, comme nous le voyons dans les hérétiques Luther et Calvin, qui étaient des prêtres. C'est à cause de prêtres que les hérétiques ont réussi, que le vice a régné, et que l'ignorance a établi son trône chez les pauvres. Tout ceci est venu à travers leur vie désordonnée et leur échec à s'opposer de tout leur pouvoir, en fidélité à leurs devoirs, à ces trois déluges qui ont inondé la terre.

Quel sacrifice, Messieurs, n'offririez-vous pas à Dieu afin de travailler pour la réforme des clercs, ainsi pourraient-ils vivre selon la dignité élevée de leur état. Au moyen de cet effort, l'Eglise serait capable de sortir de l'opprobre et de la désolation dans laquelle elle se trouve !²¹

William Thompson est d'accord avec le jugement de Vincent. Il y avait beaucoup trop d'ordinations. Les prêtres n'avaient pas de formation, on n'en avait pas besoin et beaucoup étaient prêtres sans vocation, simplement pour s'assurer un bénéfice. « Après tout, la vie du prêtre offrait une carrière facile dans une culture où les carrières étaient difficiles à obtenir, surtout pour les moins privilégiés. »²² Au début, beaucoup de prêtres et même des évêques s'opposaient aux réformes proposées, de crainte que quelque changement ne menace la possession des bénéfices desquels les prêtres dépendaient et n'impose les rigueurs d'une vie presbytérale non choisie de fait. Au départ, beaucoup de laïcs ne furent pas non plus très enthousiastes. Ils avaient grandi, tolérant le comportement scandaleux du prêtre ; en tant qu'il avait été ordonné et pouvait administrer les sacrements, sa vie privée n'était pas leur souci.²³

Ceux qui conduisirent la réforme de la prêtrise virent la connexion entre la santé spirituelle des laïcs et le renouvellement du sacerdoce. Jean Jacques Olier décrit cette réalisation progressive dans ses mémoires : « Pendant quelques années, quelques uns parmi nous avons été ensemble, après avoir travaillé avec les gens dans les missions et les paroisses. Notre expérience nous a conduits à reconnaître la futilité de tout effort avec le peuple, si nous n'avions pas d'abord purifié la source de leur sanctification, c'est-à-dire leurs prêtres. »²⁴

Le Concile de Trente avait prescrit l'établissement de séminaires mais comme les documents du Concile n'étaient jamais devenus lois d'Etat en France, il avait été laissé à l'initiative privée de les commencer. Adrien Bourdoise (1584-1665) fut le premier à

commencer cette formation par la fondation de « séminaires » avec un programme d'étude pratique et un contenu intellectuel limité. Il fut suivi par le grand fondateur de l'Ecole française de spiritualité, Pierre de Bérulle (1575-1629), qui pensait que le meilleur chemin vers la réforme cléricale était de créer un groupe de clergé séculier qui servirait d' « exemple et d'appui » au clergé existant. Il fit une distinction nette entre le « peuple » et le « clergé », en estimant que Dieu, à l'origine, avait prévu que l'autorité, la sainteté et la doctrine résident dans le clergé. Mais comme les années avaient apporté du « laxisme » chez beaucoup de prêtres, les trois dons avaient été divisés - l'autorité résidait chez les prélats, la sainteté chez les religieux et la doctrine dans les écoles. De Bérulle vit un bien en regroupant le clergé afin de revendiquer ses droits et son héritage.²⁵ Aussi, en 1611, il fonda l'Oratoire de Jésus, une congrégation de prêtres séculiers sans vœu spécial mais avec un supérieur général pour présider sur les différents Oratoires qui seraient fondés. En 1631, il y avait soixante et onze maisons en France. Sous le gouvernement de Bérulle, l'Oratoire assumait la responsabilité pour la direction de beaucoup de séminaires à travers la France, une pratique que son successeur, Charles de Condren, ne continua pas. Condren retourna plutôt au but premier de l'Oratoire. Commentant la bulle de l'institution de l'Oratoire, il écrit :

*Les maisons de l'Oratoire de Jésus doivent être pour les autres prêtres ce que sont les monastères pour les laïcs. Tout comme Dieu inspira quelques laïcs à se retirer dans la retraite et la solitude en un temps de décadence et de manque de ferveur dans la première chrétienté, Dieu poussa St Philippe Néri en Italie et le Cardinal de Bérulle en France à former une congrégation de prêtres... Les prêtres de l'Oratoire ne font pas seulement profession de rechercher la perfection dans le sacerdoce mais ils renoncent aussi à tout ce qui pourrait les éloigner de cette quête au moment où la condition de prêtre, en beaucoup d'endroits, est tombée de sa ferveur première. Ils doivent donc être pour les autres prêtres ce que sont les religieux pour les laïcs.*²⁶

Condren encouragea un de ses élèves, Jean-Jacques Olier (1608-1657), à se mettre au travail de la formation des séminaires. Olier n'a pas tardé à fonder la *Compagnie de Saint Sulpice*, une congrégation de prêtres séculiers modelée sur l'Oratoire mais dédiée à diriger les séminaires.²⁷ Ces séminaires sulpiciens eurent beaucoup de succès et donnèrent bientôt des prêtres pieux, exemplaires dans leur conduite et bien formés dans les principes spirituels de Bérulle. Olier se rendit compte l'importance de cette œuvre pour l'Eglise car il écrit dans ses mémoires : « Maintenant je vois que nous avons besoin de nombreux pasteurs, dans presque toute l'Eglise, qui désirent être réformés... Ils constituent l'Ordre de Jésus Christ, le premier pasteur des âmes, et cet Ordre doit maintenant être réformé, pour entraîner l'Eglise universelle.²⁸

Vincent de Paul s'attaqua aussi à cette formation des séminaires. En 1625, il fonda la *Congrégation des Prêtres de la Mission* pour travailler dans les missions en milieu rural et à l'étranger et par la suite établir des séminaires diocésains. Il prit en charge les retraites hebdomadaires pour les candidats à l'ordination et accueillit à Saint Lazare ce qui fut connu comme les conférences du mardi, des occasions où beaucoup de très éminents prêtres de Paris se rencontraient pour s'instruire les uns les autres. Bien que Vincent de Paul ne fût pas finalement d'accord avec l'influence de Bérulle dans la formation des séminaires, un autre, Saint Jean Eudes, qui avait été membre de l'Oratoire pendant vingt ans, suivit les principes de Bérulle. Comme Olier et Vincent de Paul, Eudes vit la nécessité d'une solide formation dans les séminaires. Il fonda la *Congrégation de Jésus et Marie* pour travailler à changer les deux domaines vitaux pour le renouveau pastoral, le rajeunissement spirituel de la France rurale et la réforme du clergé français.²⁹

Quatre courants de mysticisme

On a vu que le renouveau catholique commencé au début du 17^{ème} siècle s'était manifesté dans des domaines de la vie chrétienne – les grandes œuvres de charité, la piété des fidèles, le renouveau pastoral et la réforme du clergé. Mais il s'est manifesté par excellence dans l'importante extension de la spiritualité en France. Daniel Rops, en parlant de l'« invasion mystique » qui prit place à ce moment-là, remarqua : « il est difficile de trouver ses points de repère dans le pot pourri des chefs spirituels de ces soixante ans... De grandes âmes et leurs œuvres spirituelles sont si nombreuses que le très remarquable expert [Henri Bremond] désespérant de les citer tous, a intitulé un de ses chapitres « *Grand trouble* »³⁰

Cognet distingue quatre grands courants – ou catégories – dans la spiritualité française du 17^{ème} siècle. Le premier peut être appelé l'« **école abstraite** ». Sa littérature spirituelle est d'abord apparue sous la forme de traductions de mystiques européens de l'Ecole rhéno-flamande (Tauler, Suso, Harpius, Ruysbroeck et Louis de Blois) de la tradition mystique italienne (représentée par les écrits de Catherine de Gênes) et des grands Carmes espagnols (Jean d'Avila, Thérèse d'Avila et Jean de la Croix) Chez tous ces mystiques, l'influence de Platon et du pseudo Dyonisius est évidente. « L'influence croissante de cette « école abstraite » fut favorisée par la prédilection passionnée de cette période pour le mysticisme »³¹

Ces « passionnés » furent regroupés par une femme remarquable bien connue à Paris, Madame Barbe Acarie, épouse, mère et mystique. Séparée de son mari à cause de l'exil politique de ce dernier, elle rassembla autour d'elle beaucoup des très importants chefs spirituels de la période (le capucin Benoît de Canfeld, les jésuites Etienne Binet, et Pierre Coton, le confesseur des rois de France, le prieur des Carthusiens de Paris, Dom Beau cousin, et son jeune cousin Pierre de Bérulle pour n'en citer que quelques uns) et elle les mit en relation les uns avec les autres. Buckley commente : « il y a quelque chose de curieusement et d'opportunément français de lancer cette invasion mystique dans un salon, avec la maîtresse de salon qui met en ordre les affaires de son mari en même temps qu'elle fait se rencontrer les grands maîtres religieux de son temps.»³² Finalement Benoît de Canfeld (1562-1610) émergera comme chef de l'Ecole abstraite avec sa pièce maîtresse *Règle de perfection* (1609) même si l'on peut sentir l'enthousiasme de Buckley pour le rôle de Madame Acarie :

*Elle rassembla dans ce groupe toutes les énergies vitales à la renaissance de la spiritualité française. Ici, les mystiques de la région du Rhin croiseraient l'esprit grandissant de la réforme carmélitaine espagnole, une réforme que les membres de ce cercle introduiraient finalement en France. Ici, la spiritualité universelle de François de Sales confronterait dans ses visites occasionnelles à la France la spiritualité laïque du chancelier Michel de Marillac et de René Gaultier. Ici, enfin, la portée la plus belle du mysticisme catholique engagerait l'active compassion sociale qui s'exprimerait dans les fondations de la charité répandues maintenant à travers la nation. Madame Acarie avait rendu ceci aussi possible que les lumières du 18^{ème} siècle permettraient au génie de Denis Diderot de rencontrer celui de Jean le Rond d'Alembert et de mêler dans le même courant Bernard de Fontenelle et Claude Helvétius. Madame Acarie nourrissait également la vie de conversation qui, à la fois, exprimait la faim religieuse des nations et indiquait quelque chose des ressources qui se trouvaient dans les expériences et les réflexions d'hommes et de femmes si différents.*³³

Le second courant est souvent renvoyé à celui de l'« **humanisme dévot** » incarné par les écrits de François de Sales, avec leur insistance sur la dévotion et l'amour de Dieu. Ayant été hanté durant six semaines par la conviction qu'il était prédestiné à la damnation, François expérimenta une grâce de libération tandis qu'il priait dans la chapelle Notre Dame. Il devint convaincu de la volonté salvifique universelle de Dieu, un accent qui deviendrait finalement une caractéristique des Salésiens. Sa première œuvre *l'Introduction à la vie dévote* (1609) conduit le lecteur à travers les étapes successives d'un cheminement à une vie de dévotion à la majesté divine. Plus tard, l'image de Dieu changea chez François. Dans son *Traité sur l'amour de Dieu* (1616) il présente un Dieu qui est profondément maternel, une mère nourrissant un enfant, et il utilise plus tard la même image du Dieu maternel quand il décrira Jésus :

Alors, dans la poitrine maternelle de Jésus, son divin cœur a prévu, disposé, mérité et obtenu tous nos avantages, non seulement pour tous les êtres humains en général, mais pour chacun d'eux en particulier. Ses seins de douceur ont préparé pour nous ce lait qui constitue ses mouvements, ses attractions, ses inspirations et les joies précieuses par lesquels il attire, conduit et nourrit nos cœurs dans la vie éternelle. (Traité XII, 12, 280)³⁴

De plus, Buckley suggère que pour François, ce Dieu maternel se retrouve également dans l'image de Marie, la mère de Dieu à qui il dédicace le *Traité*.³⁵

Le troisième courant du mysticisme français est représenté par le jésuite Louis Lallemant, (1587-1635) et par son disciple J. J. Surin (1600-1663). Buckley fait la distinction entre le mysticisme de Lallemant et ce qui caractérise l'« **humanisme dévot** » de quelques uns des autres membres notables de la Société de Jésus qui s'identifient plus avec la Cour ou avec les missions. Lallemant et Surin peuvent tous deux être décrits comme des « hommes cachés », l'un passant sa courte vie comme Père spirituel dans une maison jésuite, comme maître des novices ou comme maître du Tiers Ordre, l'autre luttant contre des accès d'angoisse spirituelle et mentale. Lallemant, dans sa *doctrine spirituelle*, décrit les deux pôles de toute spiritualité comme la « purification du cœur » et la « direction de l'Esprit Saint ». Cognet et Buckley reconnaissent tous deux que Lallemant se trouve parfois proche de Bérulle, particulièrement dans le sens qu'il donne à l'unité de l'humain avec le Christ, mais tous deux insistent qu'Ignace a la plus forte influence sur la pensée de Bérulle et nient l'influence directe de Bérulle, préférant en effet créditer l'héritage commun à tous les chrétiens comme la cause de toute similitude.³⁶ Cependant, la *doctrine spirituelle*, bien que ne découlant pas des œuvres de François de Sales et de Pierre de Bérulle, leur est complémentaire :

Car si la conscience focale du divin en François de Sales évolue de la divine majesté de l'Introduction - en incluant la métaphore maternelle qui gouverne si bien le Traité - et si le sens gouvernant de Dieu en Bérulle repose sur son important accent du Verbe incarné, Lallemant est occupé principalement avec le Saint Esprit de Dieu et les réponses humaines corrélatives de contemplation et de discernement.³⁷

Le quatrième courant du mysticisme au 17^{ème} siècle, l'« **Ecole française de spiritualité** », n'est ni le dernier chronologiquement, ni le dernier en importance. Buckley dit de son fondateur : « Si l'influence de Lallemant était une rivière qui coulait à travers ses disciples, celle de l'extraordinaire Pierre, Cardinal de Bérulle, était une cascade...de Bérulle ne commence pas qu'une communauté ou même une série de communautés, il commence une

école. »³⁸ Henri Bremond, dans son œuvre renommée *Une histoire littéraire de la pensée religieuse en France* admet qu'il y a d'autres écoles de spiritualité dans la France du 17^{ème} siècle (par exemple celle des jésuites, des salésiens, des capucins, des carmes) mais que celle fondée par de Bérulle était « typiquement française ». Bremond continue :

*Il suffit de dire que cette école est, incontestablement la plus riche, la plus originale, et la plus fertile de ce qui est né dans l'âge d'or de notre histoire religieuse, méritant, à ce seul égard, le fier nom dorénavant assigné à ces pages – l'Ecole Française par excellence... Une école vraiment, non pas de théologie, mais de la vie intérieure et de la plus haute spiritualité.*³⁹

Si l'on définit l'Ecole Française dans le sens très large comme « le mouvement christologique puissant rendu possible par la victoire de Bérulle », d'autres spiritualités peuvent être incluses. Mais comprise dans le sens strict du terme, « l'Ecole Française de spiritualité » inclut seulement ceux qui étaient disciples de Bérulle et qui ont suivi ses enseignements, spécialement ses principes caractéristiques de théocentrisme, de christocentrisme, de conscience de Marie comme mère de Dieu et son exaltation du sacerdoce.⁴⁰ Dans la période utilisée pour cette étude (1575-1680), cela regroupe Pierre de Bérulle, fondateur de l'Ecole Française et ses disciples, Charles de Condren, Jean-Jacques Ollier et Jean Eudes. Car chacun de ces quatre maîtres de l'Ecole Française a contribué à quelque chose de différent tandis que demeurait la fidélité aux principes du fondateur de l'Ecole, la vie et les perspicacités spirituelles principales de chacun vont être maintenant explorées.

CHAPITRE II L'ECOLE FRANCAISE DE SPIRITUALITE : PIERRE DE BERULLE

Malgré sa vie relativement courte (il avait quarante quatre ans quand il mourut), de Bérulle fut impliqué à part entière dans les mouvements majeurs politiques, diplomatiques, religieux de son époque ; dans le même temps, il fut un grand mystique et un réformateur spirituel. Il est né dans l'Yonne, en France, en 1575. Deville, commentant la turbulence de ce temps, fait remarquer que la naissance de Bérulle prit place trois ans après le massacre de la Saint Barthélémy (24 août 1572) et son ordination comme prêtre dans l'année qui suivit l'Edit de Nantes (13 avril 1598).⁴¹ De sa jeunesse, Bremond écrit : « de Bérulle semble n'avoir jamais été jeune... [il était] sérieux même avant ses années universitaires, de loin plus précoce et moins semblable à nous que François de Sales. »⁴²

Comme François de Sales, de Bérulle a étudié à l'université jésuite de Clermont où il fut l'un des meilleurs étudiants en théologie, et il montra sa loyauté aux jésuites quand ils furent expulsés de France en 1595. Ceux-ci confièrent en leur absence au jeune de Bérulle leurs affaires et le Père provincial l'autorisa à examiner et à admettre les hommes qui demanderaient à entrer dans la Société. Tous ceux qui furent approuvés par lui furent plus tard acceptés par les jésuites.⁴³ Ayant grandi dans une famille qui estimait la culture humaniste de

la Renaissance, et ayant été exposé certainement à l'humanisme classique et à la littérature pendant qu'il étudiait chez les jésuites, de Bérulle s'est intéressé à la réconciliation de l'humanisme classique (avec son accent sur l'humain et la liberté de la volonté) avec le christianisme (avec sa confiance en Dieu). Encore élève, vers les dix-sept ans, de Bérulle écrivit une Règle pour lui-même, intitulée *Exercice bref pour acquérir la vertu*. Dans ce traité, il décrit le but de sa vie comme « une conformité d'action à la volonté de Dieu » et il examine les obstacles qui empêchent la conformité totale à la volonté de Dieu, « établissant pour lui-même le but de faire ce que Dieu veut en toute occasion, de la manière avec laquelle il souhaite qu'elle soit faite, s'efforçant toujours d'atteindre un plus haut degré de perfection et de reniement de soi ». Cependant, Anne Minton fait remarquer que malgré l'insistance de Bérulle pour l'union avec Dieu et le reniement de soi, « ... la portée du travail présuppose la puissance de tout individu à façonner sa vie. Paradoxalement, le traité est actuellement une glorification de la volonté humaine, et il y est fondé, en même temps que sur un abaissement. »⁴⁴

L'étape suivante de la vie de Bérulle fut centrée sur sa cousine, Madame Acarie qui vivait alors avec sa famille. Il fut fortement influencé par son cercle dont les membres constituaient l'« école abstraite » ; ces derniers l'introduisirent dans les écrits des mystiques rhéno-flamands et dans le sens de la sainteté absolue de Dieu. En 1597, à l'âge de vingt-deux ans, il publia le *Bref discours de l'abnégation intérieure* dans lequel il essaie toujours de guider en fin de compte l'âme à l'union avec Dieu à travers une série de privations amenant à une totale abnégation de soi. Buckley observe que la mention du Christ dans cette première œuvre « est seulement accidentelle », mais c'est précisément ce qui donne à l'œuvre son importance. Elle devient un « repère » à partir duquel la spiritualité de Bérulle pourra être étalonnée. »⁴⁵

Dans la conversion de la pensée de Bérulle, un moment significatif intervient quand il fait à Verdun les exercices spirituels de St Ignace. Ce devait être pour de Bérulle une « retraite de vocation » car il avait décidé ou bien de rester prêtre séculier ou bien de devenir religieux. Bremond suggère la scène : « Les jésuites lui devaient beaucoup et semblaient certains de lui...Avaient-ils gagné cette recrue de grande valeur ? A distance, ils pouvaient avoir vaguement pensé ainsi très fort mais durant la retraite, ils réalisèrent bientôt que ce jeune homme unique n'était pas pour eux ».⁴⁶ Ses notes de retraite indiquent que très tôt dans la retraite, de Bérulle devint certain qu'il n'était pas appelé à changer de condition mais à changer d'esprit, appelé à un renouveau intérieur. A partir de là, sa retraite prit un nouveau tournant. Ses notes indiquent un mouvement vers Jésus vu comme le centre de tout. Sentant en lui « une grande conversion », de Bérulle écrit : « Jésus Christ seul est la fois la *fin* et le moyen sur la Croix et dans l'Eucharistie. Là, nous devons *nous attacher à lui* comme à notre fin et faire usage de lui comme un moyen (retraite de Verdun, Art.ii, 1290). » Dans une autre note, il écrit : « Comme l'*Incarnation* est le fondement de notre salut, j'ai également considéré très profondément combien profonde devrait être l'*annihilation de moi* (Art. V, 1294). » Buckley voit une grande signification dans le vocabulaire utilisé dans ces notes de retraite : « Incarnation, annihilation, oubli de soi, condition ou état, et adhérence – l'histoire entière de la contribution de Bérulle à la spiritualité française devait être établie précisément avec ces thèmes comme composants. »⁴⁷ A ce moment, il est important d'avoir des définitions précises des concepts essentiels dans la pensée de Bérulle. Buckley les définit comme suit :

Adhérence – communion intérieure et configuration à Dieu ou au Christ dans une conscience éveillée, dans l'affectivité et l'existence humaine elle-même, création

de liens envers Dieu, grandissant depuis les premiers moments de piété jusqu'à la transformation passive et l'union.

