
Religions, savoir et politique dans l'Europe moderne

Sylvio Hermann De Franceschi



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/3442>

DOI : [10.4000/asr.3442](https://doi.org/10.4000/asr.3442)

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 15 octobre 2020

Pagination : 363-370

ISBN : 978-2909036-48-9

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Sylvio Hermann De Franceschi, « Religions, savoir et politique dans l'Europe moderne », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 127 | 2020, mis en ligne le 31 juillet 2020, consulté le 04 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3442> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3442>

Tous droits réservés : EPHE

Religions, savoir et politique dans l'Europe moderne

Sylvio Hermann DE FRANCESCHI

Directeur d'études

I. Orthodoxie thomiste et systèmes théologiques : thomisme et jansénisme aux XVII^e et XVIII^e siècles

Le directeur d'études a poursuivi ses travaux précédemment entamés et consacrés à la genèse et à l'affrontement des systèmes théologiques dans la moderne querelle catholique de la grâce. Il s'est intéressé cette année à la genèse d'un courant mal connu et désigné sous le nom de congruisme de Sorbonne. Dans l'histoire des vicissitudes universitaires parisiennes de l'époque moderne, il y a un fait paradoxal trop peu souligné. L'Université de Paris en général et la Sorbonne en particulier ont obstinément conservé une hostilité sans nuance à l'encontre de la Compagnie de Jésus et exclu des grades académiques les écoliers qui fréquentaient le collège de Clermont ; la Faculté de théologie de Paris a signifié à plusieurs reprises, et souvent conjointement avec le Parlement, son refus intransigeant de l'ecclésiologie romaine défendue par les jésuites ; elle a par ailleurs manifesté clairement son rejet de la morale indulgente prônée par les casuistes de la Compagnie de Jésus¹ ; dans la querelle catholique de la grâce, pourtant, les docteurs de Sorbonne, se séparant nettement de leurs confrères de Douai et de Louvain, invinciblement attachés à la défense de l'augustinisme, ont été les premiers à lancer l'offensive contre les thèses de Jansénius et ont fermement campé sur des positions doctrinales qui correspondaient plus ou moins ouvertement aux engagements des théologiens jésuites. Orientations molinistes qui se sont exprimées dans le contexte de la campagne des *Provinciales* (1656-1657) – en dépit de la présence en Sorbonne d'une mouvance thomiste vaillamment incarnée par les dominicains – et dont Godefroy Hermant (1617-1690), docteur janséniste de Sorbonne, a fait remonter la consolidation au temps de la Ligue. Dans ses mémoires, qui constituent une source de première importance pour l'étude des querelles doctrinales françaises de la mi-XVII^e siècle,

1. Voir J. GRES-GAYER, *Le jansénisme en Sorbonne, 1643-1656*, Klincksieck, Paris 1996 ; Id., *Le gallicanisme de Sorbonne. Chroniques de la Faculté de théologie de Paris (1657-1688)*, Honoré Champion, Paris 2002 ; Id., *D'un jansénisme à l'autre. Chroniques de Sorbonne, 1696-1713*, Nolin, Paris 2007, et surtout J.-P. GAY, *Morales en conflit. Théologie et polémique au Grand Siècle (1640-1700)*, Cerf, Paris 2011.

Hermant insiste sur le fait qu'à la veille de la publication de l'*Augustinus* (1640) de Jansénius, les jésuites étaient parvenus à établir la doctrine de leur confrère Luis de Molina (1535-1600) dans la plupart des universités catholiques. Selon lui, toutefois, les professeurs de théologie n'avaient pas forcément lu directement Molina ; ils s'étaient le plus souvent contentés de puiser leurs interprétations molinistes dans les ouvrages des jésuites Gabriel Vázquez (1540-1604), Gregorio de Valencia (1550-1603) et surtout Francisco Suárez (1548-1617), qui avait défini, avec son confrère italien Roberto Bellarmino (1542-1621), une interprétation modérée du molinisme destinée à rallier les suffrages de la Compagnie de Jésus sous le nom de congruisme dans la mesure où elle paraissait respecter le dogme de la prédestination gratuite – soit *ante merita præuisa* – à la gloire que les thèses molinistes semblaient mettre en cause. À en croire Godefroy Hermant, la plupart des professeurs de la Faculté de théologie de Paris se réclamaient du molinisme dans les années 1630, et il l'expliquait assez simplement :

Outre que notre orgueil est si grand que nous avons naturellement une mauvaise honte qui nous empêche de nous instruire quand nous avons acquis quelque autorité dans le monde par l'instruction des autres, il n'y a rien de plus favorable à la cupidité humaine que la doctrine des jésuites, et ces docteurs, qui avaient été les guides et les conducteurs des autres, avaient beaucoup de peine à se réduire à étudier les sentiments de saint Augustin, dont ils avaient pris assez peu de soin de s'informer².

