

BERTRAND DE MARGERIE

**LES GRANDS AUTEURS RELIGIEUX
DANS LA LITTÉRATURE CLASSIQUE
DU PORTUGAL**

L'étude du R. P. Bertrand de Margerie, S.J., publiée dans ce fascicule de «Didaskalia» s'attache à dégager les grandes lignes des courants spirituels qui animent le Portugal au cours des xvi^e-xviii^e siècles. Préparée par un cours donné à l'Université Catholique du Portugal, elle présente les textes en portugais et les commente en français, suivant une méthode à la fois historique et doctrinale. Elle contribue ainsi à mettre en évidence combien les auteurs étudiés ont su faire de la langue portugaise une splendide messagère de la théologie.

TABLE DES ABRÉVIATIONS

- AAS *Acta Apostolicae Sedis*, Rome 1909 ss.
- CCL *Corpus Christianorum. Series Latina*, Turnhout 1953-
- DB Denzinger-Bannwarth, *Enchiridion symbolorum*, Freiburg.
- DBS *Dictionnaire de la Bible. Supplément*, Paris 1928 ss.
- DHGE *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, Paris 1912 ss.
- DHIP *Dicionário de História da Igreja em Portugal*, Lisbonne 1980-
- DS Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion symbolorum*, Freiburg.
- DSAM *Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique*, Paris 1932-
- DTC *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris 1903-1972.
- PG *Patrologia graeca* (J.-P. Migne éd.), Paris 1857-1866.
- PL *Patrologia latina* (J.-P. Migne éd.), Paris 1844-1864.

Chapitre premier

Le vénérable Barthélemy des Martyrs (1514-1590), dominicain, archevêque de Braga, catéchiste post-tridentin

Religieux dominicain, élevé à l'épiscopat à la suggestion de son provincial, le célèbre Louis de Grenade, Barthélemy des Martyrs illumina le concile de Trente¹ par sa doctrine et par son zèle. Théologien de métier, commentateur de l'ensemble de la *Somme de Théologie* de saint Thomas d'Aquin, il nous a laissé, en dehors d'une vaste production latine, quelques œuvres en portugais, parmi lesquelles brille spécialement son *Catéchisme*, paru en 1564, avec le titre alternatif de *Doctrine chrétienne et causeries spirituelles*².

Il s'agit d'un chef-d'œuvre, non seulement du point de vue psychologique, pédagogique et doctrinal, mais encore – le lecteur s'en apercevra – sous l'aspect littéraire.

Nous pouvons aujourd'hui nous représenter la personnalité de son auteur à travers la biographie que nous en a laissée un autre dominicain portugais, auteur classique comme lui, frei Luís de

¹ Voir à ce sujet José de Castro, *Portugal no Concílio de Trento*, vol. IV-VI, Lisboa 1944-1946.

² D. Frei Bartolomeu dos Mártires, O.P., *Obras Completas*, vol. I, *Catecismo ou Doutrina Cristã e Práticas Espirituais*, 15^e éd., s.l. 1962, édité par les soins du chanoine A. Ribeiro da Cunha, avec une préface de l'archevêque de Braga (le livre est toujours en vente chez «Verdade e Vida», à Fátima). On remarquera l'introduction de frei Raul de Almeida Rolo, O.P., qui nous donne aussi la liste des œuvres de frei Barthélemy, dont il a lui-même publié les commentaires de la *Somme de Théologie* de saint Thomas d'Aquin ; voir encore Bart. dos Mártires, *Estímulo dos Pastores*, éd. bilingue lat.-port., Braga 1981 ; R. de Almeida Rolo, *O Bispo e sua missão pastoral segundo D. Frei Bart. dos Mártires*, partie II, 2, Porto 1964 ; du même, un bref article sur Bart. dos Mártires dans l'Encyclopédie Verbo ; R. Ricard, «Essai d'interprétation : Barthélemy des Martyrs d'après Luís de Sousa», ch. dans *Etudes sur l'histoire morale et religieuse du Portugal*, Paris 1970, pp. 153-167, etc. L'édition de 1962 du *Catecismo* contient un remarquable index analytique ainsi qu'un index des citations bibliques.