Anéantissement – une transcendance de soi théocentrique ou christocentrique dans le mystère de Dieu, un mouvement de kénose de la conscience ou de l'affectivité dans lequel on réalise Dieu comme la vérité de son être.

Elévation – Une sorte de prière dont la forme interne est la louange, qui conduit des actes répétés en l'honneur de Dieu jusqu'à un état habituel d'absorption dans le mystère de Dieu.

Etat – Distinguées des actes, les dispositions habituelles d'une personne qui définissent la profondeur ou la qualité de cette personne et se trouvent à la source de toutes ses actions.⁴⁸

Si le commencement de cette conversion peut être daté de Verdun, la continuation de Bérulle dans cette direction fut assurée quand lui et les autres du cercle de Madame Acarie amenèrent six sœurs carmélites espagnoles en France en 1604. La première communauté comprenait Anne de Jésus et Anne de St Barthélémy, deux de celles qui avaient été formées par Teresa de Jésus et avaient été ses proches compagnes. Ces carmélites espagnoles eurent une action profonde sur la vie religieuse en France. Presqu'immédiatement, se joignirent aux carmels des femmes françaises, dont la propre mère de Bérulle, trois filles de Madame Acarie et finalement, Madame Acarie elle-même, après le décès de son mari. Vers 1660, soixante-deux carmels étaient fondés en France.

De Bérulle qui avait été l'un des supérieurs des carmélites dès le début, fut nommé en 1614 par le Pape Paul V le visitateur du Carmel, à perpétuité. Ceci irrita les frères Carmes déchaussés espagnols qui avaient été admis en France quatre ans plus tôt et qui avaient assumé qu'ils auraient une grande influence sur les sœurs. Ce malheureux fossé entre de Bérulle et les frères Carmes devait s'agrandir durant la vie de Bérulle.

Malgré son conflit avec les frères Carmes, il n'y a pas de doute que les relations de Bérulle avec les sœurs Carmélites s'enrichissaient mutuellement. Du commencement de leur séjour en France, les Carmélites espagnoles, formées dans la spiritualité de Teresa de Jésus, avaient critiqué le théocentrisme de l'« école abstraite ». Par exemple, Anne de Jésus écrit sur les précautions à prendre dans la formation des novices françaises :

Je veille à ce qu'elles méditent et imitent Notre Seigneur Jésus Christ car il est souvent oublié ici. Toute dévotion est centrée sur l'idée abstraite de Dieu ; Je ne sais comment cela se fait... C'est une affaire étrange. Je peux à peine comprendre la façon avec laquelle ils cherchent à l'expliquer ; bien plus, je suis incapable de la lire.⁴⁹

Leur spiritualité si clairement centrée sur l'humanité de Jésus Christ influença de Bérulle dans sa conversion progressive envers le Verbe incarné. De plus, Deville pense qu'il est très probable que les Carmélites devinrent un élément central pour de Bérulle, convaincu, en 1607, de refuser l'offre qui lui était faite de devenir le tuteur du dauphin à la Cour d' Henri IV et de préférer, au lieu de cela, servir « à la Cour de Jésus Christ. » Deville continue : « Bérulle décrirait plus tard cette grâce comme l'une des plus significatives qu'il ait jamais reçue dans sa vie. A partir de ce moment, la personne du Verbe incarné devait être au cœur de son existence, sa pensée, son enseignement et tous ses écrits. »⁵⁰

Dans son rôle de visiteur après 1604, Bérulle initia les communautés carmélitaines à sa forme de mysticisme christocentrique, leur demandant même de faire les vœux controversés de servitude à Marie et à Jésus, une dévotion adoptée dans l'Oratoire fondé par de Bérulle trois ans plus tôt.⁵¹ Beaucoup des écrits de Bérulle durant les neuf années suivantes furent destinés à ces deux communautés placées spirituellement sous ses soins.

Ce ne fut que dans la dernière décade de sa vie que de Bérulle écrivit les deux pièces maîtresses qui exprimèrent le mieux sa spiritualité développée : *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* (1623) et *Vie de Jésus* (1629). En commentant les *Grandeurs*, un ouvrage un peu long, composé de douze traités, Lowell Glendon, SS, le décrit comme un traité théologique avec des ruptures continues dans les « élévations » au divin Jésus ou à Jésus, l'Homme-Dieu. « Ici, la théologie devient prière et la prière devient théologie ; les glissements vers l'enseignement en adoration et l'adoration en la « servitude » d'analyse théologique. »⁵² Pour Bérulle, c'est tout un. Il invite ses lecteurs : « Essayez d'entrer avec révérence et amour dans sa clarté, plutôt que d'entrer par clarté dans son amour. Nous désirons naturellement recevoir de lui ces qualités et ces impressions lorsque nous dirigeons nos agitations et nos affections vers un objet et un mystère qui est en même temps celui de l'amour et de la clarté. »⁵³

Dans le second discours, Bérulle introduit une image qu'il utilisera à travers les *Grandeurs*. Conscient des avancées scientifiques de son temps, il donne forme à cette image en citant non seulement les astronomes renommés de l'antiquité mais encore un plus proche de son temps, Nicolas Copernic.⁵⁴ A cause de l'importance de cette citation souvent reprise, elle sera donnée en entier :

Un esprit excellent de cet âge a proclamé que le soleil, et non pas la terre, est au centre du monde. Il a maintenu qu'il ne bouge pas et que la terre, en conformité avec sa forme ronde, tourne en relation avec le soleil. Cette position va contre toutes les apparences, qui forcent nos sens à croire que le soleil est en continuel mouvement autour de la terre. Cette nouvelle opinion qui a une petite suite dans la science des étoiles est utile et devra être suivie dans la science du salut.

Car Jésus est le soleil qui est immuable dans sa grandeur et qui meut toute chose. Jésus est comme son Père. Assis à sa droite, il est immuable comme lui et il meut toute chose. Jésus est le vrai centre du monde et le monde devra être en continuel mouvement vers lui. Jésus est le soleil de nos âmes et de lui, nous recevons toute grâce, toute lumière et tout effet de sa puissance. La terre de nos cœurs doit être en continuel mouvement vers lui, afin que nous puissions accueillir, avec toutes ses puissances et ses éléments, les aspects favorables et les influences bienveillantes de cette grande étoile. Apportons donc les mouvements et les affections de notre âme à Jésus. Elevons nos esprits et louons Dieu pour son Fils unique engendré et pour le mystère de son incarnation...⁵⁵

Comme Copernic, de Bérulle cherchait le principe unifiant de l'univers, sa spiritualité demandait une unité comparable à ce qui était découvert dans le système solaire. Il en concluait que ce principe d'unité ne pouvait être trouvé dans l'ordre de la nature, ni dans l'ordre de la grâce, ni dans l'ordre de la gloire, car ils sont multiples. Pour Bérulle, il devait être trouvé dans un autre ordre, l'union hypostatique, qui n'a qu'un exemple – Jésus Christ, Dieu-Homme, Homme-Dieu. Le Verbe incarné devient ce principe autour duquel tourne toute chose.⁵⁶

Dans son brillant essai sur « Pierre de Bérulle, la recherche pour l'unité » Minton affirme que « la division fut l'expérience la plus fondamentale de sa vie ». Il est né et a grandi parmi des conflits civils et religieux. Sa famille était divisée, politiquement. Il fut déchiré entre ses obligations envers l'Eglise et envers l'Etat, entre les aspects contemplatifs et actifs de sa vocation. Dans la première période de sa vie, il lutta pour intégrer l'humanisme chrétien dans l'Ecole abstraite de la tradition mystique germanique. Maintenant il avait découvert un chemin meilleur. Minton écrit :

Comme l'expérience de tension et de division est un thème très prédominant dans sa vie, il n'est pas surprenant de trouver dans ses écrits un retour conséquent au but de l'unité. Face à un monde de division, de désordre et même de guerre, il proposa une autre réalité d'ordre et d'union.

Bérulle assure ses lecteurs que tout peut être vu en relation avec Dieu. L'expérience humaine de désordre et d'isolation est ainsi transcendée...Et maintenant, par le Christ, nous retournons à Dieu. Puisque tout est compris dans la relation à Dieu, dans ce cas, finalement, tout ce qui apparaît être division et désordre peut être apporté dans un système commun et expliqué par sa place dans tout le schéma religieux. Ainsi, Bérulle pouvait voir sa vie entière dans sa relation avec Dieu. Ses fidélités politiques et religieuses qui pouvaient paraître des tensions entrent ensemble dans un seul système.⁵⁷

Ainsi, Minton suggère que la spiritualité de Bérulle, si elle ne sert pas de guide direct pour une action, fournit au moins le système commun qui va unifier sa vie et donnera sens à son activité. Bérulle imagine l'humanité comme celle « qui émerge d'une caverne profonde, noire, se trouve elle-même sur une haute montagne et voit le soleil pour la première fois. » Une telle chose donnerait spontanément honneur à Dieu pour cette grande œuvre. Il continue :

De la même façon, nous quittons l'obscurité des choses de la terre et nous allons contempler le vrai Soleil du monde, le Soleil de ce soleil qui nous illumine, le Soleil de justice qui illumine tout ce qui vient dans le monde. Nous étions pris de stupéfaction, d'étonnement et nous sommes entichés d'amour et d'admiration au premier rayonnement, à la première vue de cette splendeur.⁵⁸

Pour de Bérulle, l'incarnation est « la très délicate œuvre de la divinité, la pièce maîtresse de sa puissance, de sa bonté et de sa sagesse, C'est l'œuvre propre de Dieu... C'est une œuvre au-delà de toute compréhension, qui contient Dieu lui-même. C'est l'œuvre et le triomphe de l'amour incréé, en qui l'amour triomphe heureusement sur Dieu lui-même. »⁵⁹ De Bérulle suggère que Dieu, après être une éternité demeuré avec lui-même « voulut se mouvoir à l'extérieur, et cela fut. » Mais ce n'était pas assez, car Dieu « aimait sa propre unité et voulait la peindre de manière plus vivante et la dédier d'une façon plus sainte dans ce même monde.» Aussi Dieu a voulu l'incarnation qui rend *une nouvelle sorte d'adoration possible* : « C'est ineffable et c'était inconnu dans les premiers temps sur terre et au ciel. Car bien qu'auparavant, le ciel adorât les esprits et un Dieu adoré, il n'avait pas encore un Dieu adorant. » Jésus est ce Dieu adorant, fait homme. Il est intéressant de noter l'accent que de Bérulle place sur l'adoration du divin par le Dieu-Homme (plutôt que la nécessité pour un sauveur de racheter l'humanité pécheresse) comme motif pour l'incarnation.⁶⁰ Cette notion d'adoration est la clé de sa spiritualité. Assi Buckley est-il amené à affirmer : « Le Verbe

incarné devient non seulement l'unité interne de toute chose mais l'incorporation des très profondes richesses de la spiritualité humaine dans l'adoration. »⁶¹

De Bérulle utilise le langage de St Thomas en décrivant l'union hypostatique, et il répète sans cesse son respect pour le mystère de « l'unité d'une personne divine subsistant en deux natures distinctes, qui proclame divinement et d'une manière inexprimable, honore et sert l'unité suprême de l'essence divine. »⁶² Très rarement, il explique ce mystère dans un langage plus simple, comme lorsqu'il compare l'humanité de Jésus à un arbre transplanté : « Cette humanité a été enlevée du sol stérile de l'existence commune et ordinaire de sa nature spécifique et transplantée avec bonheur dans le véritable sol de l'existence divine et personnelle afin de subsister et d'aimer toujours dans cette nouvelle existence du Verbe divin. »⁶³

De Bérulle explique d'une façon unique le rôle de l'Esprit Saint dans l'incarnation : « ... bien qu'il soit l'amour dans la divinité, il est stérile dans cette divinité. » Réalisant combien cela paraît étrange, il clarifie alors ce qu'il entend, affirmant que le Saint Esprit est à la fois stérile et fertile en même temps ! « Nous voyons alors que le Saint Esprit n'exerce pas sa fertilité en lui-même mais plutôt hors de lui-même, non pas dans le monde des archétypes mais dans le monde qui nous est compréhensible ; non pas dans l'éternité mais dans la plénitude des temps. »⁶⁴ Comme lieu de repos de l'amour entre le Père et le Fils, le Saint Esprit verse « la fécondité de Dieu dehors dans ses œuvres » Mais comme Jésus est le « lieu de repos pour l'amour divin opérant hors de la divinité, » c'est Jésus qui répand la fécondité de l'Esprit sur ses créatures.⁶⁵

Bérulle parle de deux Trinités dans nos mystères. La première, « la Trinité de subsistance dans une unité d'essence » est notre foi dans le Père, le Fils et l'Esprit Saint. La seconde Trinité est une « Trinité d'essence dans une unité de subsistance à travers le mystère de l'incarnation, essence de l'âme, du corps et de la divinité de Jésus. »⁶⁶ Le premier devoir de cet homme appelé Jésus est « d'adorer à travers sa nature humaine la suprême unité de la divine essence [la bienheureuse Trinité... Le second objet du bonheur de l'âme de Jésus] est la vision de lui-même subsistant dans l'être incréé et la vision de cette même unité, qui, en unissant ces deux natures, constitue le divin composé et fait Dieu homme. »⁶⁷ Ceci est au cœur de la spiritualité de Bérulle, une spiritualité « centrée sur l'expérience de Dieu adorant Dieu. » Buckley l'exprime bien :

*L'expérience de laquelle provenait sa [Bérulle] spiritualité n'était pas un moment isolé dans la vie de Bérulle. Aucune période spéciale de ténèbres ou d'illumination ne semble exister derrière sa croissance dans le christocentrisme. L'expérience qui est centrale n'est pas du tout la sienne, c'est l'expérience du Verbe incarné avant Dieu. Dans cette expérience, le croyant est plongé dans le Verbe incarné, le chrétien adore Dieu.*⁶⁸

Bérulle répond à ce mystère avec ce qu'il appelle un vœu de servitude. Ce vœu assume diverses teneurs du temps où il le prescrit d'abord aux membres de l'Oratoire⁶⁸ quand il l'introduisit dans les *Grandeurs*. Le vœu lui-même est cette conjugaison de la théologie et de la spiritualité caractéristiques de Bérulle. Quelquefois, il explique le mystère de l'union hypostatique et, quelquefois, il se livre au Don de Dieu, le Verbe incarné dans un grand acte d'*anéantissement*. Cet extrait de la formule du vœu suffira :

J'offre et je fais une promesse constante, certaine et inviolable de servitude perpétuelle envers vous, ô Jésus Christ, mon Seigneur et mon Dieu, ma vie et mon Sauveur !

C'est une offrande de servitude à vous, à votre sacrée humanité déifiée et à votre humanité divinisée... ô grandeur, ô beauté, ô amour, ô ineffable lien entre la divinité et l'humanité !