À l'acculturation du congruisme molinisant en Sorbonne avait répondu, selon Hermant, une exculturation de l'augustinisme qui avait nourri l'hostilité des docteurs parisiens à l'encontre des interprétations janséniennes.

Il n'allait pas de soi que les sorbonnistes dussent adopter la doctrine officielle de *gratia et prædestinatione* d'un ordre religieux qu'ils appréciaient peu et auquel ils s'étaient régulièrement heurtés. Au sein des fameuses Congrégations de *auxiliis*, qui avaient vu de 1598 à 1607 l'affrontement en curie, au cours de débats contradictoires, des dominicains, défenseurs de l'orthodoxie thomiste, à qui l'on reprochait de suivre une doctrine présentant de dangereuses similitudes avec le calvinisme, et des jésuites, accusés de renouveler les erreurs du pélagianisme, la Sorbonne avait fait entendre sa voix par le truchement de deux docteurs, Louis de Creil († 1617) et le bénédictin Jacques Le Bossu (1546-1626), qui avaient fait partie des consultants nommés par Clément VIII, et elle n'avait pas été précisément favorable à la cause de Molina. De dom Le Bossu, la postérité a reçu à titre posthume en 1706 les *Animaduersiones in uiginti-quinque propositiones P. Ludouici Molinae Societatis Jesu de concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis*, dans Antonin Regnault, *De mente S. Concilii Tridentini circa gratiam se ipsa efficacem opus posthumum*, Anvers 1706, col. 1647-2066.

-
2. Godefroy Hermant, *Mémoires de Godefroi Hermant, docteur de Sorbonne, chanoine de Beauvais, ancien recteur de l'Université, sur l'histoire ecclésiastique du XVII^e siècle (1630-1663)*, éd. A. GAZIER, 6 vol., Plon, Paris 1905-1910, t. I, I, II, chap. II, p. 108.
 3. Jacques Le Bossu, *Animaduersiones in uiginti-quinque propositiones P. Ludouici Molinae Societatis Jesu de concordia liberi arbitrii cum gratiæ donis*, dans Antonin Regnault, *De mente S. Concilii Tridentini circa gratiam se ipsa efficacem opus posthumum*, Anvers 1706, col. 1647-2066.

que Molina ne montre que peu de respect pour la doctrine de saint Augustin ; il y rappelle que la thèse de la science moyenne, que l'on cherche en vain chez les auteurs scolastiques, est une invention semipélagienne dont le bien-fondé a été récusé par le glorieux évêque d'Hippone ; il y déclare même que, peu conforme aux exigences de la raison, le système moliniste est en définitive invalide. Sans qu'il faille considérer que l'opinion de dom Le Bossu reflète nécessairement la position générale de la Sorbonne, il lui est pourtant revenu de représenter la corporation des théologiens parisiens en curie au moment même où jésuites et dominicains s'affrontaient dans un débat décisif.