Sousa. On y voit notamment la lutte dramatique de Barthélemy contre sa promotion épiscopale jusqu'au moment où l'obéissance envers son provincial l'obligea à l'acceptation³.

L'ensemble du *Catéchisme*, avec les homélies⁴ qui lui sont jointes, conserve tout son intérêt doctrinal et pastoral, dans le contexte si différent de l'Eglise et du Portugal d'aujourd'hui. Nous présenterons ici les vues d'ensemble de Barthélemy sur la substance de la foi, l'évangélisation sacramentelle, les horizons de sa spiritualité, une esquisse détaillée de sa contemplation et de sa prédication mariales, en terminant par une critique négative et positive de l'ensemble de cette œuvre.

A. Le Christ médiateur au centre de la révélation

Dans un impressionnant chapitre initial sur «la substance et le résumé de la foi», Barthélemy nous présente le Fils de Dieu, en son Incarnation Rédemptrice, comme le principe, non mérité de notre part, de notre justification et de la valeur de nos bonnes œuvres, méritoires de vie éternelle. Il conclut cette introduction d'ensemble par une admirable prière au Père dans laquelle se trouve mis en plein relief, avec la doctrine paulinienne de l'incorporation au Christ, la Médiation du second Adam, en une singulière synthèse d'humilité et de fierté chrétiennes. Citons en entier ces trois page:

Temos dito que o lume da fé católica, com o qual o Senhor nos alumiou, é o fundamento e alicerce de toda a religião e doutrina cristã. Portanto, convém, primeiramente, declarar quais são as cousas e artigos que a fé católica nos manda crer.

E antes que expliquemos cada artigo em particular, quero, em suma, declarar, neste capítulo, em que consiste a substância de nossa fé católica.

A qual, como diz o Apóstolo S. Paulo, consiste em crer que Jesu Cristo Crucificado é natural e único Filho de Deus, o qual, por nossa salvação, tomou carne humana em o ventre da Virgem Maria, e deu a Si mesmo em redenção por nós-outros, e nos lavou de nossos pecados per Seu Sangue (1 Tm 2, 5-6 ; Ep 2, 4-7 ; Rm 1, 24-25).

³ Luís de Sousa, O.P., *Vida de Dom Frei Bart. dos Mártires*, avec préface et notes du professeur Augusto Reis Machado, coll. «Clássicos Sá da Costa», Lisboa 1946, 2 vol. ; voir notamment t. I, livre I, ch. 6-8 et 14.

⁴ A la fin du *Proemium* introduisant son *Catéchisme*, Barthélemy explique pourquoi il joint des homélies : nombre de prêtres n'ont pas la culture voulue pour prêcher utilement ce dont le peuple chrétien a besoin.

E, sendo nós, de juro, por via de nosso nascimento natural (Ep 2, 3), filhos de ira e de condenação e inimigos de Deus, nos reconciliou com Seu Padre, entregando-se à morte por nossos pecados, e ressurgindo pera nossa justificação, e por Sua graça e merecimentos ficamos gratos e aceitos a Ele.

E, sendo mortos por razão de nossas culpas e pecados, e polo pecado original em que nascemos e que herdámos de Adão, nosso primeiro pai, per virtude de Seu Sangue nos aviventou e ressuscitou restituindo-nos à vida espiritual da alma, dando-nos Sua graça per virtude de Seus Sacramentos, de cuja graça e de cuja morte e paixão e merecimentos depende todo o valor de nossas obras e penitências ; por cujos merecimentos recebemos a graça sem merecimento algum nosso ; e por ela fomos justificados e limpos de nossos pecados.

E antes que recebamos a tal graça, nenhum valor têm nossas obras pera que, por elas, alguma cousa mereçamos diante de Deus. E, por isso, quando recebemos a tal graça, misericordiosa e graciosamente nos é dada sem algum nosso merecimento, ainda que, quando se nos dá, tendo já uso de razão, é necessário que, com Seu favor, nos disponhamos pera recebê-la.

E, depois de recebida, dela depende todo o valor de nossas boas obras e penitências, porque, por elas, são unidas, juntas e incorporadas à Paixão e merecimentos de Nosso Senhor Jesu Cristo, e daqui lhe vem todo o seu valor e merecimento. Que, se do valor de seu Sangue fossem desapegadas e desunidas, nenhuma cousa valeriam pera nossa salvação.