*Je m'unis à vous par le lien de servitude perpétuelle, en l'honneur du lien saint et sacré que vous avez fait avec nous sur terre et dans le ciel, dans la vie de grâce et de gloire. J'entre dans cette union de toute ma force vous demandant de me donner plus de grâce et de puissance afin que je puisse m'unir moi-même à vous en un lien plus grand, plus saint et plus proche.*⁷⁰

Les implications de ce vœu deviennent plus clairs car Bérulle continue : « Je soupire après vous, ô mon Seigneur Jésus. Je veux participer avec vous et, par vous, avoir une part dans la nouvelle grâce de votre nouveau mystère de l'incarnation ! En l'honneur de l'admirable union de votre humanité avec la divinité elle-même, exister en vous, vivre en vous et porter du fruit en vous, comme la branche sur le cep. »⁷¹

C'est en particulier en adorant les unités divines que de Bérulle désire être un avec le Dieu-Homme, l'Homme-Dieu, Jésus, car cet « exercice intérieur » a préoccupé Jésus dans le sein de Marie, à Bethléem, en Judée, à Nazareth, à Jérusalem – en tous les lieux et les événements associés à sa vie sur terre. Bérulle prie : « Ainsi, que notre vie intérieure puisse être dévouée à la contemplation, à l'adoration et à l'imitation de votre vie intérieure. Puisse notre vie spirituelle contempler et imiter les exercices et les activités de votre amour divin et de votre vie sacrée. »⁷² Mais de Bérulle ajoute que cette identification avec la vie intérieure de Jésus conduit également le disciple à la Croix, car si Jésus met de côté sa gloire, le disciple doit se dépouiller lui-même de tout ce qui n'est pas Dieu. Il écrit :

Là est cet amour crucifié, qui crucifie un Dieu. Ce n'est pas moins puissant chez les hommes. Crucifions-nous en Jésus et avec Jésus. Car tout ce qui est humble et ignominieux pour Jésus doit être crucifié pour les pécheurs, c'est une gloire, une grandeur et un bonheur d'être crucifié pour Jésus et avec Jésus, d'être capable de dire avec l'apôtre, Christo confixus sum cruci, je suis crucifié avec le Christ (Gal 2,20)

*Sur cette croix, ainsi attachés avec Jésus, soyons exaltés comme lui et séparés de la terre. Car lui-même a décrit sa crucifixion comme une exaltation le séparant de la terre. Soyons donc exaltés et élevés au dessus des réalités terrestres, temporaires et passagères. Fixons-nous dans le cœur et en esprit avec Jésus et à Jésus, méprisant tout pour son amour et pour sa gloire.*⁷³

Les hommes reçoivent une aide divine pour entrer dans cette union. Par l'Eucharistie, Dieu les tire comme avec une forte chaîne, « une chaîne divine et inviolable d'unité et de charité » jusqu'au ciel. En décrivant les trois mystères de notre foi, la très sainte Trinité, l'incarnation et l'eucharistie, Bérulle explique :

Dans la sainte Trinité se trouve l'inhabitation substantielle et essentielle de la divinité du Père en la personne de son Fils au moyen de son éternel engendrement.

...En conséquence, il y a une inhabitation substantielle et personnelle de la même divinité du Fils de Dieu dans son humanité par l'incarnation.

Troisièmement, il y a une substantielle et corporelle inhabitation du corps vivant et glorieux du Fils de Dieu dans nos corps terrestres et mortels par l'Eucharistie, en laquelle nous recevons le Fils vivant de Dieu. Par lui, nous vivons une vie sainte et divine, comme il vit par son Père...⁷⁴

Buckley résume ceci : « Tout dans la théologie de Bérulle est finalement par le Christ et en Christ pour revenir à cette vie trinitaire. » Si la personne humaine peut être décrite comme une « tendance vers Dieu » l'humain « devient *en lui* » par le baptême et à travers l'adhérence au Verbe incarné. Alors, uni à lui, l'adoration devient, non pas simplement une succession d'actes mais un état, comme il en est dans le Christ Jésus. »⁷⁵

Buckley affirme que de Bérulle ne commente pas les différentes manières de prier, ni ne semble offrir des analyses descriptives des étapes du cheminement mystique.⁷⁶ Cependant, ce qu'il offre, c'est l'exemple sublime de Marie, le modèle humain par excellence pour cet état d'adoration. Pour de Bérulle, le plus grand objet de la grâce de Jésus, c'est Marie ; « Parler de Marie, c'est parler de Jésus... [car] après les personnes divines, il n'y a pas d'autre personne à qui le Fils de Dieu est plus intimement lié qu'à la Vierge. « Ce lien est « assez récent » mais il sera le dernier pour toute l'éternité car elle sera toujours sa mère.⁷⁷

C'est particulièrement au moment de l'incarnation quand Jésus est en elle durant neuf mois, qu'il « attire à lui. Il la transporte avec lui-même. » En son sein, elle le cache, le Soleil, comme avec un nuage lumineux, mais Jésus est actif et vigilant et elle expérimente son premier mouvement vers le Père :

Le cœur de la Vierge est le premier autel sur lequel Jésus a offert son cœur, son corps et son esprit comme une hostie de louange perpétuelle ; et sur lequel Jésus offre son premier sacrifice, faisant la première et perpétuelle oblation de lui-même, par laquelle, comme nous l'avons dit, nous sommes tous sanctifiés. Jésus est alors dans la Vierge. En elle, il trouve sa paix, son paradis, son temple, sa mère.⁷⁸

Bérulle semble transporté par sa connaissance du rôle de la Vierge, il hésite, « bégayant plutôt que parlant », s'approchant avec révérence du mystère, mais ne le pénétrant pas.

« Nous n'avons pas de plume pour écrire sur lui, ni de langue pour en parler, ni de cœur pour le sentir, ni d'esprit pour le comprendre. C'est trop de grâce pour nous d'oser y réfléchir...⁷⁹

Cependant, ce qu'il comprend, c'est que même au milieu de ces grandeurs, il y a la croix et l'humiliation parce que Marie est unie avec celui qui expérimente la croix et l'humiliation pour nous. « Elle sait ce qui se passe entre son Père et lui. Elle sait qu'il a pris la condition de victime-hostie... et, résultat de l'état de son Fils, elle porte de la même manière un type d'abaissement et d'humiliation dans l'état même de sa divine maternité. »⁸⁰

Durant la deuxième étape de sa vie, Bérulle a orienté premièrement ses énergies vers le renouvellement des prêtres par les Oratoires, et la sainteté des communautés carmélitaines qu'il dirigeait. Ses intérêts étaient d'abord le souci d'un changement d'attitude. « A l'époque où des groupes comme les Capucins parlent de la pauvreté matérielle du Christ, la

compréhension pour de Bérulle de sa pauvreté fut plus qu'une attitude d'abaissement de soi. Il parle de l'humiliation du Christ dans l'incarnation et des attitudes d'obéissance et d'adoration qui ont caractérisé sa vie et sa mort.»⁸¹

Pourtant, durant la dernière décennie de sa vie, Bérulle a assumé un rôle plus politique en acceptant de grandes assignations, à la fois à la Cour et comme diplomate de Louis XIII à l'étranger. Il acheva la réconciliation entre le roi et Marie de Médicis, négocia le mariage d'Henriette, la sœur du Roi et de Charles Stuart, roi d'Angleterre, et il résolut les termes du traité avec l'Espagne. Bérulle courait-il le danger de créer une nouvelle tension entre son système religieux et les nécessités politiques de la Cour ? Comment pouvait-il concilier ces nouvelles responsabilités avec sa vie mystique ?

Minton voit que Bérulle fait un lien entre la soumission du Christ à son Père et la soumission des chrétiens à toutes les autorités légitimes. Bérulle commence à voir le Roi de France comme une figure du Christ. « Et parce que le Roi participe à l'autorité royale du Christ, l'obéissance qui lui est due et le service dans sa Cour sont aussi obéissance et service rendus au Christ. Il n'est pas nécessaire de voir les obligations politiques et religieuses comme une antithèse ou une compétition. En Christ, tout est porté ensemble. »⁸² Le Roi était sans doute satisfait par la nouvelle insistance de Bérulle et peut-être était-ce la suggestion reconnaissante de Louis XIII que le Pape nommât Bérulle cardinal en 1627, deux ans avant sa mort.

Malgré quelques succès, la vie de Bérulle ne fut pas facile. Il fut un caractère controversé ; en recherchant l'unité, il provoqua parfois une hostilité obstinée qui dura à travers les âges. Buckley affirme que « la polémique guettait ses pas » Il y avait des différences politiques avec Richelieu. Les jésuites le contestaient à propos de l'implication de l'Oratoire dans l'éducation. Les frères Carmes prenaient en mauvaise part son influence sur les Carmélites et ils lui contestaient, plus que tout, le vœu de servitude qu'il avait introduit chez les femmes. Les Frères bataillaient pour obtenir une opinion négative sur ce vœu et sa condamnation définitive de la part de la faculté théologique flamande, une décision que de Bérulle contestait avec force. Enfin, dans l'arène politique, il lutta jusqu'à la fin de sa vie avec les nations protestantes dont il essayait d'affaiblir l'influence par une série d'alliances.⁸³

Bérulle est parfois critiqué d'être en conflit avec « tout un chacun » vers la fin de sa vie. Ceci ne l'aurait pas trop soucie. Ce qui était important pour lui, c'était le système spirituel qui était assez large pour embrasser ce qu'il considérait être bon : les efforts dans le domaine de l'éducation de l'Oratoire, la récapitulation de la vie spirituelle exprimée dans le vœu de servitude et ses efforts, à travers débats et diplomatie, pour étouffer ce qu'il voyait comme une hérésie. C'était normal qu'il y ait eu de l'opposition ; il voyait les conflits, les défaites, et les divisions comme l'identification avec le Verbe incarné crucifié parce qu'en fin de compte, pour Bérulle « ...la réponse d'une personne à l'ambiguïté et à la tension vient par l'incorporation au Christ, par l'union avec Dieu. »⁸⁴

Une controverse continue

Bérulle reste controversé même dans le présent. Une question importante pour son Ecole Française, c'est la part qui fut influencée par la spiritualité des jésuites. Une façon d'aborder les deux aspects de cette controverse est d'examiner une correspondance écrite il y a plus de quarante ans. Henri Bremond détaille un échange qu'il eut avec un jésuite anonyme

sur cette question même.⁸⁵ Commentant quelques chapitres dans lesquels Bremond a comparé la spiritualité ignacienne avec celle de Bérulle, le jésuite écrit : « Votre bérullisme me semble excessif. Je considère que vous y sacrifiez trop la spiritualité ignacienne et vous n'êtes pas juste non plus envers le bérullisme. » Il donne alors des exemples – que Bremond n'a pas suffisamment représenté le théocentrisme d'Ignace, et qu'il a accentué la fondation des *Exercices* au détriment des trois semaines (si remplies de Jésus Christ) et *La contemplation vers l'amour* ; que Bremond a ignoré l'encouragement d'Ignace à étudier le caractère intérieur de Jésus et suggéré que Bérulle était innovateur en accentuant cela ; que la dévotion au Sacré Cœur de Jésus découlait d'une contemplation prolongée de Jésus (pensant et aimant et non pas qu'agissant seulement) dans les *Exercices*. La seule différence que ce jésuite anonyme voit entre le bérullisme et la spiritualité ignacienne est dans « l'importance donnée à la vertu de religion ». Les bérulliens peuvent adorer Jésus davantage mais les jésuites peuvent l'aimer davantage ! Il conclut :

*C'est pourquoi je ne suis pas d'accord quant à l'origine et à l'influence de la spiritualité bérullienne, ou du moins je suspens mon jugement. Un fait que vous ne touchez guère, c'est la facilité avec laquelle les jésuites se meuvent dans le cercle des idées de l'Ecole Française. Ils sont y parfaitement à l'aise et ils n'ont aucune suspicion d'avoir emprunté quelque chose. Ils sont bien conscients de la relation de leurs propres idées avec celles d'Olier, de Bérulle, etc., mais ils les reconnaissent comme frères, cousins, et non comme ancêtres.*⁸⁶

Bremond répondit à ce critique anonyme en expliquant que, en tant qu'historien, il avait simplement essayé de s'investir lui-même, tour à tour, dans les idées, les actions, et la spiritualité de beaucoup de ses héros, essayant de présenter chacun sous son meilleur jour. Il n'avait pas essayé de faire injustement de Bérulle un champion mais simplement de faire une comparaison raisonnable. Pour cette raison, Bremond était attentif à distinguer entre les *Exercices* comme Ignace (et quelques élites mystiques) les comprenaient et les *Exercices* comme les comprenaient « l'Ordre et l'ensemble des jésuites » du 17^{ème} siècle. »En effet, il semblerait que ces derniers aient eu plus ou moins tendance à déthéocentrer la pensée d'Ignace et par exemple, à accorder un plus grand poids au *tandem salvus fiat* de la méditation fondamentale. Il n'est pas besoin de dire que les bérulliens n'ont pas le monopole du théocentrisme. »⁸⁷

Bremond assura au jésuite anonyme qu'il reconnaissait naturellement que les Exercices étaient remplis de Jésus Christ, mais il ajouta : « Pourquoi cette dévotion au Christ ne pourrait-elle pas être interprétée de différentes façons ? Toute la question est là. « Il n'y a pas à dire que les bérulliens aiment mieux Jésus Christ mais qu'ils l'aiment différemment. Peut-être est-il correct de dire qu'ils mettent davantage l'accent sur l'adoration de Jésus. C'est pourquoi Bremond affirme aussi que les Exercices conduisent à une dévotion au Sacré Cœur de Jésus mais il insiste qu'il y a d'autres façons d'arriver à la dévotion, et, pour Jean Eudes, le bérullisme en est une. »⁸⁸

Bremond admet qu'il est très difficile de porter un jugement sur la filiation ou les dérivations des idées et il cite cet exemple : « J'ai déjà répété tant de fois que l'Ecole Française n'est après tout qu'un condensé du corpus de la spiritualité pratique de la théologie de Saint Paul et de Saint Jean. » Il reconnaît pourtant que de grands écrivains spirituels ont loué l'originalité de l'Ecole Française.⁸⁹ Ceci se compliqua plus tard par le fait que de nombreux jésuites furent influencés par de Bérulle, par exemple Jean Baptiste Saint-Jure et F. Guilleré qui s'identifièrent eux-mêmes « non comme frères ou cousins mais fils ou petit fils spirituels

de Bérulle.» Cependant, si le bérullisme est simplement une dérivation de la spiritualité ignacienne, pourquoi y eut-il tant d'opposition de la part des jésuites ? « Si il [Bérulle] n'avait fait rien d'autre que faire écho à St Ignace, les jésuites se seraient-ils querellés avec lui ? »⁹⁰

Bremond finit le débat avec diplomatie en suggérant que le jésuite anonyme (et par extension ceux qui pensent comme lui) « voit les choses avec plus de hauteur, d'où il ressort que les mille ombres apparentes me sont presque imperceptibles. » Mais Bremond ne peut résister à ce dernier mot : « Car tout ce qu'il est nécessaire que je répète une fois de plus est qu'il n'y a rien de plus facile que d'ignaciser le bérullisme, qu'inconsciemment, l'élite des écrivains spirituels de la Société (et parmi eux, notablement, l'auteur de la critique ci-dessus) l'a fait »⁹¹

CHAPITRE III L'ECOLE FRANCAISE : LES DISCIPLES DE BERULLE, CHARLES DE CONDREN, JEAN-JACQUES OLIER, ET JEAN EUDES

Charles de Condren

Le successeur immédiat de Bérulle comme supérieur de l'Oratoire fut Charles de Condren. Il est né en 1588, fils aîné d'une famille noble. Sa vocation au sacerdoce peut être retracée par une expérience spirituelle qu'il eut à l'âge de douze ans. Son biographe et disciple, Denis Amelote, fournit la description : « Dans un flash subit, son esprit se trouva environné par une lumière merveilleuse, dans laquelle la clarté de la divine majesté apparut si immense et si infinie qu'il lui sembla que rien d'autre que ce pur être ne pouvait subsister et que l'univers entier devrait être détruit pour sa gloire. »⁹³ Deville voit dans cette description « les semences de l'essence de l'expérience spirituelle de Condren et de son enseignement : la grandeur de Dieu peut seulement être glorifiée par la destruction de la créature. »⁹³

Pendant un certain temps, Condren lutta avec deux mouvements contradictoires. D'une part, il avait une grande estime pour le sacerdoce et il sentit qu'il était appelé à cet état ; d'autre part, il était écrasé par le sens de sa propre indignité à aspirer à cet appel. On ne sait pas clairement le temps pendant lequel Condren lutta avant d'être délivré par la grâce. De nouveau, Amelote relate l'expérience :

Ce fut une lumière merveilleuse par laquelle il sut que Dieu voulait lui donner cette grâce. Il entendit alors une puissante voix intérieure qui lui disait : je veux que tu sois prêtre et que tu me serves dans mon Eglise...

*Immédiatement, il se prosterna sur le sol, s'offrant lui-même à Dieu avec une si ferme résolution d'obéir à la volonté divine qu'il n'hésita jamais plus ni ne se départit de là.*⁹⁴

Condren étudia à la Sorbonne et fut ordonné en 1614. Aussitôt après, il renonça à son droit d'aînesse et à son héritage, et il se présenta lui-même à l'évêque de Soissons, lui demandant seulement l'assignation la plus humble, mais l'évêque ne pouvait pas comprendre comment un prêtre, avec les relations et les dons qu'il avait, pouvait demander cela. En conséquence, il retourna à la Sorbonne, compléta son doctorat en 1615 et resta à enseigner la philosophie à l'Université de Paris durant un an. Il passa la plupart de son temps à travailler

avec les pauvres, et à visiter ceux qui étaient dans les hôpitaux et les prisons. Après avoir fait une retraite avec Bérulle, la direction de sa vie devint claire ; Condren rejoignit le noviciat de l'Oratoire en 1617.⁹⁵

Bien qu'il ne fût pas particulièrement fort physiquement, Condren avait une intelligence extraordinaire. Il dit de lui-même [probablement à son biographe] qu'il « n'avait rien oublié depuis l'âge de dix-huit mois » et qu'il connaissait « un grand nombre de choses qu'il ne s'attendait pas à se rappeler. » Deville écrit : il était intéressé dans chaque domaine de la connaissance humaine : les mathématiques, la chimie, l'astrologie, l'histoire, la poésie. Il était raffiné et charmant, et il possédait une grande facilité d'expression et un goût prononcé pour des relations cordiales. »⁹⁶ Cette impression était partagée par ceux qui le connurent ; Amelote rappela que :

*Il [Condren] avait un esprit si plaisant que rien n'était plus attrayant que sa conversation... je note maintenant qu'il prenait habituellement plaisir dans une conversation ordinaire mais il le faisait avec une telle simplicité que ni lui ni ceux avec qui il parlait ne se dissipèrent jamais. Au contraire, sa gaîté simple, sans affectation, à la manière d'un enfant, ouvrait les esprits des personnes présentes et les disposait à la dévotion.*⁹⁷

Malgré ses dons personnels extraordinaires, Condren fut le plus humble des hommes. Il fut empressé à abandonner le rôle de supérieur de l'Oratoire auquel il avait été élu après la mort de Bérulle et il accepta seulement de rester supérieur sous la pression des Oratoriens. Au début, il fut peu disposé à assumer le rôle de directeur spirituel et de confesseur, mais finalement il servit dans cette tâche pour un grand nombre, y compris beaucoup de carmélites, Gaston d'Orléans, le frère du Roi, et même Bérulle. Cependant, il resta toujours détaché comme directeur spirituel, croyant que Dieu seul était le directeur et non pas lui-même. »⁹⁸

Il écrivait peu. Même Cognet le décrit comme « hostile à l'écriture » et clame que l'influence de Condren dans son temps « fut ressenti par dessus tout par la parole dite. »⁹⁹ D'autres accentuèrent le fait que sa correspondance spirituelle non datée fut volumineuse. Dans ses lettres, Condren propose un avis spirituel « écrit à différentes personnes pour différentes raisons. Par exemple, il écrivit aux pénitents et à ceux qui avaient des difficultés à prier, à ceux qui enduraient des épreuves et des scrupules, à un prêtre se lamentant d'avance d'un changement vers un nouveau monastère, à un père lors de la perte de ses deux foils, à un mourant. Il écrivit sur le sacrement de mariage, l'Eucharistie, les observances du carême, l'usage correct du temps, la disposition de ses biens. »¹⁰⁰

C'est pourtant dans ses deux œuvres essentielles qu'on reconnaît l'héritage de Bérulle nuancé d'une façon spéciale par la vision propre de Condren et son expérience. Dans les *Considérations sur les mystères de Jésus Christ*, Condren accentue le principe bérullien de la continuation des mystères de Jésus Christ :

La vie que vous avez ici maintenant sur terre vous est donnée seulement pour l'accomplissement des desseins infinis de Jésus Christ pour l'humanité. C'est pourquoi, vous devez employer tout votre temps, vos journées, vos années, à coopérer avec Jésus Christ dans la tâche divine de l'achèvement. Ses mystères en vous-mêmes. Vous devez coopérer en ceci par de bonnes œuvres, la prière, par de fréquentes applications de l'esprit et du cœur à la contemplation, l'adoration et la vénération des

*mystères sacrés de sa vie selon les différentes saisons de l'année, afin que, par ces véritables mystères mêmes, il puisse travailler en vous tout ce qu'il désire accomplir pour sa pure gloire.*¹⁰¹

En d'autres endroits, comme Bérulle, il précise ces mystères de Jésus – son incarnation, sa naissance, son enfance, sa vie cachée, sa vie publique d'enseignement et de travail, mais Condren donne un accent spécial à la passion, la mort et la résurrection de Jésus. Il écrit : « C'est son [Jésus] dessein de parfaire en vous le mystère de sa passion, mort et résurrection, motif pour vous de souffrir, de mourir et de ressusciter de nouveau avec lui et en lui. »¹⁰²

Deville éclaire d'autres différences entre le maître [Bérulle] et son disciple :

En Condren, nous trouvons le théocentrisme de Bérulle : Dieu est le tout-saint, infiniment transcendant en relation au monde créé et à l'humanité pécheresse.