Antimolinisme sorbonniste qui n'a pas perduré à s'en tenir au témoignage des cours de trois professeurs dont les noms ont été pendant longtemps synonymes de la plus pure orthodoxie de Sorbonne *in materia gratiæ et prædestinationis*. Reçu docteur en 1598, Philippe de Gamaches (1568-1625) obtient aussitôt une chaire de théologie qu'il occupe jusqu'à sa mort, commentant ainsi la *Somme de théologie* de saint Thomas pendant plus d'un quart de siècle. Son commentaire est publié en 1627 à titre posthume et forme les trois volumes de sa *Summa theologica*, qui connaît les honneurs d'une réédition en 1634. Les analyses qu'il consacre à la question 111 de la *Prima secundæ* et à la distinction entre grâces efficace et suffisante indiquent clairement une influence du congruisme suarézien tel qu'il est exposé dans les *Varia opuscula theologica* publiés en 1599 à Madrid et réédités à Lyon dès 1600, puis dans l'*Opus de diuina gratia* dont les 1^{re} et 3^e parties paraissent à titre posthume à Coimbra au Portugal en 1619 et sont aussitôt rééditées à Lyon en 1620, puis en 1628 – la 2^e partie est publiée beaucoup plus tard, à Lyon en 1651. Sans citer ni Molina, ni Bellarmin, ni Suárez, Gamaches se range pourtant explicitement à la doctrine du concours simultané lorsqu'il s'agit de définir la grâce efficace – le secours par quoi l'homme est justifié et sauvé n'est pas seulement une motion divine externe, il est aussi la coopération libre de l'arbitre qui consent à l'aide que Dieu lui octroie⁴. Gamaches renvoie d'ailleurs aussitôt au 4^e canon du décret *de iustificatione* promulgué le 13 janvier 1547 en la 6^e session du concile de Trente et dont l'anathème avait précisément amené Molina à définir un système rénové des rapports de la grâce divine et de la liberté humaine. Les pères conciliaires y condamnaient pour hérésie les auteurs affirmant que « le libre arbitre mû et excité par Dieu, qui l'excite et qui l'appelle, ne coopère en rien, en lui donnant son consentement, à se préparer et à se mettre en état d'obtenir la grâce de la justification », « qu'il ne peut refuser son consentement, s'il le veut », et « qu'il est comme quelque chose d'inanimé, sans rien faire, et purement passif ». Revenant sur les différentes opinions théologiques qui tentent d'accorder le principe de l'infaillible réalisation du décret divin avec l'inamissibilité de la liberté de l'arbitre, Gamaches se montre sévère à l'égard de la doctrine de la prédétermination physique défendue au temps des Congrégations *de auxiliis* par les dominicains. Dans

4. Philippe de Gamaches, *Summa theologica*, 2^e éd., 3 vol., Paris 1634 [1627¹], t. II, *Commentarii in Primam secundæ Diui Thomæ*, q. CXI, *De diuisione gratiæ eiusque speciebus*, chap. VI, *De gratia efficaci*, p. 380.

la mesure où, observe-t-il, il s'agit d'un concours qui n'est pas simultané, mais qui est prévenant et qui précède donc le consentement de l'arbitre, il paraît difficile d'envisager que l'homme puisse refuser d'y consentir. À suivre Gamaches, le secours dans lequel les thomistes font consister la grâce efficace est conféré *ante merita praeuisa* ; son efficacité même ne dépend pas de la coopération du libre arbitre. Gamaches signifie clairement son refus du système prôné par les dominicains depuis l'époque des Congrégations *de auxiliis* ; il considère qu'il ne respecte absolument pas la liberté humaine. Au terme d'une minutieuse réfutation de la thèse de la prédétermination physique, Gamaches en vient à exposer le système doctrinal auquel il apporte ses suffrages, et son ralliement au congruisme suarézien est obvie, même si le jésuite n'est pas nommé, non plus que Molina du reste. Pour Gamaches, l'efficace de la grâce réside primordialement dans son exact rapport de convenance, ou de congruité, et son parfait accommodement avec la disposition du libre arbitre au moment où le secours divin lui est octroyé, de sorte que suit infailliblement le consentement de l'homme à la grâce dans les circonstances où il est placé. Gamaches reprend ici à son compte le congruisme suarézien et il le justifie aussitôt, à l'instar de Suárez lui-même, par saint Augustin. Il n'hésite pas à faire sienne la théorie de la science moyenne, qui est le fondement essentiel du système congruiste, et il insiste sur le fait que la doctrine qu'il soutient n'impose aucune nécessité à la volonté de l'homme. Aux auteurs qui objectent que la grâce congrue, parce qu'elle est cause du consentement, est dès lors un secours prévenant, Gamaches rétorque qu'elle n'est pas conférée indépendamment du libre arbitre, puisqu'elle s'adapte précisément à ses exigences et aux circonstances pour obtenir infailliblement mais non nécessairement qu'il consente à son octroi – il n'y a donc pas prévenance, mais concomitance. La *Summa theologica* de Philippe de Gamaches rallie sans ambiguïté le camp du congruisme et s'oppose très nettement aux tenants du système thomiste de la prédétermination physique. Ralliement que l'on retrouve chez un autre docteur illustre sorbonniste contemporain de Gamaches. D'abord élève des jésuites, André Duval (1564-1638) a fait des études de droit, puis de théologie à la Sorbonne. Docteur en 1594, il est nommé professeur royal de théologie en 1596. Il reste proche de la Compagnie de Jésus et devient de fait le chef de la faction des docteurs catholiques zélés à la Faculté de théologie de Paris. En 1636 paraissent les deux imposants volumes de ses *Commentarii in Primam secundae partis Summæ D. Thomæ* où il se reconnaît explicitement suarézien⁵. Les théologiens parisiens n'ont toutefois acquis la réputation d'être majoritairement acquis à la cause du congruisme qu'après la publication en 1648 des *Disputationes in Primam secundæ S. Thomæ* de Nicolas Ysambert (1569-1642)⁶.