Onde Alberto Magno diz (III Sent.) : — Que nossos merecimentos e virtudes, postos em presença das virtudes de Cristo, são como as pedras preciosas postas na presença do sol : porque então resplandecem ; e, tiradas da presença do sol, se escurecem.

E Crisóstomo diz : — Que nossas obras de si não têm valor pera por elas nos darem o Céu ; mas, se são tintas com o Sangue de Cristo, merecem o Céu.

E, portanto, ainda que sejamos obrigados ser mui diligentes em fazer boas obras e guardar todos os Mandamentos de Deus e da Santa Madre Igreja e por elas mereçamos a glória eterna, todavia, por muito boas obras que façamos, não havemos de pôr nossa confiança nelas, mas somente nos merecimentos e Paixão de Nosso Senhor Jesu Cristo, donde depende e nasce todo o valor que têm. Por cujos merecimentos esperamos a glória eterna, confiando em sua misericórdia e na virtude do seu precioso Sangue, que, assi como, por sua misericórdia, nos trouxe ao lume de sua fé e nos incorporou em Si, e nos fez membros de seu corpo, que é a Santa Madre Igreja Católica, assi pola mesma misericórdia nos ajuntará consigo em seu reino, conhecendo que somos sua carne e seus membros.

E, por isso, não nos desprezará nem sofrerá que os membros estén apartados da cabeça, com tal que, neste mundo, fossem unidos a ela por fé não fingida, esperança firme, e caridade de coração puro.

Esta é a substância do que cremos, nisto estriba e está encostada toda a nossa esperança e confiança. Aqui há-de estar nosso amor, desejo e afeição. Isto é o que continuamente havemos de pedir ao Senhor, dizendo com coração humilde : – Ó eterno e poderoso Deus e Padre celestial, não entreis comigo em juízo, não me julgueis pelo valor de minhas obras enquanto minhas. Alego por mim somente as obras de vosso Filho, Nosso Senhor Jesu Cristo. Seus merecimentos ponho diante de Vós, por minha parte, entre Vossa justiça e meus pecados. Ele houve por bem de me dar Seus merecimentos, porque, pera Si, não tinha necessidade deles, por quanto de juro Lhe era devida glória e bem-aventurança ; fez-me Seu membro, fez-me Seu irmão pera comunicar comigo Sua glória e bem-aventurança. Por esta razão, confiadamente a peço e requeiro, que, por mim, confesso nada merecer, mas ser filho de ira, herdeiro do inferno, e morte eterna. E só de Vossa graça me vem a alta dignidade de perfilhação, ser chamado filho Vosso, e poder fazer obras aceitas e meritórias diante de Vós⁵.

En reprenant ainsi la théologie paulinienne des deux Adams, Barthélemy faisait écho au concile de Trente en un texte sans doute insuffisamment remarqué de celui-ci : «Nous croyons en premier lieu (*in primis*) que Dieu justifie l'impie par le Christ Rédempteur⁶». Il est probable que Barthélemy, en écrivant son *Catéchisme*, n'oubliait pas cette importante déclaration, anticipatrice de la reconnaissance d'une hiérarchie des vérités (en fonction de leur proximité plus ou moins grande par rapport à la vérité centrale du Christ Sauveur⁷) que devait souligner le concile Vatican II. Il est même vraisemblable que, plus que d'autres Pères tridentins, Barthélemy était conscient de ce que représentait la déclaration du concile : la reconnaissance de la part de vérité contenue dans l'erreur luthérienne, rejetée un peu plus loin dans le même décret sur la justification, à savoir : «Ceux qui ont été vraiment justifiés doivent croire sans aucun doute qu'ils sont justifiés et que personne ne l'est s'il ne croit avec certitude qu'il l'est et que la justification s'accomplit par cette seule foi⁸». Le concile y opposait que «personne ne peut savoir avec l'infailible certitude de la foi qu'il est en état de grâce», tandis que tous doivent croire «en premier lieu que Dieu

⁵ *Catecismo*, pp. 12-14.