Mais pour Condren, l'adoration est exprimée par le sacrifice, l'immolation, l'état de victime de l'hostie. Il parle fréquemment d'annihilation.

*Là où Bérulle propose « élévations » et investit adoration avec louange enthousiaste, Condren place devant nous le sacrifice total d'adoration qui est consommation.*¹⁰³

Alors, le sacrifice devient la seule réponse appropriée à la majesté de Dieu. Comme Jésus s'offre lui-même à la bienheureuse Trinité, nous et tous ses membres faisons la même offrande « par Jésus Christ, avec Jésus Christ et en Jésus Christ » acceptant pleinement les conséquences :

*C'est lui [Christ], qui s'offre lui-même à Dieu comme un holocauste entier et parfait, totalement consumé dans la fournaise brûlante de la divinité. Nous devons être entièrement. ... car Dieu uni à la volonté et à l'intention de Jésus Christ, peut complètement nous consumer dans son être propre. Nous devons vouloir perdre tout ce que nous avons, tout ce qui appartient au vieil Adam...*¹⁰⁴

Le christocentrisme mystique de Condren demande l'identification avec Jésus, le sacrifice parfait, la victime-hostie. Il n'est pas alors surprenant que la messe et le sacerdoce aient une signification spéciale. Dans une lettre non datée à un nouveau prêtre, Condren écrit :

« Nous devons nous annihiler dans cette action (de la messe) et être les membres purs de Jésus Christ, offrant ce qu'il a offert, et faisant ce qu'il a fait comme si nous ne nous appartenions plus n'étions plus nous-mêmes. Nous ne saurons jamais assez comment nous oublier nous-mêmes dans ce saint ministère, ni dire avec assez de simplicité en Jésus Christ : Ceci est mon corps. »

Mais cette identification à Jésus Christ comme victime-hostie est également étendue à tous ceux qui reçoivent l'eucharistie et l'offrent à Dieu. Dans une lettre encourageant à la réception fréquente de l'Eucharistie, Condren écrit :

Le Fils de Dieu n'est pas content d'être offert à son Père en un seul endroit. Il veut être offert en beaucoup et quoique son sacrifice soit un et en réalité inchangeable, il veut qu'il soit continuellement renouvelé à la gloire de son Père, en un certain sens. Et l'âme qui le reçoit dans la sainte communion est réellement un

*autel sur lequel Jésus Christ se trouve et où il est continuellement offert à Dieu, non seulement dans la volonté et l'intention, qui peuvent être faites sans le recevoir sacramentellement, mais en toute vérité et action. Soyez sûrs qu'il est plus agréable à Jésus Christ et plus encore à la gloire de Dieu d'être ainsi offert dans les âmes que sur tous les autels dans la chrétienté.*¹⁰⁶

Chez Condren, l'adhérence recommandée par Bérulle devient annihilation de soi, ou mieux encore anéantissement, en présence de la divine majesté. Daniel Rops commente que Condren est allé plus loin que son maître dans ce théocentrisme et cette abnégation de soi absolu.¹⁰⁷ Cognet affirme cela, ajoutant : « Dans les idées de Condren, le thème de la vanité de la créature humaine et du sacrifice par la destruction gagne une signification extraordinaire et prête étrangement à des caractéristiques pessimistes et négatives. »¹⁰⁸ Deville ne peut nier ces critiques ni vouloir qu'elles disparaissent si le lecteur moderne essaie de changer le vocabulaire de Condren. Son message persiste : « renoncez à votre nature », « reniez vous vous-même ». C'est pourtant le prix de l'union parfaite. Deville compare Condren à Jean de la Croix et à d'autres mystiques : « Il [Condren] était si pleinement conscient de la grandeur de Dieu et de la dépendance absolue de la créature que pour lui, les créatures ne pouvaient trouver leur sens vrai que dans une offrande totale de soi comme un sacrifice d'amour et de louange, comme une vivante victime-hostie. »¹⁰⁹

Le disciple de Condren ne présente pas d'excuse pour ce que les chrétiens du 21^{ème} siècle perçoivent de pessimisme. En résumant la vie de Condren, Amelote écrit :

*Nous avons seulement besoin de faire savoir que sa plus grande grâce, la seule qui a spécialement marqué le chemin par lequel Dieu a conduit son âme très pure était la grâce du sacrifice, de l'amour de la sainteté et de la pureté de Dieu, le désir de sa propre annihilation afin de glorifier les perfections divines, l'esprit de mort de la vie d'Adam et du monde, la vertu constante de religion et la compagnie de Jésus Christ, hostie et victime. Il était tel même à sa conception et à sa naissance que Dieu l'a destiné à participer de cette façon dans le sacrifice de son Fils.*¹¹⁰

Jean-Jacques Olier

Olier avait le privilège d'être un disciple de Charles de Condren qui était son directeur spirituel et qui a fourni l'inspiration de la très grande œuvre d'Olier, la fondation du séminaire de Saint Sulpice, en même temps qu'un disciple des écrits du fondateur de l'Ecole française de spiritualité, Pierre de Bérulle. Bremond écrit d'Olier : « Sa [Olier] grâce spéciale et sa mission n'étaient pas exactement de rendre le bérullisme populaire mais de le présenter avec une telle limpidité, une telle richesse d'imagination et une telle ferveur que sa métaphysique, quelque peu difficile qu'elle paraisse, puisse inviter la plupart des lecteurs à l'atteindre. »¹¹¹ Cependant, la contribution d'Olier ne peut se limiter à cela, car dans sa courte vie, il fut un missionnaire dans la France rurale, un pasteur de l'Eglise de Saint Sulpice et le fondateur du séminaire de ce lieu, un maître et un guide spirituel d'hommes et de femmes, et l'un des premiers à encourager l'évangélisation du Canada. Ses seules *Mémoires* couvrent près de trois mille pages.¹¹²

Il est né en 1608 dans une famille aristocratique de Paris. Comme son père avait à la fois richesse et influence, Olier reçut la tonsure à l'âge de onze ans, le rendant éligible, sous le

régime alors en cours, de recevoir les bénéfices ecclésiastiques. Daniel Rops raconte la conversion progressive d'Olier. A l'âge de douze ans, il fit l'étrange rencontre de Marie Rousseau, l'épouse d'un marchand de vin dans Paris. Cette femme, une mystique qui continuera d'avoir une influence sur Olier, se sentit mal à l'aise quand elle le rencontra à la fête de Saint Germain. « Vous me semblez si malheureux. Je prie pour votre conversion » lui dit-elle. Ce fut le début de sa conversion. Beaucoup d'années plus tard, une autre femme, la Prieure des Dominicaines Agnès de Langeac qu'Olier avait vue dans ses rêves avant leur rencontre, l'encouragea à se placer sous la direction de Condren et lui prédit qu'il fonderait un séminaire. Pour Olier, ce fut un autre moment de conversion.¹¹³

Il termina son baccalauréat à la Sorbonne en 1630 et fut ordonné trois ans plus tard. Ayant Condren comme directeur spirituel, Olier refusa l'offre de succéder à l'évêque de Langres et au lieu de cela, travailla avec Vincent de Paul comme missionnaire des paroisses rurales en France.

De 1639 à 1641, Olier endura une grande épreuve, souffrant physiquement, psychologiquement et spirituellement ; il attribua la délivrance de cette épreuve à la puissance du Saint Esprit, et à partir de ce moment il donna au Saint Esprit un rôle central dans sa spiritualité. En 1642, Olier devint le curé de la paroisse de Saint Sulpice à Paris et il y commença un séminaire. Dans les années suivantes, il fonda des séminaires en d'autres villes de France, basés sur le modèle de Saint Sulpice. Toujours intéressé dans l'évangélisation du Canada, Olier lança une mission à Montréal et finalement envoya quatre Sulpiciens pour diriger la Ville Marie avant de mourir en 1657 à l'âge de quarante-huit ans.¹¹⁴

Durant les cinq dernières années de sa vie, Olier écrivit trois de ses plus grandes œuvres spirituelles, *La journée chrétienne* (1655), *Le Catéchisme chrétien* (1656) et *l'Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes* (1657). La première œuvre consiste en une série de méditations et de prières dans lesquelles les principes chrétiens (la plupart de Bérulle) se rapportent aux circonstances de chaque jour comme s'éveiller, s'habiller, manger, parler, etc. Olier inclut la rencontre du chrétien avec la nature. Par exemple, en regardant le soleil se lever le matin au cours d'une journée type, Olier est poussé à adorer la simplicité et la beauté de Dieu révélées par cet astre. De même que les rayons du soleil apportent vie et énergie à la terre, toutes les créatures reconnaissent Dieu comme roi et source de cette vie, et reconnaissent leur dépendance de Dieu sans qui elles ne sont rien. Mais comme Olier sait que la vénération de toutes les créatures est peu de choses, il supplie Jésus d'adorer l'auteur et la source de tout en leur nom. Ceci conduit Olier à prier simplement : « Ce n'est pas, mon Seigneur, que nous voulons être paresseux en offrant notre hommage pour ses dons généreux ou que nous voulons rester ingrats ou silencieux parce que vous remerciez votre Père en notre nom. Non, mon Seigneur, car nous voulons nous perdre nous-mêmes, plongeant dans votre Esprit et entrant alors dans votre louange et votre remerciement à Dieu. »¹¹⁵

Voyant les arbres, les fleurs et les fruits, Olier rappelle que même mille univers ne peuvent représenter Dieu, pourtant, les tableaux de la nature l'invitent de nouveau à l'adoration :

Mon Dieu, vous nous montrez votre vie, non seulement par ces plantes, mais vous révélez encore plus votre beauté à travers ces fleurs. Il me semble que les fleurs portent en elles-mêmes l'image de votre Verbe plus que les plantes, ô Père éternel, portent celle de votre divine personne. Le Verbe, ayant jailli de votre sein, nous montre votre beauté, que vous gardez cachée en vous comme dans une tige. Vous

gardez votre vie cachée en vous-même et votre beauté repose dans le secret de votre essence. Pourtant, votre Verbe produit cela et nous le révèle.

Enfin, mon Tout et mon Amour, ces arbres, chargés de fruits qui nous nourrissent représentent pour moi votre Esprit Saint dont les fruits savoureux nourrissent l'Eglise entière. Ses dons donnent vie, force et énergie et ses doux fruits donnent à l'âme sa substance, son support et sa nourriture

Mon éternel, mon Tout, mon bien aimé et mon unique, mon Dieu, mon Jésus, mon Sauveur, ma fleur, mon fruit, ma nourriture, si cela vous plaît, que je me réjouisse seulement en vous. Puissé-je être mort à cet aspect extérieur du monde et à sa rude existence, afin que je ne puisse vivre qu'en vous. ¹¹⁶

Quand Olier entend le chant des oiseaux, il sent que Dieu est la vie de toute chose, et de nouveau, il plonge dans l'adoration. « Vous êtes la vie des plantes et des oiseaux. La profondeur de votre immense vie se répand elle-même sur chaque être vivant... Ô mon Dieu, ces oiseaux expriment quelque chose de vous dans leur chant, qui me paraît merveilleux. » ¹¹⁷

Ainsi, Olier réussit à combiner les grands mystères théologiques avec la vie de tous les jours, rendant plus accessibles les idées de Bérulle.

D'un autre côté, Thompson affirme qu'Olier semble intensifier le complexe « rien-péché-servitude-anéantissement ». Dans les premières sections du *Catéchisme*, surtout, Olier amplifie la vie dépravée et remplie de péché de l'humanité sans Christ. En accentuant « la profondeur de notre humain mauvais et pécheur », il signale aussi la nécessité d'« un anéantissement profond et rigoureux ». ¹¹⁸ Mais Thomson rappelle aux chrétiens du 21^{ème} siècle le sens du terme français d'*anéantissement* :

Pour Olier et les autres auteurs [de l'Ecole Française], l'attitude fondamentale de la vie chrétienne authentique est de se renoncer soi-même, surtout dans ses attitudes et ses dispositions intérieures. De cette façon, nous communions à la propre kénose du Christ et à son renoncement (Phil 2,5-11) Nous proclamons comme nôtre le rien dont nous sommes tirés par la main créatrice de Dieu et auquel le poids de notre péché nous pousse une fois de plus. Pour apprécier le contexte très positif de ce terme, nous devons réaliser que cet anéantissement et cette communion sont les deux côtés d'un même mouvement dans l'union plus profonde avec Dieu. ¹¹⁹

Il n'est donc pas surprenant que dans l'*Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes* Olier, écrivant sur la conformité des mystères extérieurs comme intérieurs de Jésus, accentue sa passion, mort et résurrection. De plus, parce qu'il est convaincu que Dieu agit dans l'ordre spirituel comme il agit dans l'ordre naturel, c'est graduellement et peu à peu qu'Olier insiste sur le fait que les chrétiens doivent *d'abord* souffrir avec le Christ s'ils doivent entrer dans sa gloire :

Afin que les chrétiens vivent leur vocation propre qui est de reproduire Jésus Christ en eux-mêmes, ils doivent exprimer dans leur vie tous ces saints états dans l'ordre même où ils se sont produits en Jésus Christ. Donc, comme notre modèle sacré Jésus Christ a souffert d'abord toutes sortes de disgrâces, la flagellation et le gibet, puis qu'il est mort et a été enterré avant de ressusciter et d'entrer dans sa gloire, ainsi

*les chrétiens doivent supporter dans leur vie tous ces états d'humiliation avant d'être capables de partager sa grandeur et son état d'exaltation.*¹²⁰

Dans cette transformation progressive en Jésus Christ, Olier compte sur le Saint Esprit qui se répand lui-même heureusement sur ceux qui sont préparés à le recevoir, « étendant » alors les dispositions de Jésus, ses mouvements et son amour dans son corps, l'Eglise. Olier donne une image pour expliquer le rôle du Saint Esprit dans cet « élargissement », cette expansion du Christ :

*C'est comme une goutte d'huile sur un morceau de satin blanc, qui ne couvre au début qu'un tout petit coin du tissu mais qui s'étend rapidement sur tout le morceau. De même, l'Esprit de Dieu, qui a vécu dans le cœur de Jésus Christ, puis durant les années pendant lesquelles les fidèles ont été unis à Jésus Christ, s'est répandu en tous, les garantissant que chacun est fait pour partager le même goût, la même odeur, et finalement les mêmes sentiments.*¹²¹

Olier écrit dans ses *Mémoires* qu'il a cru en cette « invention merveilleuse d'amour », par laquelle le Christ peut glorifier Dieu en cent mille lieux et prêcher à chacun en mille langues, par les membres de l'Eglise, sacrements vivants qui le procurent.¹²² Il était lui-même le sacrement vivant du Christ, « un mystique, un homme de prière qui était totalement abandonné à Dieu, et un missionnaire, un homme de feu complètement livré à l'Esprit apostolique. » Deville l'appelle « un des plus grands serviteurs de l'Eglise du 17^{ème} siècle ». ¹²³

JEAN EUDES

Contrairement à ses trois prédécesseurs de l'Ecole Française, Jean Eudes (1601-1680) est né dans une « famille ouvrière » en Normandie et il eut une longue vie. Jeune, il étudia au Collège jésuite de Caen, mais quand il se sentit appelé au sacerdoce, il partit à Paris, à l'Oratoire, pour étudier avec Bérulle et Condren en préparation à son ordination. en 1625. Pendant les deux années suivantes, Eudes fut affligé par une « infirmité corporelle » qui réclama un repos absolu, mais lui procura aussi le temps de devenir tout à fait familier avec les écrits et les enseignements de l'Ecole Française. Plus tard, Eudes reconnut cette maladie comme une grande grâce. Quand il se sentit assez bien, il retourna en Normandie et entra à l'Oratoire, à Caen en 1627. Il y prêcha pendant quelques années des missions dans la région, travailla avec les pauvres et les victimes de la peste, et finalement commença à concentrer ses efforts pour le renouveau du clergé, spécialement les candidats plus âgés et les prêtres. C'est pendant ce temps qu'en 1637 Eudes écrivit son premier traité intitulé *La vie et le royaume de Jésus dans les âmes chrétiennes*. Cette œuvre est du pur bérullisme Les points importants sont très familiers et les citations scripturaires de Paul et de Jean encadrent la thèse tout entière. Avec un accent mis sur le Corps mystique, Eudes affirme que nous, l'Eglise, nous sommes unis à Jésus Christ :

Nous sommes donc unis à lui dans la plus intime union possible, qui est l'union des membres avec la tête. Nous sommes unis à lui spirituellement par la foi et la grâce qui nous ont été données au saint baptême. Nous sommes unis à lui, corporellement, dans l'union de son très sacré corps avec le nôtre, dans la sainte Eucharistie. Il en découle nécessairement que, de même que les membres sont animés par l'esprit de la tête, vivent sa vie, de même, nous devons être animés par l'esprit de Jésus, vivre sa vie et marcher dans ses voies. Nous devons être revêtus de ses sentiments et de ses

*inclinations, exécuter toutes nos actions avec les mêmes dispositions et les mêmes intentions qu'il leur a apportées. En un mot, nous devons continuer et amener à l'accomplissement la vie, la religion, la dévotion qu'il vivait sur terre.*¹²⁴

Eudes continue en suggérant que si nous souhaitons suivre le Christ, l'oubli de soi et le renoncement sont nécessaires. Les raisons qu'il donne sont une claire indication de son attitude négative envers la condition humaine :

Toute chose en nous est tellement désordonnée et dépravée, due à la corruption du péché, qu'il n'y a rien de nous-mêmes en nous qui ne soit opposé à Dieu, qui ne place des obstacles sur le trajet de ses projets et qui ne soit contraire à l'amour et à la gloire que nous lui devons. C'est pourquoi, si nous souhaitons appartenir à Dieu, nous devons nécessairement nous renoncer nous-mêmes., nous oublier, nous haïr, nous persécuter, nous perdre et nous annihiler.