5. André Duval, *Commentarii in Primam secundae partis Summæ D. Thomæ*, 2 vol., Paris 1636.

6. Nicolas Ysambert, *Disputationes in Primam secundæ S. Thomæ, de libero arbitrio, bonitate et malitia actuum humanorum, peccatis et gratia*, Paris 1648.

II. Morales du Carême : doctrines du jeûne et de l'abstinence dans le catholicisme latin (xvii^e-xix^e siècle) (suite)

L'autre moitié du séminaire a été consacrée à la poursuite des recherches entamées l'année précédente sur les doctrines du jeûne et de l'abstinence dans le catholicisme latin de l'âge posttridentin. Le directeur d'études s'est notamment intéressé cette année aux observances alimentaires dans le monde régulier. Parmi les pratiques dont l'observance comporte une charge confessionnalisante indéniable à l'époque posttridentine, le jeûne est assurément l'une des plus répandues, mais aussi l'une des plus menacées. Les théologiens distinguent classiquement entre le jeûne naturel, *ieiunium naturale*, qui consiste dans la privation totale de nourriture et de boisson et dont l'exigence s'impose aux fidèles à partir de minuit les jours où ils doivent communier, le jeûne moral et philosophique, *ieiunium morale et philosophicum*, qui implique une abstinence alimentaire pour assurer la santé du corps et de l'esprit, le jeûne ecclésiastique, *ieiunium ecclesiasticum*, dont le respect amène le chrétien à se priver de manger et de boire pour satisfaire à ses péchés et refréner ses passions, et enfin le jeûne métaphoriquement et improprement dit pour évoquer la maîtrise de ses appétits vicieux. Dans le catholicisme de l'âge classique, l'ensemble des fidèles sont astreints, d'une astreinte de précepte, à jeûner périodiquement, mais les réguliers, sur qui l'autorité normative de l'Église se fait plus particulièrement sentir, sont plus lourdement soumis à une discipline alimentaire devenue au lendemain du concile de Trente une composante caractéristique de la culture confessionnelle propre au catholicisme, en un temps où les confessions chrétiennes issues de la Réforme consolident leurs différenciations tant sur le plan de la doctrine que dans le champ des pratiques. Dès les premières fondations aux origines du monachisme chrétien, la question de l'alimentation des moines et des privations qu'ils doivent s'infliger s'est posée dans une perspective de discipline du corps qui les intègre au nombre des techniques caractéristiques du « souci de soi », pour reprendre l'expression de Michel Foucault. Ascétisme alimentaire que l'on retrouve, plus ou moins développé, dans toutes les règles monastiques. Ainsi, au vi^e siècle, la règle de saint Benoît n'accorde-t-elle aux moines que deux portions quotidiennes de bouillie cuite, à quoi peut éventuellement s'ajouter une troisième portion, de fruits et de légumes ; ainsi est-il recommandé d'observer une sévère parcimonie à table ; ainsi est-il interdit, sauf aux frères malades ou de faible constitution, de manger de la chair des quadrupèdes. Le chapitre XL de la règle de saint Benoît concède à chaque moine le droit à une hémine – soit un demi-setier – de vin par jour. Au chapitre XLI, il est précisé que les frères doivent jeûner le mercredi et le vendredi jusqu'à l'heure de Nones depuis la Pentecôte et durant tout l'été, sauf travaux particulièrement durs ou chaleurs excessives. Des Ides de septembre jusqu'au début du Carême, l'abstention de nourriture jusqu'à l'heure de Nones est quotidienne, tandis que, durant la Sainte Quarantaine et jusqu'à Pâques, il faut attendre Vêpres pour manger. La règle de saint Benoît a fixé un cadre disciplinaire à l'intérieur duquel les différentes congrégations bénédictines vont ensuite définir leurs pratiques alimentaires. Approuvées en chapitre général le 25 juin 1769, les dernières constitutions de la congrégation de Saint-Maur avant la Révolution