⁶ DB 798 ; DS 1526.

⁷ Vatican II, Décret *Unitatis Redintegratio* sur l'œcuménisme, § 11.

⁸ DS 1534 et 1564.

veut justifier» – c'est-à-dire sauver – «l'impie par le Christ Rédempteur», et, dans le processus de la justification, l'homme s'y dispose «en espérant avec confiance que Dieu lui sera propice à cause du Christ⁹».

Telle était la vérité paulinienne et catholique, déformée par Luther, que le concile de Trente voulait sauver ; mais l'aurait-il soulignée sans l'erreur de Luther, sans son exagération ? et Barthélemy, sans Luther, y aurait-il été sensible ? Il est permis d'en douter et de penser qu'ici aussi s'applique une autre constatation paulinienne : «Il faut qu'il y ait des hérésies¹⁰», pour que soit mieux extrait, de la gangue d'erreurs qui l'entoure, le joyau de la vérité.

Le beau texte de Barthélemy sur «la substance et la somme de notre foi» appelle encore deux observations de nature pastorale et psychologique :

– d'une part, nous constatons aujourd'hui encore qu'en certaines régions du monde latin et catholique¹¹, il est en fait très difficile aux pasteurs d'obtenir de la masse des fidèles cette prise de conscience de la Médiation du Christ. Car le fidèle moyen y donne souvent l'impression d'identifier Dieu avec le Christ purement et simplement, sans valoriser, d'une manière existentielle, dans sa prière, le mystère de la Trinité, ni la Médiation de l'Homme Jésus ; sa religion se réduit à rendre hommage à un Dieu qui semble monopersonnel et à Marie ; sous ce rapport, le *Catéchisme* de Barthélemy retient (comme sous d'autres) une suprême et permanente actualité ;

– d'autre part, le texte cité de l'archevêque de Braga n'est pas sans poser un problème dont il ne fournit pas, semble-t-il, la solution : comment concilier le désir de «*não pôr nossa confiança nas boas obras que fazamos mas somente nos merecimentos da Paixão de Cristo*» avec l'espérance de la gloire méritée par ces bonnes œuvres ? Diverses réponses sont concevables. On pourrait souligner que nos bonnes œuvres sont celles qu'opère le Christ en nous : «Sans moi vous ne pouvez rien faire» (Jn 15, 5). Nous sommes les auteurs premiers de nos œuvres mauvaises, mais seulement les causes secondes de nos bonnes, dont Dieu demeure l'Auteur principal. Sans contredire celle-ci, une autre vue pourrait s'exprimer ainsi : sans révélation privée, nous ne pouvons savoir que l'instant suivant

⁹ DB 798 ; DS 1526.

¹⁰ Cf. saint Paul, 1 Co 11, 19. Le mot grec, ici, signifie : «divisions».

¹¹ Cf. F. Francou, S.J., *L'Évangile d'abord*, Paris 1980, pp. 22-23.

sera celui de la mort ; nous pouvons donc toujours espérer de Dieu, à l'avenir, les bonnes œuvres méritoires de vie éternelle, c'est-à-dire notamment le consentement libre et surnaturel à la grâce de la persévérance finale¹².

C'est en intime connexion avec cette primauté du Christ Médiateur que le *Catéchisme* de Barthélemy développe une spiritualité sacramentelle et eschatologique, exaltant Marie.

B. La bonne nouvelle de l'action sacramentelle du Christ médiateur

Nous retiendrons ici une vue originale sur le sacrement de Confirmation et une présentation renouvelée de la Satisfaction sacramentelle.

Chez son maître saint Thomas d'Aquin, dont il commenta, nous l'avons dit, la *Somme de Théologie*, Barthélemy avait pu lire : l'Extrême-Onction est le sacrement de l'Espérance chrétienne de la vie éternelle¹³, comme le Baptême est celui de la Foi¹⁴ en cette vie éternelle, et l'Eucharistie celui de la Charité¹⁵, sans laquelle nul ne peut y accéder et qui la commence ici-bas. En d'autres termes, ces trois sacrements produisent – comme leur grâce sacramentelle et spécifique, distinguant chacun d'entre eux des deux autres – le don d'une vertu théologale déterminée (ou son augmentation).