Notre Seigneur Jésus Christ est notre chef et notre exemple. Il n'y a rien en lui qui ne soit complètement saint et divin. Néanmoins il était si détaché de lui-même et de son propre esprit, de sa propre volonté et de son amour de soi qu'il n'a jamais rien fait selon son idée propre ou son esprit humain, mais selon l'inspiration de l'Esprit de son Père.

En conséquence, si nous sommes vraiment ses membres, nous devons embrasser ses sentiments et ses dispositions, puissamment résolus à vivre dès maintenant, avec un détachement et un oubli de soi complets et en nous haïssant nous-mêmes.

Dans cette première œuvre, Eudes suggère que nous devons même chercher à être détachés de Dieu, c'est-à-dire des joies et des consolations de Dieu. Quelquefois, ses écrits semblent sans nuance, car bien que le message fût béruilien, le style d'Eudes manquait de la sublimité et de la grâce de celui de son maître. Bremond affirme qu'Eudes, comme missionnaire et prédicateur, devait modifier l'expression de Bérulle. Ni Bérulle, ni Condren n'écrivait pour les foules, mais Eudes était leur prédicateur.¹²⁶

Aussi, quand Eudes écrit : « Il est vrai que nous devons parfois nous faire violence à nous-mêmes, et expérimenter beaucoup de souffrance, d'amertume, de ténèbres, et de mortification.» Il ajoute alors : «Néanmoins sur le chemin de l'amour parfait, il y a plus de miel que de fiel, plus de gentillesse que de sévérité.»¹²⁷ Une interprétation originale de Bérulle était dans la perspective mais Eudes avait besoin d'un catalyseur pour mettre cela en relief.

Bremond affirme que 1641 fut l'année critique dans la vie d'Eudes car c'est alors, à Coutances, qu'il rencontra Marie des Vallées, une femme sans éducation ni culture, et qui devait exercer sur lui une grande influence jusqu'à sa mort, en 1656. Eudes décrit cette importante expérience dans ses propres termes : « La même année 1641, en août, Dieu me fit l'une des plus grandes grâces que j'ai jamais reçues de son infinie bonté ; car alors j'ai eu la chance de rencontrer pour la première fois Sœur Marie des Vallées, grâce à qui sa divine majesté répandit sur moi tant de grâces extraordinaires.¹²⁸

Selon Bremond, Marie des Vallées avait été exorcisée trois fois durant ses jeunes années, et au moment de sa rencontre avec Eudes, courait la suspicion qu'elle était possédée par les démons. Malgré son comportement excentrique, Eudes reconnut en elle une mystique, douée d'une sagesse spirituelle, et il écrivit trois essais de biographie sur elle, non publiés, intitulés *La vie admirable de Marie des Vallées et des choses admirables qui se sont passées en elle*. Bremond insiste sur le fait que Marie des Vallées n'eut pas une influence sur la spiritualité d'Eudes parce qu'il était totalement béruillien à ce moment-là et parce que son mysticisme semblait très proche de celui des mystiques abstraits. Mais Bremond suggère qu'elle « l'a aidé à pénétrer plus profondément les principes de l'École Française, les canonisant, pour ainsi dire, aux yeux d'Eudes, en les professant et en les vivant, ailleurs, avant lui. » Et bien qu'Eudes eût déjà pensé aux grandes œuvres qu'il établirait plus tard – la fondation d'un Ordre qui créerait des séminaires pour la formation des prêtres (la Congrégation de Jésus et Marie), une Congrégation de femmes pour servir les pénitents, (Notre Dame du Refuge) Bremond nomme Marie des Vallées comme le catalyseur : « Ici, de nouveau, la mystique doit l'avoir révélé à lui-même, ou bien, en précisant ses vagues aspirations persistantes, ou bien, en l'assurant, au nom de Dieu, qu'il devait commencer l'œuvre sans tarder davantage. ¹²⁹

Bremond suggère plus tard qu'Eudes ne fut capable de commencer son projet sur la dévotion aux Sacrés Cœurs, en composant un office avec neuf leçons en l'honneur du Sacré Cœur de Marie, qu'après avoir rencontré Marie des Vallées, « qui était, pour ainsi dire, la volonté, la conscience et la résolution du P. Eudes. » ¹³⁰ Bremond En résumé, Bremond écrit :

Les biographes avaient remarqué que jusqu'en août 1641 (quand il rencontra Marie des Vallées) aucune des trois missions à laquelle l'avait appelé la providence ne semblait avoir pris forme dans sa pensée (du P. Eudes). Tout était vague et indécis, c'était des dessins, mais aucun projet clair, précis n'était cependant établi. Il ressentait des impulsions mais ni la fin ni les moyens n'étaient clairs pour lui... Vint alors sa [rencontre] avec Marie des Vallées, et sa vie prit une nouvelle direction ; il s'orienta, avec une précision et une clarté croissantes, vers un but triple, qu'il avait jusqu'à présent à peine mentionné. ¹³¹

Il est important de noter, pourtant, que quelques biographes modernes, par exemple, Raymond Deville et William Thompson, tout en reconnaissant son influence n'assignent pas la même importance à Marie des Vallées que ne le fait Bremond. L'opinion de Cognet est prudente :

Il doit être concédé qu'après 1641 sa [Eudes] pensée s'est développée de plus en plus dans ses propres lignes, et en particulier, il développa ses vues sur la dévotion aux Sacrés Cœurs de Jésus et de Marie et il devint le promoteur de leur culte liturgique.» Cependant, il attribue cela par-dessus tout à « l'auteur de son propre génie.» ¹³²

La dévotion au Sacré Cœur de Marie commença à se répandre en France et l'office qu'Eudes avait composé fut utilisé à Autun pour inaugurer publiquement une fête en l'honneur du Cœur de Marie le 8 février 1648. Plus tard, peu avant sa mort en 1680, Eudes écrivit sa seconde grande œuvre, *Le cœur admirable de très sacrée mère de Dieu ou la dévotion au très saint cœur de Marie*, un travail en trois volumes qui résume le cheminement de la dévotion à Marie chez Eudes. Plus tôt dans sa vie, Eudes avait écrit sur le cœur de Jésus et de Marie, accentuant l'intimité absolue entre la Mère et son Fils.

Ô Jésus, fils unique de Dieu... vous êtes en votre sainte Mère... y imprimant une image très parfaite de vous-même, de tous vos états, de vos mystères et de vos vertus, et la rendant ainsi semblable à vous, afin que quiconque voit Jésus voit Marie, et quiconque voit Marie voit Jésus.¹³³

Plus tard, dans l'intérêt de clarté et d'exactitude, Eudes essaya de distinguer entre eux, mais il ne réussit pas toujours parce qu'il croit que le cœur de Marie est inséparable de celui de son divin Fils. Il écrit au sujet des trois cœurs de Marie, son cœur de chair, son cœur spirituel (le cœur de son âme) et son troisième cœur qui « est divin, vraiment Dieu, puisqu'il est Fils de Dieu. » Eudes renvoie alors Marie à ce cœur : « Mon Fils Jésus, qui est mon cœur et que j'aime comme mon propre cœur veille toujours sur moi. » les trois cœurs de Marie – ses cœurs de chair, spirituel et divin « ne sont qu'un seul cœur par le lien très saint et très intime qui a toujours existé ou existera, à côté de l'union hypostatique »¹³⁴ Dans le dixième livre de *Cœur*, Eudes présente un commentaire de cent pages sur le Magnificat prié par Marie de Nazareth. Cependant, il conclut : « Son divin cœur, c'est son divin enfant résidant dans son sein béni et demeurant dans son cœur, et qui est l'âme de son esprit, le cœur de son cœur est le premier auteur de ce cantique »¹³⁵

Eudes exprima sa dévotion au Cœur de Jésus dans une forme qui était très importante à l'Eglise de France du 17^{ème} siècle, une forme qui donna pleine expression à son côté lyrique, les prières liturgiques et le rituel. En 1688-1689, Eudes composa un office et une messe en l'honneur du Sacré Cœur de Jésus. La célébration publique de ces prières en 1672 donna une forme liturgique à une nouvelle fête du Cœur de Jésus. Cette dévotion deviendra très populaire, surtout après les apparitions à Marguerite Marie Alacoque (commencées en 1673) et surtout parmi les membres de la Société de Jésus qui prêcheront cette dévotion au Sacré Cœur de Jésus.

Bremond propose cette explication pour l'extension rapide de cette dévotion :

*La dévotion au Sacré Cœur de Jésus provient nécessairement de la rencontre providentielle et naturelle des deux grandes philosophies religieuses qui ont nourri durant la première moitié du 17^{ème} siècle la vie intérieure du catholicisme français – l'Ecole Française d'une part, et l'humanisme dévot d'autre part... Ce fut le béruillisme en la personne d'Eudes qui en eut l'initiative, suivi bientôt par la Visitandine Marguerite Marie et par les Jésuites.*¹³⁶

En contestant la primauté de l'initiative à Eudes, Bremond soutient longuement que la fête du Sacré Cœur de Jésus n'« est qu'un pas » fait depuis la fête de Jésus inaugurée par de Bérulle beaucoup plus tôt. Cette fête fut destinée par de Bérulle à célébrer tout ce que Jésus est dans sa personne divine plutôt que dans un mystère particulier. Ce fut, pour ainsi dire, la doctrine béruillienne exprimée dans une forme liturgique. Eudes, lui aussi, voyait le cœur de Jésus comme « le principe de tous les mystères contenus dans les autres fêtes. » Le « cœur » symbolisait non seulement l'amour mais la personne elle-même, et son intérieur, c'est-à-dire ses dispositions, ses mouvements, etc. Donc, pour Bremond, la dévotion eudiste au Cœur de Jésus n'est plus que la conséquence naturelle et le développement de la dévotion béruillienne au Verbe incarné.¹³⁷ La dévotion associée à Paray le Monial diffère de l'expression eudiste, selon Bremond. Elle est moins spéculative, plus simple et plus populaire ; elle ajoute l'amour de Jésus pour l'humanité et accentue l'humanité de Jésus ; elle appelle à des actes d'amour en retour à l'amour donné par Jésus. D'un autre côté, la dévotion eudiste est plus théocentrique et

met l'accent sur l'amour du Cœur de Jésus pour son Père ; elle accentue le cœur divin de Jésus et la divinité comme le premier principe. L'accent est mis moins sur le cœur de chair mais plus sur l'adhérence à toute la personne de Jésus ; elle est plus mystique. En résumé, la dévotion de Paray le Monial est aux Eudistes comme Marthe est à Marie !¹³⁸

Jean Eudes mourut en 1680, le dernier des premiers disciples de Bérulle. Comme le fondateur de l'Ecole française de spiritualité, Eudes fut un homme actif pour la réforme du clergé et de l'Eglise, un grand fondateur de congrégations, un écrivain spirituel prolifique et un directeur. Comme de Bérulle, il fut aussi un mystique, qui se livra à Jésus, le Verbe incarné et à Marie qu'il voyait comme « la parfaite image de l'adorable cœur de Dieu et de l'Homme-Dieu. » Mais, finalement, Eudes fut plus privilégié que de Bérulle : il fut béatifié en 1909 par Pie X et canonisé seize ans plus tard par Pie XI.

CHAPITRE IV L'ECOLE FRANCAISE DE SPIRITUALITE : UNE EVALUATION

Avant d'essayer d'évaluer l'Ecole française de spiritualité, il pourrait être utile de revenir sur la méthode suggérée par Michael J. Buckley¹³⁹ et tenter d'harmoniser la vision spirituelle de chacun des premiers bérulliens étudiée ci-dessus. La méthode de Buckley appelle à un examen des trois variables (les déclarations à propos de Dieu, de ce que signifie être une personne humaine, et de la manière ou des moyens ou du cheminement par lequel l'humain est uni au divin) A ces variables, il ajoute quatre influences qui interfèrent (l'expérience dont la spiritualité fera dépendre le mode d'expression, la théologie qui fournit le contexte et l'interprétation, et la communication par laquelle l'ensemble est transmis aux autres. En appliquant ces variables et les influences qui sont en interaction aux quatre mystiques étudiés ci-dessus, on peut voir que de Bérulle eut une influence qui a formé ses premiers disciples ; cependant, chacun a apporté une contribution unique.

Le *Dieu* de Bérulle est un Dieu trinitaire, c'est-à-dire un Dieu de personnes en relation. De Bérulle s'adresse à cette Trinité comme immanente mais aussi comme la « Trinité d'économie », comme un Dieu répandu dans le monde POUR NOUS par l'incarnation, l'œuvre la plus excellente de Dieu. Ce Dieu est un Dieu de majesté et de grandeur, tout méritant de respect, de révérence et d'adoration ; pour cette raison, la vertu de religion a une grande importance dans la spiritualité de Bérulle. Jésus est d'abord reconnu comme le Verbe incarné, l'unique envoyé du Père. A cause de l'incarnation et de l'union hypostatique, Jésus est le Dieu-Homme, humanité divinisée et divinité humanisée et l'unique qui peut offrir à Dieu une adoration parfaite. Jésus est le centre de tout ; Il est notre fin et notre moyen Pour de Bérulle, les états et les dispositions intérieures de Jésus sont tous importants, surtout son obéissance, son humiliation, son renoncement, et son adoration. De Bérulle n'accentue pas la personne du *Saint Esprit* qui est « stérile » dans la Trinité immanente mais c'est une source féconde de grâce par Jésus.

Pour de Bérulle, la *compréhension de ce que veut dire être humain* est claire : les humains ne sont rien sans Dieu et ils sont impuissants à s'unir à Dieu. Dans ce sens de dépendance, de Bérulle rejoint l'idéal de la Renaissance, la personne autonome.

Cependant, de Bérulle aurait pu avoir dit avec Shakespeare : « quel chef d'œuvre que l'homme ! Car il dote les humains d' « une capacité pour Dieu » et d' « une tendance vers Dieu » et d' « un instinct pour Dieu. » De Bérulle est clair sur ce point : l'être humain appartient à Dieu et il existe pour Dieu.

Les êtres humains ne peuvent être unis à Dieu que par Jésus, avec Jésus et en Jésus. Si les humains se vident d'eux-mêmes (*anéantissement*) et adhèrent au Christ dans l'adoration, ils peuvent vivre dans un état d'adoration. De Bérulle incite les chrétiens à compléter les mystères de Jésus, surtout le mystère pascal car puisque le chrétien s'identifie au Christ, Marie s'identifie avec la Croix et l'humiliation du Christ. Pour de Bérulle, les sacrements du baptême et de l'Eucharistie sont les plus importants, assurant le lien à Jésus. Marie, comprise de façon profondément théologique et mystique, est l'exemple humain par excellence.

Dans la vie de Bérulle, il ne semble pas y avoir eu une grande *expérience* d'illumination ou de conversion, bien que sa retraite à Verdun et sa décision de ne pas servir à la Cour aient été certains moments importants. Son développement semble avoir été davantage comme un cheminement progressif depuis l'humanisme dévot et de l'influence des jésuites jusqu'au mysticisme rhéno-flamand et au cercle de Madame Acarie, aux Carmélites espagnoles et à leur accent sur l'humanité de Jésus, à ce que Thompson considère être l'expérience centrale de Bérulle, ce qui n'est pas réellement la sienne, mais l'expérience du Verbe devant son Père.

L'*expression* de Bérulle sur son illumination spirituelle est sublime. Il écrit dans une forme de louange d'extase, d'enthousiasme, appelée « élévations ». Dans ses écrits, l'adoration glisse dans une analyse théologique et revient alors en prière. Ce style d'alternance de la théologie à la prière puis à la théologie est quelquefois comparée au *De Trinitate* d'Augustin, et à son utilisation des Ô, réminiscence des Ô de l'antiphonaire.

La *théologie* qui fournit le contexte à Bérulle est une combinaison compliquée. Il emploie un vocabulaire scholastique et des catégories qui reflètent le pseudo Dyonisius et la philosophie néoplatonicienne. Ses écrits révèlent une forte dépendance scripturaire de Paul et de Jean. Bérulle n'écrit pas pour le peuple. Sa spiritualité fut communiquée aux Oratoriens, aux carmélites et à d'autres par ses conférences, sa direction spirituelle et de courts traités, non publiés. Ses deux pièces maîtresses *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* et *Vie de Jésus* ne furent pas écrits avant la dernière décennie de sa vie, et ses œuvres complètes ne furent publiées qu'après sa mort.

Disciple de Bérulle et successeur comme supérieur de l'Oratoire, Charles de Condren accentua également la divine majesté et la grandeur de Dieu. Cependant, son expérience de Jésus ne fut pas celle de la parfaite adoration mais celle du parfait sacrifice. Sa conception de l'humain fut pessimiste. Comme la créature est un « simple rien » devant la majesté de Dieu, le seul hommage correct est l'annihilation de soi en présence du divin.

L'union de l'humain avec le divin ne se peut que par le renoncement de soi, et l'union avec le sacrifice parfait du Dieu-Homme, Jésus. Condren presse le chrétien de coopérer avec Jésus Christ en achevant en lui ses mystères, surtout son mystère pascal. L'adoration ne peut être exprimée que par le sacrifice et l'identification avec Jésus, la victime-hostie, spécialement dans l'Eucharistie.