maintiennent obstinément l'obligation de privations exigeantes. Si elles recommandent au supérieur de se montrer indulgent à l'égard des vieillards et des adolescents et de ne pas réclamer d'eux une observance trop sévère de la discipline du jeûne⁷, elles prescrivent aussi la plus grande sobriété alimentaire : les poissons de prix doivent être proscrits de la table des frères ; le vin doit être grossier, toujours trempé et servi dans des pichets d'étain ou de verre ; les moines doivent subir le même régime, quelle que soit leur place dans la hiérarchie monastique ; à chacun, il ne doit pas être accordé de pain plus que de besoin⁸. Aux malades et aux infirmes, il est permis de manger de la chair des quadrupèdes et des volatiles, dont l'usage est interdit les jours d'abstinence – interdiction qui s'étend aux frères qui voyagent. La viande ne peut alors être consommée hors de l'infirmerie du monastère ; il n'est pas non plus licite d'en présenter à des hôtes, sauf cas de maladie⁹. Les frères doivent s'abstenir des œufs au cours de l'Avent, du Carême, le lundi et le mardi de la Quinquagésime, les vigiles de la Pentecôte, de l'Assomption de la Vierge et de la Toussaint. Aux jeûnes ecclésiastiques s'ajoutent les jeûnes réguliers, qui sont observés chaque vendredi de l'année, les mercredis entre la Pentecôte et l'Exaltation de la Sainte Croix – le 14 septembre –, puis chaque jour jusqu'au Carême. Les jours de jeûne régulier, les frères ont droit à une collation vespérale qui se limite à des légumes assaisonnés de vinaigre ou cuits et à des fruits ; les jours de jeûne ecclésiastique, le supérieur peut permettre, mais rarement, l'usage de fruits frais ou secs à collation¹⁰. D'évidence, la discipline alimentaire des bénédictins s'en tient à un régime ascétique de strictes privations.

À juste titre réputés pour l'exigence de leur vie monastique, les chartreux se sont soumis dès leur fondation à d'effrayantes austérités en matière de nourriture. On sait que saint Bruno, qui fonde l'ordre en 1084, n'a laissé aucune règle. Durant

7. *Regula S. P. Benedicti et constitutiones Congregationis Sancti Mauri*, Paris 1770, *Constitutiones Congregationis Sancti Mauri*, 1^{re} partie, *De particulari monasteriorum regimine*, 1^{re} section, *De regularibus exercitiis*, chap. VIII, *De cibo et potu*, § 1, p. 126 : « In senibus et adolescentibus ætatis infirmitas plurimum consideretur, nec regulæ seueritati quoad ieiunia astringantur. Eos igitur benigne tractet superior, illorumque ualetudini sic indulgeat ut senes facilius ferant ætatis ingrauescentis incommoda ; iuuenes uero regularem disciplinam integrius et feruentius obseruent cum ualidiores fuerint effecti. »

8. *Ibid.*, § 3, p. 127 : « In necessariis ad uictum luxus omnis absit et superfluitas ; pisces non emanantur qui sint magni pretii. Cibi autem et potus eadem sit omnibus, etiam superioribus, qualitas et mensura. Concedatur in prandio et cœna tantum panis, quantum unicuique satis erit [...]. Non emanantur uina exquisita ; uinum aqua diluant, ac in refectorio utantur scyphis stanneis aut uitreis. »

9. *Ibid.*, chap. IX, *De abstinentia et ieiuniis*, § 1, p. 130 : « Exceptis infirmis et omnino debilibus, nullus uescatur carnibus quadrupedum et etiam uolatilium, quorum esus diebus abstinentiæ ecclesiasticæ prohibitus est. Hæc autem prohibitio extenditur ad eos qui iter faciunt aliosque qui ubiuis et cum quibusuis comedunt ; conualescentes non possint quocumque prætextu extra infirmitorium in monasterio carnibus uesci ; multo minus extra monasterium absque superioris licentia in scriptis expressa. Sed nec liceat hospitibus sæcularibus carnes ad uescendum apponere intra regularia monasteriorum septa, excepta necessitate ægritudinis. »

10. *Ibid.*, § 4, p. 131-132 : « In ieiuniis regularibus, ad cœnulam serotinam concedentur acetaria uel olerum decoctorum ferculum et fructus, aut quid simile. At in ieiuniis de præcepto Ecclesiæ, fructus crudos aut siccos quandoque, sed raro, poterit superior permittere. »

deux générations, les chartreux ont organisé leur vie monastique selon des usages transmis par l'exemple. Au temps de Guigues I^{er} le Chartreux (1083-1136), le cinquième prieur de la Grande Chartreuse, est entreprise la rédaction des fameuses coutumes, *Consuetudines Cartusiae*, qui sont le document législatif fondamental de l'ordre cartusien. On y apprend que les frères font abstinence au pain, à l'eau et au sel les lundis, mercredis et vendredis ; que le jeudi et le samedi, ils reçoivent des légumes et du vin, à quoi s'ajoute, le seul jeudi, du fromage ou une nourriture un peu plus consistante qu'à l'ordinaire. Le repas quotidien est pris solitairement en cellule ; les dimanches et fêtes, les chartreux se retrouvent au réfectoire. Durant la semaine, leur pitance, *pitantia*, leur est servie en cellule par un portillon ; du fromage, du poisson ou des œufs, ils ne doivent prendre qu'à une seule reprise le nécessaire et rendre le surplus¹¹. Durant l'Avent, les chartreux se privent des œufs et du fromage. Dans l'édition des coutumes de Guigues produite en 1687 sous le généralat d'Innocent Le Masson (1627-1703), un commentaire, dû au prieur lui-même, insiste sur le fait qu'il est interdit aux frères de garder des restes de leurs repas ou de faire des réserves pour une collation vespérale ou le lendemain¹². Les chartreux sont d'autre part soumis à l'obligation du jeûne monastique du 14 septembre jusqu'à Pâques – ils ne prennent alors qu'un seul repas par jour, mais leur est concédée une légère collation vespérale. De Pâques jusqu'à l'Exaltation de la Sainte Croix, en revanche, ils mangent deux fois par jour, à midi et le soir, sauf les jours d'abstinence et de jeûne ecclésiastique. Ils ne boivent de vin que trempé. En fait de pain, leur est offerte une tourte, *torta*, de froment au temps de Guigues, dont les coutumes excluent le pain blanc. Contrainte qui s'est apparemment relâchée, puisque dom Le Masson précise en 1687 que la ration de pain est désormais pour moitié de tourte de froment et pour moitié de pain blanc, même si nombreux sont les moines à préférer la tourte, jugée plus savoureuse¹³. Au XII^e siècle, la nourriture n'est relevée que par le sel, ainsi que le précisent les coutumes de Guigues. Dans son commentaire, dom Le Masson note que les usages culinaires ont évolué. En particulier, l'usage du beurre, rare au Moyen Âge, s'est amplement développé, même si les particularités régionales demeurent si vivaces qu'il n'est pas rare que des condiments étrangers répugnent au point de susciter la nausée de ceux qui n'y sont pas habitués – et dom Le Masson de faire observer que les chapitres généraux, qui réunissent des frères allemands, italiens, espagnols, belges, polonais et français, sont l'occasion régulière d'en faire l'expérience. Ainsi les Espagnols ne

11. *Annales Ordinis Cartusiensis*, La Corrierie 1687, *Consuetudines Domini Guigonis, prioris Cartusiae*, chap. XXXIII, *De ieiuniis atque cibis*, § 5, p. 68 : « De caseo namque seu piscibus aut ouis, uel si quid eiusmodi, quæ pitantias uocamus, semel sumimus, quod superest reddimus. »

12. *Ibid.*, p. 69 : « Sumpta refectioe ex pitantia sibi ministrata, non poterant monachi ex illa aliquid reseruare, uel in cœnam, uel in crastinum, sed quod residuum erat, debebant in fenestella reponere, a coquinario resumendum, prout semper in Ordine fuit et est obseruatum. »