Chez Condren, le sens de la victime mystique peut être retrouvé dans sa profonde expérience spirituelle à l'âge de douze ans quand il fut enveloppé par la majesté de Dieu et son propre néant. Sa rencontre ultérieure avec de Bérulle l'introduisit dans une école de spiritualité dans laquelle son propre accent spirituel put s'enraciner. Ce ne fut pas le langage d'« élévation » ni de louange enthousiaste, mais celui d'holocauste, de consommation, de sacrifice total, et pour utiliser le vocabulaire de Cognet, de « réduit à zéro ». Sa théologie est celle de Bérulle mais avec une accentuation sur le sacrifice et sur la présence de Jésus dans l'Eucharistie comme victime-hostie. Sa préférence de l'Écriture est pour Paul. Excepté pour la *Considération sur les mystères de Jésus Christ*, Condren écrit peu. Sa doctrine peut être d'abord examinée à travers ses conférences aux prêtres de l'Oratoire et sa vaste correspondance sans date avec ses nombreux dirigés qu'il conseillait à contre cœur.

Jean Jacques Olier est quelquefois décrit rapidement comme une combinaison de Bérulle et de Condren. Il n'est certainement pas aussi pessimiste au sujet de la nature humaine que ce dernier, bien qu'Olier souligne aussi que le fait que la créature est trop humble pour offrir une louange valable à Dieu, que l'humanité est réduite à son état de pécheresse sans Jésus et que la profondeur du mal humain et du péché demande un *anéantissement* profond avec et en Jésus. Cependant, Olier écrit aussi à propos de la promesse de grâce à étendre à ceux qui participent aux mystères de Jésus. Le chemin vers l'union avec le divin consiste à se perdre et à plonger dans l'Esprit du Christ et ainsi entrer dans sa louange. Olier écrit à propos de la venue du Christ dans ce monde comme l'œuvre du Saint Esprit, et il s'émerveille avec joie que le Christ « enrichi » offre un culte grâce à l'Église.

Olier a expérimenté des épreuves et des périodes de maladie qui ont affecté, sans nul doute, sa spiritualité ; il a attribué par exemple sa libération d'une grande épreuve en 1639-1641 au Saint Esprit et plus tard accentué la puissance du Saint Esprit dans ses écrits. Mais ses rencontres avec trois personnes différentes – Marie Rousseau, Agnès de Langeac et Charles de Condren – l'ont amené à la conversion et l'ont dirigé vers le ministère.

Les experts louent Olier pour son style limpide, son imagination riche et son expression poétique, réduisant, pour ainsi dire, l'œuvre énorme de Bérulle et la rendant plus accessible. Il applique les principes de Bérulle à la nature et se réjouit de voir la vie de Dieu s'y répandre. Bremond écrit que le style d'Eudes, comparé à ceux de Bérulle et de Condren est « le plus clair et le plus soigné, le plus poétique, le plus accessible et le plus pratique ... »¹⁴⁰ A une exception près, son contexte théologique est bérullien. Comme on l'a noté, Olier accentue le Saint Esprit comme agent de transformation en Christ, « se répandant avec joie ». Les deux œuvres majeures d'Olier, *La journée chrétienne* et *Introduction à la vie et aux vertus chrétiennes* sont écrites vers la fin de sa vie et résument son bérullisme nuancé mais ses mémoires, de quelque trois mille pages, donnent le meilleur aperçu sur le cheminement d'Olier.

La spiritualité de Jean Eudes exprimée au départ dans le traité *La vie et le royaume de Jésus dans l'âme chrétienne* est du pur bérullisme dans sa déclaration sur Dieu, son évaluation de la personne humaine et sa description du cheminement vers l'union au divin. Conséquence de l'expérience de ses rencontres avec la mystique Marie des Vallées en 1641, il commence à donner une nouvelle tournure à sa pensée. La spiritualité de Bérulle trouve maintenant chez Eudes une expression à travers la métaphore du cœur. Eudes parle alors de Dieu en trois personnes n'ayant qu'un seul cœur et les chrétiens qui participent au Christ participent aussi dans le cœur aimant de Dieu. Le thème de Bérulle, l'incarnation, « trouve son expression chez

Eudes dans le thème du divin cœur présent dans le mystère de Jésus.»¹⁴¹ Le mode d'expression et de communication chez Eudes, comme chez Olier, est plus accessible aux foules. En donnant une forme liturgique à la dévotion au cœur de Marie et au cœur de Jésus, il la rendait plus accessible au peuple qu'il nourrissait, découvertes que Bérulle avait d'abord exprimées dans une forme différente.

Maintenant que les variables de Buckley ainsi que les interférences entre les influences ont été appliquées à la spiritualité de Bérulle et de ses disciples, il semble approprié d'examiner quelques unes des forces et des limites de l'École française de spiritualité

Ici, l'analyse d'Anne Minton est très utile. Tout d'abord, elle questionne la christologie de Bérulle avec son insistance sur l'adhérence aux dispositions intérieures du Christ. «Le Christ dont on s'approprie les attitudes est une grille très spécifique des évangiles. Le Jésus que présente de Bérulle est un homme sans disciples, sans ministère ni communauté. C'est un adorateur parfait du Père. Ce n'est pas tout le Christ, et il y a un danger réel d'une appropriation incomplète du Christ...»¹⁴² Minton est également soucieuse de cette image du Christ, image avant tout d'un priant » :

*Jésus n'est pas représenté avec un ministère actif, avec un groupe de disciples, prêchant, enseignant, guérissant. Il est presque toujours vu en relation avec le Père et très rarement en relation avec les hommes. C'était probablement le Christ que Bérulle voulait que chacun s'approprie dans sa vie.*¹⁴³

C'est une question valable pour certains. Deville, dans son examen des textes du Nouveau Testament trouvés dans les écrits de l'École Française a remarqué que les bérulliens focalisent sur Paul (surtout dans deux séries de textes qu'il identifie comme ayant pour thèmes – « Vivre pour Dieu » et « en Jésus Christ » et sur certains passages de Jean, surtout les textes qui se rapportent à la vie (par exemple : « je suis la vie...je suis venu pour qu'ils aient la vie...je vis et vous vivrez... je suis dans le Père et vous êtes en moi et moi en vous (Jn,4,6 ;10,10 ;14,19-20).de la même façon Jésus a dit « demeurez en moi...et moi en vous » (Jn 15).¹⁴⁴ Les bérulliens admettraient qu'ils utilisaient rarement les synoptiques. Pourtant, ils connaissaient et aimaient, ils faisaient connaître et aimer Jésus, le Verbe incarné qui a invité tout le monde à une relation personnelle avec Dieu. Deville cite ceci comme une grande contribution de l'École Française :

*Ils percevaient cette relation comme celle d'une communion avec les sentiments, les états et les mystères de Jésus, centrés dans l'eucharistie comme la source de cette communion spirituelle. A leur point de vue, Jésus n'est pas seulement un maître à écouter et à suivre. Il n'est pas seulement un roi à servir, ou même seulement un ami. Il est tout cela, mais il est aussi le principe dynamique de notre être : il vit, prie et aime en nous.*¹⁴⁵

La seconde critique de Minton découle de la première. Malgré les vies apostoliques fructueuses de chacun des bérulliens, surtout leurs efforts pour réformer l'Eglise par la réforme et l'éducation du clergé, Minton sent en eux une piété intimiste, peu ouverte sur la communauté de l'Eglise et du monde. Elle critique Bérulle de présumer que le peuple associera les attitudes de Jésus à l'action, pour la venue du Royaume de Dieu. Elle le critique aussi de présumer que le fait de reconnaître qu'on n'est rien conduit nécessairement à être

possédé par Dieu. Cela crée un peuple qui est à la fois saint et apostolique. » Le danger est que les personnes ne comprendront jamais l'interdépendance mutuelle de la prière et du ministère et verront toujours la prière comme centrale et le ministère et la vie apostolique comme extérieurs. »¹⁴⁶ De Bérulle aurait pu accepter que certains auront de la difficulté à intégrer prière et ministère, mais il aurait pu aussi répondre qu'à lui et à ses disciples a été donnée la grâce de trouver une « image » particulière du Christ dans les Ecritures paulinienne et johannique et que l'adhérence à ce Jésus n'empêche pas l'action pour le Royaume, comme l'attestent la vie des bérulliens.

Deville confirme cette intégration : « de Bérulle et ses disciples n'étaient pas seulement des hommes de prière, de vrais mystiques, mais ils étaient également des missionnaires. Ils nous ont donné les éléments fondamentaux d'une théologie et la spiritualité du Christ et de la mission. Ils ont perçu Jésus comme le premier envoyé du Père... L'origine de la mission évangélique. »¹⁴⁷

Finalement, Minton critique de Bérulle de ne pas offrir un « chemin » à ceux qui voudraient le suivre :

*Dans les exercices spirituels de Saint Ignace, les traités de Saint Jean de la Croix, les écrits de dévotion de François de Sales, nous trouvons des descriptions détaillées sur la façon de prier et comment diriger ceux qui prient. Cependant, l'Ecole française de spiritualité et surtout son fondateur, Pierre de Bérulle (1575-1629) font exception. Parmi tous ses écrits, de Bérulle n'a pas de traité systématique de prière ou de direction spirituelle.*¹⁴⁸

Cognet affirme aussi que, dans les écrits de Condren, il n'y a pas de règle pour prier, mais c'est parce qu'il est opposé à tout effort dans la prière. La personne doit seulement adhérer au Christ et s'abandonner au Saint Esprit.¹⁴⁹ Mais Minton trouve que c'est une limite :

Parler du néant avec quelqu'un qui n'a pas fait le travail de base purgatif et ascétique ne sert à rien. Il faut arriver à un certain point dans sa vie chrétienne pour désirer ce dont parle Bérulle, plus encore pour chercher à approfondir et prendre ce chemin de vie.

*Ce modèle contemplatif, radical, christocentrique présuppose certaines personnes et ne serait pas efficace avec des commençants dans la vie spirituelle, contrairement aux modèles d'Ignace et de François de Sales.*¹⁵⁰

Ayant abordé trois bonnes critiques de l'Ecole française de spiritualité, Minton finit son article d'une manière positive et surprenante : « A une époque dominée par des modèles psychologiques et la poursuite d'une santé et d'un accomplissement humains, le modèle de Bérulle fournit une alternative et un défi. ... Ironiquement, le but d'une liberté joyeuse est souvent atteint comme le résultat d'un modèle théocentrique, un but recherché par le modèle psychologique. »¹⁵¹

Il y a deux autres domaines de critique qui doivent être mentionnés. L'un concerne l'attitude pessimiste envers la nature humaine, exprimée par de Bérulle (et surtout par ses disciples) et le langage anthropologique négatif parfois utilisé. Thompson affirme que l'Ecole Française est « rigoureuse dans sa phénoménologie de la corruption humaine, » mais elle

suggère que c'est un sens réaliste des humains qui *quand ils sont séparés de Dieu*, ne sont rien, mais en Christ, ont accès au vrai cœur de Dieu. Il suggère plus loin que la génération contemporaine peut se réapproprier « la riche exploration du mal et du péché trouvé dans l'Ecole Française » et l'utiliser en l'appliquant dans l'examen du « *péché social et du mal dans le présent* »¹⁵²

Le langage anthropologique négatif utilisé par l'Ecole Française, surtout le vocabulaire tel que *anéantissement*, abnégation, peut être dangereux, surtout pour les femmes, qui sont déjà dénigrées. Il est donc d'une grande importance que ce vocabulaire soit compris dans le contexte mystique dans lequel il a été expérimenté et qu'il soit couplé avec le concept d'un merveilleux échange – se vider pour faire place à la plénitude de Dieu en Christ. Certainement, des mots et des exemples, germaniques au 17^{ème} siècle, peuvent être changés pour être réappropriés au 21^{ème} siècle. Douze programmes comprennent la nécessité de connaître sa complète impuissance sans l'aide d'une Puissance plus haute ; les amoureux savent la joie de se décentrer en échange pour l'autre. Il y a, bien sûr, des problèmes jaillis aujourd'hui qui étaient inconcevables au 17^{ème} siècle. Il n'est pas de la responsabilité de Bérulle et de ses disciples de prévoir les détails de notre réalité mais de suggérer la façon d'enraciner nos efforts en Dieu.

CHAPITRE V

L'INFLUENCE DE L'ECOLE FRANCAISE SUR JEAN GAILHAC FONDATEUR

Le but de ce chapitre est de tenter une réponse à la question qui a provoqué cette étude. « Laquelle des plus importantes traditions spirituelles est la plus représentative des RSCM, une Congrégation religieuse féminine fondée par Jean Gailhac, en 1849 ? » Après avoir présenté brièvement la spiritualité des personnalités des débuts de l'Ecole Française, de Bérulle et ses trois disciples, ce chapitre concernera l'influence de l'Ecole Française sur Jean Gailhac. Il est évident que cette spiritualité a évolué durant le temps séparant Bérulle de Jean Gailhac – plus de 200 ans – mais la question reste : est-ce que l'Ecole française de spiritualité représente la plus grande influence sur la spiritualité de Jean Gailhac ?

La méthodologie utilisée dans ce chapitre est de revoir, et peut-être, de réinterpréter, les conclusions tirées par une experte de l'Institut sur la spiritualité de Jean Gailhac, Mary Milligan, RSCM, qui a présenté une thèse pour un doctorat sur ce sujet. La thèse fut publiée par la suite, en 1875, par la Gregorian University Press sous le titre *Pour qu'ils aient la vie*. Cette étude s'appuie sur l'examen des centaines de lettres et de traités écrits par Jean Gailhac aux membres de l'Institut, y compris les premières Constitutions et leurs révisions successives. Elle inclut également les diverses biographies de Jean Gailhac, les documents et les témoignages recueillis durant le procès de sa béatification, commencé en 1849. Dans le but de ce travail, la recherche de Mary Milligan sera examinée à travers l'objectif de l'Ecole Française.

Dans un chapitre, non publié de l'étude mentionnée ci-dessus, M. Milligan identifie les principales tendances du 19^{ème} siècle, les divisant en 3 catégories : la dévotion, le dogme et l'apostolat.

Parmi les courants liés à la dévotion, évidents durant le 19^{ème} siècle, mentionnons l'orientation christologique, la dévotion à l'Eucharistie, au Sacré Cœur et à la Mère de Dieu. La tendance principale pour le dogme, liée certainement aux courants sur la dévotion et l'apostolat, c'est le renouveau en ecclésiologie, avec, en conséquence, le mouvement liturgique. Ces deux derniers atteignent leur apothéose au 20^{ème} siècle. Finalement, dans les tendances apostoliques, nous décrivons les grands efforts pour remédier aux maux physiques et sociaux créés par la Révolution et la poussée missionnaire évidents du 19^{ème} siècle. ¹⁵³

Quoique toutes ces catégories reflètent des intérêts présents dans l'Ecole Française, M. Milligan cite l'orientation christologique comme le courant central lié à la dévotion et elle relie cet accent au renouveau de l'Ecole française de spiritualité : « Regardant toutes choses en termes de Jésus Christ, spécialement comme Verbe incarné, cette Ecole fut capable de donner un élan et une motivation à l'œuvre de restauration si nécessaire durant la moitié du [19^{ème}] siècle. Le lien entre la contemplation du Verbe incarné et la charité a fleuri dans une variété de tentatives apostoliques. » ¹⁵⁴ Jean Gailhac dont la vision de foi fut totalement christocentrique reflète certainement cette orientation commune à de Bérulle et à ses disciples. Mais il les reflète également à travers la manière dans laquelle ses écrits le montrent « différent, de façon marquée, du courant ordinaire de son temps » sa préférence de révéler l'Eucharistie en termes de célébration liturgique plutôt que dans une dévotion au Saint Sacrement, et sa non insistance sur la réparation comme intégrante à la dévotion au Sacré Cœur de Jésus. ¹⁵⁵

L'étude des lettres de Jean Gailhac montre qu'il n'écrit pas aux sœurs sur le cœur de Jésus dans des termes de réparation ou d'expiation, ni qu'il leur parle du pouvoir universel de ce cœur, une dévotion si populaire qu'elle a conduit à la consécration de l'humanité au Sacré Cœur en 1875 et en 1899. Au lieu de cela, M. Milligan écrit : « Jean Gailhac centre son attention presque exclusivement sur le cœur du Christ comme symbole, source et siège de la vie intérieure de Jésus. Ce centrage reflète le rôle que l'identification avec la personne de Jésus Christ tient dans sa vision de foi ». ¹⁵⁶ Ainsi, Jean Gailhac commence une lettre à une sœur : « Que Jésus doux et humble de cœur vive et règne dans votre cœur et vous rende comme lui en toutes choses. » (GS/4/VIII/79)¹⁵⁷ Ou encore : « Que Jésus venant en ce monde pour faire la volonté de son Père remplisse votre cœur des sentiments qui inondaient le sien ; qu'il vous communique cette pureté d'intention qui le dirigea en toutes choses » (GS/23/VIII/79/A). Il parle souvent du cœur de Jésus comme d'un feu qui brûle : « Jésus le zéléteur suréminent de la gloire de son Père et le salut du monde remplisse votre cœur de sa sainte présence et allume dans votre cœur le feu sacré qui consume le sien » (GS/29/IX/81/A). Le cœur de Jésus devient également la source de la communauté parce que c'est dans ce cœur de Jésus que les sœurs se rencontrent les unes les autres et sont entraînées dans l'unité.