13. *Ibid.*, p. 70 : « Per tortam intelligit panem subrufum qualis adhuc fit in Ordine idemque nomen tortæ retinet et semper ministratur monachis simul cum paruo pane albo eadem quantitas tortæ, ut sic media pars panis qui nobis ministratur torta sit et alia panis albus. A plerisque autem nostrum, hæc torta præfertur pani albo, quia certe plus sapit. »

supportent-ils pas le beurre¹⁴. Dernière caractéristique de la discipline alimentaire des chartreux, sans doute la plus connue : l'abstinence complète de viande et du gras. Dans les anciens statuts, promulgués en 1271, le principe est clairement posé au chapitre VII lorsqu'il est rappelé que la viande est interdite à tous les moines, même aux lépreux – en cas de maladie particulièrement grave, les frères peuvent toutefois consommer du poisson¹⁵. Dans son commentaire, dom Le Masson insiste fortement sur le fait que le refus de la viande dans la discipline cartusienne a été inspiré par Dieu à saint Bruno et qu'une grâce spéciale est attachée à son observance¹⁶. Abstinence sans concession dont la pratique s'est poursuivie d'abord par simple tradition, dans la mesure où les coutumes de Guignes n'en touchent pas un mot alors même qu'il est certain qu'elle était respectée¹⁷. Du silence du cinquième prieur de la Grande Chartreuse, dom Le Masson retient qu'il a sans doute procédé du souci de ne pas susciter critiques et inimitiés au nouvel ordre par un usage qui heurtait ouvertement le sens commun¹⁸. L'abstinence poussée à son degré extrême ne doit pas être redoutée : dom Le Masson note que la longévité des chartreux est avérée et que les octogénaires ne sont pas rares parmi eux¹⁹. Quoi qu'il en soit, le prieur général a rappelé à ses confrères que le refus de la viande et du gras est une pratique essentielle à l'observance disciplinaire cartusienne.

-
14. *Ibid.*, p. 83 : « Tunc etiam erat, prout nunc uidemus, in uariis regionibus magna circa rem istam diuersitas secundum consuetudines uarias cibos condiendi, ex quarum usu quo semel natura imbuta est, nascitur nausea circa cibos aliter præparatos et talis nausea quæ uix uinci possit. Quod in hac nostra domo experimento non semel probauimus tempore capituli generalis, cum Patres Germani, Itali, Hispani, Belgæ, Poloni, Gallii simul conueniunt [...]. Patres Hispani butyrum in condimentis uix ferre possunt. »
 15. *Ibid.*, l. II, chap. VII, *De cura prioris erga infirmos et de officio infirmarii*, § 4, p. 124 : « Verumtamen esus carniū, cui Ordo renunciauit, nulli nostrum conceditur, etiamsi sit leprosus ; propter hos itaque, si tanta fuerit ægritudo, pisces emere solemus. »
 16. *Ibid.*, p. 124 : « Hanc autem obseruantiam tam strictæ abstinentiæ ab esu carniū S. Patri Brunoni inspiratam fuisse a Deo non dubitamus, uelut quid speciale in genere abstinentiæ cuius specimen a Cartusiensis propositi sectatoribus uolebat in Ecclesia sua exhiberi [...]. Cui etiam inspiratæ institutioni quædam specialia gratiæ auxilia annexa fuisse et esse credimus. »
 17. *Ibid.*, p. 124 : « Hæc uero abstinentia per propositum et usum a S. Brunone et a sociis eius susceptum incepit. Deinde per traditionem solam substitit et continuata fuit, nam de hac re nec uerbulum quidem profert in suis consuetudinibus R. Pater Guigo, quamuis certum sit abstinentiam illam tenacissima obseruantia tunc fuisse seruata. »
 18. *Ibid.*, p. 124 : « Cur de hac re R. Pater Guigo siluerit, id factum fuisse arbitror ne nascentem Ordinem exponeret et quasi traderet disputationi hominum, qui inde occasionem accepissent propositum Cartusiense suis ratiociniis inquietandi, carpendi et quasi cribrandi. »
 19. *Ibid.*, p. 125 : « Idque obseruando uidemus in Ordine plures ad decrepitam usque senectutem peruenire quam in ullo alio hominum statu. Testes sunt ualidi illi senes octogenarii qui Romam olim ducti sunt ut sic coram Summo Pontifice de falsitate conuincerentur qui sub falsis prætextibus uolebant nos ab obseruantia illius tenacitate retrahere. »