La dévotion à la Mère de Dieu mentionnée par M. Milligan comme un accent du 19^{ème} siècle se trouve certainement chez Jean Gailhac et il rattache souvent Marie à son fils en des termes évoquant l'Ecole Française. Dans son traité sur « le portrait d'une vraie religieuse du Sacré Cœur de Marie » il écrit en 1876 :

« Contemplons cet admirable mystère. Jésus Christ est Dieu, Marie est sa Mère. Jésus Christ s'anéantit en descendant dans le sein de Marie, et Marie, le recevant dans son sein, s'écrie : « Dieu a daigné regarder le néant de sa servante » (Lc 1, 48) ; Jésus Christ fait de toute sa vie un anéantissement, Marie lui est toujours

associée. Jésus Christ n'a qu'une volonté avec son Père, il fait à chaque instant ce qui plaît à son Père, Marie n'a pas d'autre volonté que celle de Jésus ; Jésus ne vit que pour procurer par tous les moyens la gloire de son Père, Marie lui est constamment associée ; Jésus Christ souffre les plus horribles tourments, il meurt d'une mort affreuse pour accomplir l'œuvre de son Père, Marie, la Reine des martyrs, unie à Jésus, endure un martyre plus cruel que mille morts. Chères enfants, voilà ce que vous devez être si vous voulez que l'amour qui brûle le cœur de Marie brûle le vôtre. »¹⁵⁸

De plus, en parlant spécifiquement du cœur de Marie, il le relie au cœur de Jésus, en reflétant les sentiments de Jean Eudes. M. Milligan, commentant la lettre suivante, écrit que « l'amour [de J. G.] pour le cœur du Christ est si évident qu'il semble presque incapable de parler du cœur de Marie sans revenir immédiatement au cœur de son Fils ». ¹⁵⁹ J. Gailhac écrit :

Il est vrai que le cœur de Marie est le trésor de grâces car Jésus Christ les lui a confiées pour les distribuer, mais le cœur de Jésus est la source ; c'est de ce divin cœur que toutes les richesses du ciel nous viennent. Si nous aimons le cœur de Marie, nous devrions aimer encore plus le cœur de Jésus. C'est le cœur de Jésus qui a créé le cœur de Marie, le cœur de Jésus est éternel, le cœur de Marie a des limites, le cœur de Jésus n'en a pas. La lune doit sa lumière au soleil, le soleil brûle avec la lumière qui est son être. (GS/22/V/86/B)

Ces quelques extraits de lettres de J. Gailhac indiquent clairement sa dette à l'Ecole Française, si diffus que puisse paraître son « bérullisme ». Pourtant, M. Milligan a continué sa recherche. En consultant d'autres opinions concernant la spiritualité de Jean Gailhac, elle a examiné le travail de plusieurs de ses biographes : V. Maynard (*R. P. Gailhac : sa vie et ses œuvres* - 1895) F. Leray (*Un apôtre : le Père Jean Gailhac* - 1944) G. Guizard (« *Essai sur le Père Gailhac* » - 1948) et M. de Lattre qui a donné une série de conférences à Rome en 1967 sur la spiritualité du Père Gailhac. Cette recherche ne fut cependant pas concluante. M. Milligan écrit :

Il est presque impossible de rattacher Jean Gailhac à une école particulière de spiritualité. De Lattre reconnaît surtout une influence ignacienne et l'influence de l'Ecole Française. Guizard parle également de ces deux écoles. Durant le procès apostolique (pour la béatification du Père Gailhac), Leray mentionne l'Ecole Française de Jean Eudes comme celle à laquelle J. Gailhac se rattache le plus... On pourrait aussi détecter une relation avec l'école salésienne, en effet, François de Sales est l'un des auteurs cités le plus souvent par J. Gailhac. ¹⁶⁰

Sans nul doute, J. Gailhac aurait été en contact avec les trois spiritualités durant ses années de séminaire (1821-1826). On ne connaît pas grand-chose sur l'accent donné par ses professeurs ; cependant comme Rosa do Carmo Sampaio, RSCM, l'a suggéré : « la forte personnalité de l'évêque [Nicolas] Fournier [évêque du diocèse de Montpellier] qui avait été formé dans l'Ecole française de spiritualité au séminaire de St Sulpice, a influencé de manière positive l'atmosphère spirituelle du séminaire. » ¹⁶¹

M. Milligan conclut cependant : « C'est Guizard qui affirme qu'il est inutile de vouloir rattacher Jean Gailhac à une école – une opinion avec laquelle nous [M. M.] sommes d'accord. Il serait facile de trouver des textes ou des orientations dans les écrits de Jean Gailhac pour montrer sa dépendance avec l'une ou l'autre ou avec les trois écoles mentionnées : la française, l'ignacienne ou la salésienne. »¹⁶²

La répugnance de Mary Milligan à assigner Jean Gailhac à une école particulière vient de sa conviction qu'il va directement aux Ecritures et aux Pères, et qu'en homme possédant une bibliothèque assez importante, il a fait sa propre synthèse à partir de tout ce qu'il a lu.

Il est cependant très significatif que Jean Gailhac base clairement sa spiritualité sur les textes johanniques¹⁶³ et pauliniens. C'est particulièrement important car Jean Gailhac, trouvant que l'étude de l'Ecriture manque au séminaire, a travaillé l'Ecriture de lui-même durant deux heures chaque jour de sa vie. Il ne cite pas fréquemment les évangiles synoptiques (et presque jamais l'évangile de St Marc). Ses passages synoptiques favoris sont Lc 9,23 (« Si quelqu'un veut me suivre, qu'il se renonce à lui-même, qu'il prenne sa croix et qu'il me suive ») et Mt 11,29 (« Prenez sur vous mon joug et apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur, et vous trouverez le repos pour vos âmes ») Il *choisit* d'étudier les textes pauliniens et johanniques et il cite les passages les plus cités par les membres de l'Ecole Française.¹⁶⁴ Par exemple, il utilise très souvent les textes pauliniens Ga 2 20 (« ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi ») Phi 1,21 (« Pour moi, vivre, c'est le Christ ») Phi 2,7-9 (« Il se dépouilla lui-même, prenant la condition d'esclave, il est devenu homme parmi les hommes, il a été reconnu comme homme, il s'est abaissé lui-même, devenant obéissant jusqu'à la mort et la mort sur une croix ») Phi 1,6 (« Je suis certain de ceci : Dieu qui a commencé cette œuvre bonne parmi vous la continuera jusqu'à son achèvement au jour de la venue de Jésus Christ ») Col 3,9-10 (« Vous avez dépouillé votre vieille nature... et vous vous êtes revêtus de la nouvelle nature »)

De l'évangile de Jean, Jean Gailhac cite le plus souvent Jn 8,29 (« Je fais toujours ce qui plaît à mon Père ») Jn 13,15 (« Je vous ai donné l'exemple pour que, vous aussi, vous fassiez ce que j'ai fait pour vous ») Jn 15, 4-5 (« Demeurez en moi comme je demeure en vous. De même que les branches ne peuvent porter du fruit sans demeurer sur la vigne, vous non plus, si vous ne demeurez pas en moi. Je suis la vigne, vous êtes les branches. Ceux qui demeurent en moi et moi en eux portent beaucoup de fruit car en dehors de moi, vous ne pouvez rien faire ») Jn 17, 4-5 (« Je vous ai glorifié sur terre en faisant l'œuvre que vous m'aviez donnée à faire. Maintenant, Père, glorifiez-moi en votre présence avec la gloire que j'avais en votre présence avant que le monde fût ») et Jn 10,10 (« Je suis venu pour qu'ils aient la vie et qu'ils l'aient en abondance. Je suis le bon berger. Le bon berger donne sa vie pour ses brebis »)¹⁶⁵

Quant à la seconde raison pour laquelle M. Milligan rechigne à attacher le Père Gailhac à une école, c'est qu'il a créé sa propre synthèse – il pourrait être utile d'examiner cette synthèse en utilisant la méthodologie suggérée par Michael J. Buckley, en regardant les trois variables et les quatre influences intervenant dans la spiritualité du Père Gailhac. Le résultat peut aider à évaluer l'influence de chacune des trois écoles dans la spiritualité du Père Gailhac.

En considérant la première variable : *la déclaration sur Dieu*, implicite dans la spiritualité de J. Gailhac, la méthodologie utilisée par M. Milligan sera adoptée ; elle a été étudié

la théologie et la christologie de J. Gailhac selon les *titres* qu'il donne au Père, au Fils, au Saint Esprit dans ses écrits à la Congrégation. Le Dieu de Jean Gailhac est trinitaire et associé à la vie. Il y a des références occasionnelles à la sainteté et à la majesté divine de Dieu mais J. Gailhac n'insiste pas sur la Trinité immanente. « La majorité des références de J. Gailhac à Dieu ne sont pas de beaucoup à la divinité *en soi* mais au Dieu qui est éternellement engagé avec l'homme, au Dieu qui l'a créé et veille sur lui. ¹⁶⁶ J. Gailhac expérimente et écrit sur Dieu comme Père, plein de bonté et de miséricorde envers la famille humaine. Dans sa prière à la Sainte Trinité pour obtenir la vie intérieure, J. Gailhac prie :

« Ô mon Dieu ! Ô Bonté ineffable ! Votre infinie miséricorde a semblé grandir par la multiplication de nos révoltes : plus nous vous offensions, plus vous nous avez aimés. Vous voulez notre cœur si indigne, si misérable, et vous n'avez cessé de nous poursuivre par votre amour toujours croissant, jusqu'à ce que vous nous ayez comme forcés à vous aimer, à vous donner notre cœur. » J. Gailhac ne semble pas souligner la vertu de religion, la crainte et la révérence qui caractérisaient l'Ecole Française. Dieu semble avoir l'initiative. Mais J. Gailhac est près de Bérulle quand il continue à prier : « Ô Dieu, Bonté infinie ! Clémence ineffable ! Miséricorde immense ! Nous nous humilions, nous nous anéantissons à vos pieds, nous voulons être à vous sans partage, sans réserve, pour toujours. » ¹⁶⁷

Dieu est présenté aussi par J. Gailhac d'une autre manière, comme le Père de Jésus Christ. Le Père vu comme celui qui aime, respecte et envoie son Fils. La conception de Bérulle du Fils comme parfait adorateur du Père est quelque peu inversée. Le Père est préoccupé par l'envoi de son Fils. M. Milligan nomme le Dieu du Père Gailhac comme le Père qui aime et envoie son Fils, comme le Dieu qui a tant aimé le monde qu'il a envoyé son Fils. ¹⁶⁸

Jésus est de toute évidence l'axe, le centre de la spiritualité de J. Gailhac comme Jésus était le centre autour duquel le monde spirituel de Bérulle a tourné. J. Gailhac inclut dans ses écrits quelques épisodes sur les guérisons de Jésus. Il ne cite pas souvent les synoptiques. Jésus est rarement regardé du dehors. Ce sont ses attitudes, sa position devant le Père, Jésus dans le « ici et maintenant », Jésus présent *dans* les hommes et les femmes, et dans l'Eglise qui sont le souci de J. Gailhac. ¹⁶⁹ Dans une longue lettre à une sœur, J. Gailhac exprime clairement sa pensée au sujet de Jésus. Vu la force de cette lettre, elle sera citée longuement :

Chère enfant, Jésus Christ est toutes choses ; par Jésus Christ le Père céleste a tout fait, tout ordonné ; par Jésus Christ, il a tout renouvelé ; en lui et par lui, il conserve tout ce qui est ; en Jésus Christ, par Jésus Christ, tout a été pacifié au ciel et sur la terre ; par Jésus Christ, tout entre dans l'unité ; par Jésus Christ, tout sera dans l'unité divine : les anges, les hommes, toutes les créatures, dans les siècles des siècles. Amen.

... Oh, chère fille, donc c'est vrai, Jésus Christ est tout. Donc, chercher Jésus Christ doit être toute votre pensée, votre désir, toute votre sollicitude, tout le but de vos pensées, de votre volonté, de votre vie.

Rien ne doit vous coûter pour connaître Jésus Christ. Rien ne doit vous empêcher de l'aimer ; vous devez le préférer à tout. Pour l'avoir, le posséder, lui être unie, ne faire qu'un avec lui, vous devez être prête à tout.

... Pour le posséder, il faut mourir à tout, mourir à tout et pleinement à vous-même.

Mourez à tout, quittez tout. Qu'un vide complet se fasse autour de vous ; soyez seule avec Jésus seul.

Jésus Christ vous demande votre cœur tout entier pour vous donner le sien ; arrachez tout ce qui n'est pas Jésus Christ afin d'avoir le cœur de Jésus.

Jésus Christ se montre à vous cloué à sa croix, embrassez-la, cette adorable croix ; clouez-vous à cette croix pour n'être qu'un avec Jésus.

Il faut y goûter l'amertume du fiel, les humiliations, les outrages ; y épuiser le calice jusqu'à la lie ; oh, que tout cela est doux en union avec Jésus.

Il faut y rendre le dernier soupir au milieu de douleurs effroyables comme celles de Jésus s'écriant, n'en pouvant plus : Mon Père, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné ? Mourez avec Jésus, vous serez alors la véritable épouse ; vous aurez Jésus, et Jésus est tout. (GS/1/IV/80/A)

Lorsque J. Gailhac parle de Jésus en utilisant le titre *Modèle*, il encourage les sœurs à contempler et à imiter les dispositions intérieures de Jésus, dispositions exprimées quand il était sur terre et qu'il continue d'avoir. Les dispositions intérieures sur lesquelles J. Gailhac insiste citant Jésus comme modèle dans *sa relation avec son Père* sont les mêmes attitudes que celles soulignées par de Bérulle - l'unité de Jésus avec le Père qui l'envoie, son obéissance, son humilité, son *anéantissement*, son dépouillement.

Mais J. Gailhac souligne également les dispositions intérieures de Jésus, notre modèle dans *sa relation avec l'humanité*. Pour J. Gailhac, le mystère de l'Incarnation se réalise non seulement en produisant une adoration nouvelle et parfaite du Père par Jésus, l'Homme-Dieu, mais aussi en réconciliant l'humanité pécheresse avec le Père. Ceci introduit un mode différent de dépouillement. M. Milligan écrit : « Si le mot obéissance exprime l'amour de Jésus comme tourné vers le Père, le mot zèle exprime le même amour tourné vers l'humanité. »¹⁷⁰ Le zèle, cette disposition intérieure de Jésus, devient une vertu si importante à imiter que le Père Gailhac l'associe à la foi en définissant l'esprit de l'Institut : « l'esprit de l'Institut consiste, en second lieu, en un zèle ardent pour le salut des âmes » (Constitutions 1850). Les sœurs firent un quatrième vœu, un vœu de zèle jusqu'à ce que le Vatican demanda, en 1873, que ce vœu soit supprimé, selon la pratique habituelle des Congrégations. Mais le Père Gailhac continua d'insister sur l'importance du zèle comme expression de l'amour de Jésus : « Ce feu divin que Jésus Christ est venu répandre sur la terre et dont il voudrait que tous les cœurs brûlassent est la principale vertu de votre vocation car il est la fin de l'Institut, tous les membres qui le composent doivent le posséder à un haut degré, vivre pour Dieu et pour le bien des âmes doit être toute leur vie.. » (GS/29/IX/81/A)

Cette insistance sur le zèle reste une part importante de l'éthique des Religieuses du Sacré Cœur de Marie et le quatrième vœu, même s'il est formellement supprimé, demeure inclus dans le contexte des trois vœux cités, dans la formule actuelle des vœux – « embrassant pleinement sa mission dans l'Eglise » (cf Constitutions, 1983, # 73)

Cette traduction de la disposition intérieure de Jésus dans des actes de zèle pour la rédemption de l'humanité amène le Père Gailhac à rendre explicite ce qui était plus implicite dans les auteurs de l'Ecole Française, *l'aspect apostolique* de la vie chrétienne. Pour cette

raison, M. Milligan insiste sur l'axe double dans la vie de Jésus, l'amour du Père et l'amour de l'humanité reflétés dans la double vision de Jean Gailhac : « Dieu et la personne humaine : les deux doivent être le point d'attention de toute expression de la fidélité à notre héritage. Un engagement total à Dieu et un don de soi complet aux autres sont la seule réalité pour notre fondateur. »¹⁷¹ C'est dans cette insistance, non seulement de connaître et d'aimer Dieu mais encore de le faire connaître et aimer que M. Milligan voit la spiritualité de Jean Gailhac plus incarnée que celle de Bérulle.¹⁷²

Le titre *Sauveur* rapproche les dispositions intérieures et les mystères du Christ central de ceux des disciples de *Bérulle* – Jésus comme sacrifice, comme l'Agneau immolé quoique vivant, comme le crucifié. Pour le Père Gailhac, c'est de la croix, de l'identification avec Jésus Christ dans son mystère pascal, que vient tout bien. Cette conviction fut une grande source d'encouragement pour les sœurs quand elles établirent de nouvelles fondations durant la vie du Père Gailhac, en Irlande, au Portugal, en Angleterre et aux Etats-Unis.¹⁷³

La troisième personne de la Trinité, le Saint Esprit, tient aussi une place centrale dans la spiritualité du Père Gailhac. M. Milligan souligne que Jean Gailhac se réfère directement au Saint Esprit 170 fois dans ses écrits à la Congrégation. Comme l'Esprit est celui qui transforme le chrétien en Jésus Christ, ce qui est le but constant de Jean Gailhac, « l'Esprit tient nécessairement une place centrale dans sa vision de foi »¹⁷⁴

L'*anthropologie théologique* de Jean Gailhac n'est pas différente de celle de l'Ecole Française. L'humanité sans Dieu est encline au péché et à l'égoïsme. Mais Jean Gailhac croit que la foi peut coopérer, par la renonciation et les efforts, à « dépouiller le vieil homme [sic] et à revêtir le nouveau », dans le plan de Dieu de ramener toutes les choses ensemble, dans le Christ.

Comme prédicateur, confesseur et directeur spirituel, Jean Gailhac avait de l'expérience dans l'accompagnement des personnes sur le *cheminement conduisant à l'union avec le divin*. Ses écrits aux religieuses du Sacré Cœur de Marie offrent un projet clair. Jean Gailhac utilise constamment la phrase « être à Dieu », tourné vers Dieu (ou Soyez à Dieu, être tourné vers Dieu) à travers sa correspondance avec les sœurs. Il ne dit pas « être tourné vers Jésus » parce que c'est en Jésus, avec Jésus, par Jésus, que le chrétien offre au Père une digne louange.

La transformation en Jésus est centrale dans l'enseignement du Père Gailhac. Dans une lettre à la supérieure de Liverpool, sa nièce, il explique ce que cette transformation implique :

« L'œuvre est grande, c'est comme une nouvelle création, et une création est supérieure à la première. Il s'agit de nous surnaturaliser, bien plus, de nous diviniser en nous transformant en Jésus Christ, en devenant un autre Jésus Christ. Que dis-je ? Jésus Christ même ; car l'époux et l'épouse ne sont qu'un. Et une religieuse n'est-elle pas l'épouse de Jésus Christ ? Ne doit-elle pas être un avec Jésus Christ ?

L'œuvre est grande, mais elle est possible par la grâce de Jésus Christ. Thérèse ne devint-elle pas Thérèse de Jésus ? Sainte Ursule ne fut-elle pas Ursule de Jésus ?

Tant de saintes ont correspondu à la grâce, ne sont-elles pas devenues UN avec Jésus Christ ? (GS/2/VII/77/A)

Les sœurs doivent être un avec Jésus Christ dans son œuvre de rédemption ; toutes leurs œuvres de zèle ne sont qu'une participation à l'œuvre de Jésus. Elles ont aussi à être un dans son dépouillement, sa passion, mort et résurrection mais c'est seulement possible si elles s'abaissent elles-mêmes, prennent leur croix chaque jour et le suivent.

Jean Gailhac ne parle pas de quelque expérience qui a changé sa vie ou sa vision théologique, à moins que ce ne soit sa décision, après un long combat, de devenir prêtre. Il tend plutôt à souligner la continuité profonde de sa vie. Ses nombreuses épreuves et ses souffrances n'ont pas changé sa vision de foi mais l'ont seulement approfondie. M. Milligan confirme :

« Un regard rétrospectif sur la vie du Père Gailhac prouve que la vision théologique qui l'animait et qu'il exprimait dans ses écrits aux religieuses du Sacré Cœur de Marie était essentiellement semblable à celle de ses jours de séminaire. Il ne semble pas y avoir eu de carrefour duquel il serait reparti vers une synthèse complètement nouvelle ou à partir duquel sa vision première aurait changé à la suite d'une radicale expérience de conversion ou autre grâce spirituelle. Ce que nous trouvons dans ses lettres à la Congrégation est une vision qu'il a approfondie et mûrie mais qui reste essentiellement la même. ¹⁷⁵

Le Père Gailhac a communiqué sa vision de foi à travers sa présence à la communauté à la Maison Mère, à Béziers, France, et par ses visites annuelles en Irlande, en Angleterre et au Portugal. Il écrivait des lettres à des sœurs, individuellement, ou à des communautés. Il a donné des retraites annuelles au Portugal, à Liverpool pour les sœurs des communautés d'Irlande et d'Angleterre ; comme directeur spirituel, confesseur et guide spirituel, il a travaillé sans cesse à communiquer son esprit à la Congrégation que Dieu l'a appelée à fonder.

Conclusion

Ayant examiné la spiritualité de J. Gailhac à l'aide de la méthodologie de Buckley, ce document renvoie maintenant à la question initiale – « Laquelle des traditions les plus importantes est la plus représentative de la spiritualité du Père Gailhac » ? Ici, Thompson propose à la fois une précaution et une méthode : « Il est un peu plus difficile de tracer une parenté [avec de Bérulle] dans le domaine de la théologie et de la spiritualité. Nous pouvons, je pense, parler de manière significative de L'Ecole Française quand les images maîtresses et les horizons de pensée fondamentaux sont partagés en commun, même en tenant compte de modulations originales des métaphores maîtresses. En dépit des modulations de la pensée de J. Gailhac lorsqu'il a créé sa propre synthèse spirituelle, les écrasantes métaphores maîtresses dont il use sont des réminiscences de l'Ecole Française. Des trois influences possibles sur son œuvre, c'est l'Ecole Française qui définit le mieux la spiritualité de Jean Gailhac.

CHOIX DE BIBLIOGRAPHIE

Bremond Henri, Une histoire littéraire de la pensée religieuse en France.

Vol 3, Le triomphe du mysticisme,

Buckley, Michael J. « La spiritualité française du dix-septième siècle : trois figures. »

In Word Spirituality : An Encyclopedic History of The Religious Quest, ed Louis Dupré et Don E. Salieri, Vol 18, Christian Spirituality: Post Reformation and Modern, 28-68 New York, Crossroad, 1991.

Cognet Louis, Post-Reformation Spirituality, In The Twentieth Century Encyclopedia of Catholicism. Vol. 41Ed. Henri Daniel-Rops. New York: Hawthorn Books,1959

“Ecclesiastical Life in France”3-106. In History of the Church, ed.

Hubert Jedin and John Dolan. Vol.6, The Church in The Age of Absolutism and Enlightenment, ed. Wolfgang Muller et al. Translated by Gunther J. Holst. New York:Crosroad,1981

Connell Kathleen, RSHM. A Journey in Faith and Time: History of the Religious of the Sacred Heart of Mary. Vol.2, The Growth of the Institute: The foundations during Mother Ste Croix Vidal’s Leadership, 1869-1878. New York: Privately published by the Religious of the Sacred Heart of Mary, 1993

Daniel-Rops, Henry. L’Eglise au dix-septième siècle. Translated by J. J. Buckingham. New York: E. P. Dutton & Co. Inc., 1963

Deville Raymond. L’Ecole française de spiritualité: An Introduction and Reader. Translated by Agnes Cunningham, SSCM. Pittsburgh, PA : Duquesne University Press, 1994

Downey Michael, Ed. The New Dictionary of Catholic Spirituality, Colledgeville MN: The Liturgical Press, 1993. S.V.”French School of Spirituality” by Lowell M. Glendon? SS.

Gailhac Jean. La Vie Religieuse, 1ère édition. New York : Privately published,1934

Lettres du Père Gailhac. GS Séries. Rome : Archives historiques des RSCM

Gonçalves Marguerite Marie, RSCM. La centralité de Jésus Christ en Gailhac à travers le prisme de St Jean. En RSCM : Pages de notre histoire contemporaine : Comptes-rendus de conférences données à Béziers, France, du 19 décembre 1999 au 9 janvier 2000, par les RSCM. Rome 2000

[Lear, Henrietta Louisa]. The Revival of Priestly Life in The Seventeenth Century in France. London, Oxford and Cambridge: Rivingtons, 1873.

Maynard Henri Victor P. Gailhac... Sa vie et ses œuvres. Béziers : Librairie Bénézech-Roques, 1895.

Mary Milligan, RSCM. Pour qu'ils aient la vie : une étude sur l'esprit et le charisme du Père J. Gailhac, fondateur. Rome : Gregorian University Press, 1975

Éléments principaux de la spiritualité de J. Gailhac. Séries Spiritualité n° 1, Rome : Privately published

Ce que je veux réellement : Une étude du renoncement : Séries Spiritualité n° 2, Rome : Privately published

Minton Anne. Rome : Privately published " Pierre de Bérulle : The Search for Unity."

In The Spirituality of Western Christendom, Vol. 2, The Roots of the Modern Christian Tradition. Ed. E. Rozanne Elder. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, Inc., 1984

"Traditions of Spiritual guidance – Pierre de Bérulle" The way. 30

Sampaio, Rosa do Carmo, RSCM. Un cheminement dans la foi et le temps: Histoire des Religieuses du Sacré Coeur de Marie. Vol. 1 La naissance de l'Institut : son développement pendant la vie de Mère Saint Jean, 1802-1869. New York: Privately published by the Religious of the Sacred Heart of Mary, 1990

Thompson William, M. Bérulle and The French School: Selected Writings. Translated by Lowell M. Glendon, SS. Mahway, N J: Paulist press, 1989

NOTES

1 Zachary Grant, O.F.M. Cap.

2 Voir Raymond Deville, *l'Ecole française de spiritualité, introduction et lecture*, traduit par Agnès Cunningham, SSCM (Pittsburgh : Duquesne University Press, 1994), ix,x.

3 Michael Buckley, S.J., « L'Ecole française du 17^{ème} siècle : trois figures », 28-68, in Louis Dupré et Dom E. Salieri, ed. *Word Spirituality : An Encyclopedic History of the Religious Quest*, Vol. 18 : *Christian Spirituality : Post reformation and modern* (New York : Crossroad, 1991).

4 Ibid

5 Daniel Rops, *l'Eglise du 17^{ème} siècle*, 51.

6 Ibid., 51-52.

7 Ibid., 52-53.

8 William M. Thompson, *Berulle and the French School: Selected writings*, tr. Lowell Glendon, SS (Mahwah, NJ: Paulin Press, 1989), 3.

9 Ibid., 4-5.

10 Ibid., 5.

- 11 Ibid.,6.
- 12 Voir Karl Ranher, “Une petite question regardant le pluralisme contemporain dans la situation intellectuelle des catholiques et dans l’Eglise”, in *Theological Investigations* 6 tr. Karl-H et Boniface Kruger (Baltimore : Helicorn,1967), 21-30.
- 13 Thompson, 6
- 14 Louis Cognet, « la vie ecclésiale en France » in *History of the Church* , ed. Hubert Jedin et John Dolan, Vol. 6, *The Church in the Age of Absolutism and Enlightenment*, ed. Wolfgang Muller et al., tr. Gunther J. Holst (New York: Crossroad),1981), 93-97
- 15 Ibid., 97-101.
- 16 Ibid., 93.
- 17 Ibid., 80-84.
- 18 Ibid., 85.
- 19 Ibid., 85-88.
- 20 Ibid., 16-20.
- 21 Vincent de Paul, *Entretiens Spirituels*, ed. A. Dodin, (Paris : Seuil, 1960), 501-502 comme cité en Deville, 24-25.
- 22 Thompson, 12
- 23 M. Dupuy, *Se laisser à l’Esprit* (Paris : Cerf,1982), 21-23 comme cité en Deville, 25-26.
- 24 Jean-Jacques Olier, *Ecrits divers* 1, 71 cités en Ibid.,27
- 25 Voir « une lettre sur le sacerdoce » come cité en Thompson, 183-185.
- 26 Cité en Deville, 74.
- 27 Cognet, 16-22.
- 28 Jean-Jacques Olier, *Mémoires* 2,332-333 comme cité en Deville, 27.
- 29 Cognet, 22-24.
- 30 Daniel Rops, 14-15.
- 31 Cognet, 75.
- 32 Buckley, 30.
- 33 Ibid, 30-31. Cognet ajoute un souvenir moins sanglant que le parallèle à cette tendance mystique que fut la préoccupation avec le diable. Obsédé par les possibilités de possession démoniaque, les incidents d’hystérie en masse finissaient en faux jugements et en exécution. Cognet, 76.
- 34 Buckley, 32-39.
- 35 Ibid., 39.
- 36 Voir Cognet, 79 et Buckley, 58-60.
- 37 Buckley, 55.
- 38 Ibid.,63.
- 39 Henri Bremond, *Une histoire littéraire de la pensée religieuse en France*, Vol.3, Le

triomphe du mysticisme, 1.

40 Voir Paul Cochois, *Bérulle et l'Ecole française* (Paris : Seuil, 1963), 146, comme cité en Deville, 10.

41 Deville, 31.

42 Bremond, 5.

43 Ibid, 11-12.

44 Anne Minton « Pierre de Bérulle : la recherche pour l'unité », in *The Roots of the Modern Christian Tradition*, Vol 2 of *The Spirituality of Western Christendom*, ed. E. Rozanne Elder (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, Inc., 1984), 110-111.

45 Buckley, 42-43

46 Bremond, 12.

47 Ibid., 43.

48 Ibid., fn. 15,66.

49 Cité in Ibid.,44.

50 Deville, 36-37.

51 L'oratoire fut fondé à Paris en 1611 et reçut l'approbation papale en 1613. voir ci-dessus, 11-12.

52 Voir Thompson, 99.

53 *Grandeurs*, 115. (Les citations de *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus* et de *Vie de Jésus* sont tirées de Thompson. Elles seront citées comme *Grandeurs* ou *Vie de Jésus* mais la pagination se réfère au livre de Thompson.)

54 Il est intéressant de noter que dans une œuvre ultérieure, *Vie de Jésus*, Bérulle revient vers une cosmologie plus ancienne affirmant que comme les étoiles tournent autour du soleil et que le « soleil tourne autour de la terre » nous devons être de ces étoiles qui tournent autour de Jésus. 161-162.

55 Ibid., 116-117.

56 Buckley, 46.

57 Minton, 105-106.

58 *Grandeurs*, 114-115.

59 Ibid., 111.

60 Ibid., 109-110.

61 Buckley, 48.

62 *Grandeurs*, 112.

63 Ibid., 124-125.

64 Ibid., 131-133.

65 Ibid., 133-134.

66 Ibid., 129.

67 Ibid., 127.

- 68 Buckley, 49
- 69 Pour l'ancienne formule du voeu de servitude, voir Deville, 55-56.
- 70 *Grandeurs*, 121
- 71 Ibid., 122.
- 72 Ibid., 129.
- 73 Ibid., 145-146.
- 74 Ibid., 138-140.
- 75 Buckley, 51-52
- 76 Ibid., 52-53.
- 77 *Vie de Jésus*, 159-160.
- 78 Ibid., 161.
- 79 Ibid., 167.
- 80 Ibid., 170.
- 81 Minton, 115-116.
- 82 Ibid., 116-117.
- 83 Buckley, 42
- 84, Minton, 121
- 85 Voir Bremond, appendice 2, 578-582
- 86 Bremond, 580
- 87 Ibid., 578-579.
- 88 Ibid., 580-581.
- 89 Ibid., 580.
- 90 Ibid., 580-581. Pour plus d'information sur les jésuites bérulliens, voir Bremond, 223-243.
- 91 Ibid., 581-582.
- 92 Denis Amelote, *La vie du Père Charles de Condren*, 1643, 43-44, comme cité en Deville, 61
- 93 Ibid.
- 94 Amelote, 41-46, comme cité en Deville, 61-62.
- 95 Henrietta Lear, *The Revival of Priestly Life in the Seventeen Century in France* (Londres, Oxford et Cambridge: Rivingtons, 1873)14-30.
- 96 Deville, 60.
- 97 Amelote, comme cité en Deville, 69
- 98 Lear, 66-70.
- 99 Cagnet, 78.
- 100 Pour l'examen de cette correspondance, voir Lear, 51-156. Pour l'ensemble de ses

lettres, voir *Lettres du Père Charles de Condren*, ed. Paul Auvray et André Jouffrey (Paris : Cerf, 1943).

- 101 *Considérations*, comme cité en Deville, 72.
- 102 Ibid., 71
- 103 Deville, 65.
- 104 *Considérations*, comme cité en Deville, 72.
- 105 Comme cité en Deville, 73.
- 106 Lear, 121-125.
- 107 Daniel Rops, 57-58.
- 108 Cagnet, 78.
- 109 Deville, 66.
- 110 Amelote, comme cité en Deville, 70.
- 111 Bremond, 393.
- 112 Deville, 76-77.
- 113 Daniel Rops, 76-77.
- 114 Deville, 16-19.
- 113 Daniel Rops, 76-77.
- 114 Deville, 16-19.
- 115 *Journée*, comme cité en Thompson, 277-279
- 116 Ibid., 280-285.
- 117 Ibid., 285-286
- 118 Thompson, 43-44
- 119 Ibid., 289.
- 120 Ibid., 221-226.
- 121 *Introduction*, comme cite en Ibid., 224
- 122 *Mémoires*, comme cité en Deville, 102.
- 123 Ibid., 89.
- 124 *The Life and Kingdom of Jesus in Christian Souls*, comme cité en Thompson, 293-294.
- 125 Ibid., 308-309.
- 126 Bremond, 548.
- 127 *The Life and Kingdom of Jesus in Christian Souls*, comme cité en Thompson, 312.
- 128 Cité en Bremond, 514. Pour une synopse de la vie de Marie des Vallées, voir Bremond, 532, fn1.
- 129 Ibid., 533-534.
- 130 Ibid., 534.

- 131 Ibid., 533-534.
- 132 Louis Cognet, *spiritualité de la post-Réforme*, encyclopédie du catholicisme du 17ème siècle, Vol. 41, traduit par P. Helburn Scott (New York : Hawthorn Books, 1959), 98
- 133 *The Life and Kingdom of Jesus in Christian Souls*, comme cité en Thompson, 52.
- 134 *Cœur*, cite en Thompson, 329.
- 135 Ibid., 54
- 136 Bremond, 545.
- 137 Ibid., 568
- 138 Ibid., 567-572.
- 139 Voir ci-dessus, 2-3.
- 140 Voir Bremond, 392-393, pour son chapitre sur l'excellence de Mr Olier.
- 141 Thompson, 39.
- 142 Anne Minton, « Traditions de guide spirituel » *The Way* 30 (Janvier 1990) : 70.
- 143 Ibid., 67.
- 144 Deville, 256.
- 145 Ibid., 241.
- 146 Minton, « Traditions de guide spirituel » 70.
- 147 Deville, 241-242.
- 148 Minton, « Traditions de guide spirituel, »70.
- 149 Cognet, *Spiritualité de la post-Réforme*, 94.
- 150 Minton, « Traditions de guide spirituel, » 70.
- 151 Ibid., 71.
- 152 Thompson, 86.
- 153, Chapitre non publié d'un texte de marie Milligan, RSCM, *Pour qu'ils aient la vie*, (Rome : Gregorian University Press, 1975), 215.
- 154 Ibid.
- 155 Ibid., 216.
- 156 Ibid., 102-103.
- 157 Toutes les lettres du P. Gailhac adressées à des sœurs individuellement ou à des communautés ont été dactylographiées et mises en ordre chronologique, identifiées, par un code, par exemple GS/4/VIII/79/A. Ces lettres se trouvent dans les archives RSCM du Généralat à Rome et dans les archives de toutes les Provinces. Les commentaires de ces lettres se trouvent en Rosa do Carmo Sampaio, *Lettres du Vénérable Jean Gailhac aux Religieuses du Sacré Cœur de Marie (1849-1889)*, traduites par Mary Milligan, RSCM, Rome : Série Sources 1, mars 2000). Les codes d'identification seront donnés parallèlement dans le texte.
- 158 Jean Gailhac, *La Vie religieuse*, 1^{ère} éd.
- 159 Milligan, 103.

160 Ibid., 210-211.

161 Rosa do Carmo Sampaio, RSCM, Un cheminement dans la foi et le temps : Histoire des Religieuses du Sacré Cœur de Marie, Vol. 1 La naissance de l'Institut : son développement pendant la vie de Mère Saint Jean ,1802-1869, traduit par M. Milligan, 1990.

162 Milligan, 213.

163 Voir M. Milligan, « Principaux éléments de la spiritualité de J. Gailhac, série Spiritualité n°1, (Rome, publication privée, 1983), 5-11. Voir aussi M. M. Gonçalves, RSCM, « la Centralité de Jésus Christ à travers le prisme de St Jean ». En RSCM : « Pages de notre histoire contemporaine : comptes rendus de conférences données à Béziers, France, entre le 19/12/1999 et le 09/01/2000, » par les RSCM, Rome, 2000.

164 Voir Deville, appendice A « Textes du Nouveau Testament dans les écrits de l'Ecole Française », 256-258.

165 Voir « utilisation par J. Gailhac de l'écriture dans les lettres adressées aux RSCM » listing approximatif, compilé par M. Milligan, non publié.

166 M. Milligan Pour qu'ils aient la vie, 66.

167 J. Gailhac La vie religieuse, 104-105.

168 M. Milligan Pour qu'ils aient la vie, 73.

169 Ibid., 73-74.

170 Ibid., 91.

171 M. Milligan, Principaux éléments, 1.

172 Voir Ibid., 12-15.

173 Kathleen Connell, RSCM, Un cheminement dans la foi et le temps : Histoire des Religieuses du Sacré Cœur de Marie, Vol. 2 La croissance de l'Institut, : les fondations durant le gouvernement de Mère Sainte Croix ,1869-1878, (New York, publication privée par les RSCM, 1993), 10-19,49-53, 71-75, 82-85, 190-196.

174 M. Milligan, Pour qu'ils aient la vie, 105.

175 Ibid., 50.

176 Thompson, 80.