Dans un développement, non pas hétérogène mais homogène, de la pensée du maître, Barthélemy – et peut-être est-il le premier à le dire, en tout cas je n'en connais pas d'autre – affirme que la Confirmation est le sacrement de la vertu d'espérance. Il justifie ainsi son affirmation : «*quem dá forças e armas ao cavaleiro pera pelejar, nisso mesmo lhe dá esperança de vitória*¹⁶».

L'archevêque de Braga ébauche ainsi un frappant parallélisme entre vertus théologiques et sacrements de l'initiation chrétienne : le sacrement du Baptême est celui de la foi, la Confirmation donne l'espérance, l'Eucharistie la charité.

On ne peut nier le caractère satisfaisant de cette présentation. Mais l'évêque dominicain ne se soucie pas seulement des vertus

¹² Voir B. de Margerie, *Le Christ pour le Monde*, Paris 1971, Index analytique : «Persévérance finale».

¹³ Saint Thomas le dit en substance : *Somme contre les Gentils*, IV. 73.

¹⁴ Saint Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, III. 69. 5.

¹⁵ *Ibid.*, III. 79. 4.

¹⁶ *Catecismo*, pp. 148 et 151.

théologales, il se préoccupe aussi des vertus morales dans le contexte du sacrement de pénitence. C'est ainsi qu'il recommande aux confesseurs d'imposer comme pénitence aux luxurieux et aux gourmands le jeûne, aux avares l'aumône, aux non-pratiquants la participation à la Messe¹⁷. Ici encore, reconnaissons la permanente actualité en même temps que la précision pédagogique des suggestions.

Aux yeux de Barthélemy, il est plus facile de se confesser fréquemment que rarement, car cette confession fréquemment renouvelée se réalise «*sem trabalho, com muito gosto e consolação*», tout en diminuant le Purgatoire à venir ou même en en préservant¹⁸.

Pareille considération nous introduit à la dimension eschatologique de la spiritualité de notre évêque-catéchiste.

C. L'horizon spirituel d'une espérance aimante

Barthélemy hérite des Pères et du Moyen Age l'active expérience de la *componction*¹⁹, qui, à première vue, paraît si étrangère aux préoccupations spirituelles des chrétiens de notre temps.

C'est à sa lumière qu'il interprète la mystérieuse offrande de deux colombes, par la Vierge Marie, lors de la Présentation au Temple de l'Enfant Jésus (Lc 2, 24) :

Oferta certo mui misteriosa. Rolas ou pombos são aves cujo cantar não é outro senão gemer, em o que nos queria o Senhor ensinar qual deve de ser nossa vida e ocupação neste desterro e vale de lágrimas, a qual não deve de ser outra senão gemer por nossos pecados e polos alheios ; polas tentações e perigos em que vivemos ; pola incerteza de nossa salvação²⁰. E, juntamente, gemer com saudades do Padre e Pátria celestial, de cuja vista estamos tão alongados e desterrados.

E, especialmente, quando entramos no templo do Senhor, havemos de exercitar esta maneira de canto, orando com gemidos assi polas culpas, como com desejos do Céu. E, pera isto nos significar e ensinar, escolheu o Senhor as ditas aves entre as outras que Lhe fossem em o templo ofertadas²¹.

¹⁷ *Catecismo*, p. 157.

¹⁸ *Ibid.*, p. 158.

¹⁹ Voir sur cette notion : J. Pegon, art. «Componction», *DSAMII-B* (1953) 1312-1321, avec bibl. ; et I. Hausherr, *Penthos*, Rome 1944 : l'auteur étudie le thème chez les PP. Grecs.

²⁰ Affirmation à nuancer : en dehors d'une révélation privée, nous ne pouvons, dit le concile de Trente, avoir la certitude absolue de notre salut éternel ; mais nous devons, ajouterons-nous, en cultiver la certitude morale, celle d'une pure, «laborieuse et invincible espérance» (Garrigou-Lagrange).

²¹ *Catecismo*, pp. 286-287, «*Prática na festa da Purificação de N. Senhora*».

Le chant gémissant de la colombe devient ici le symbole de la «saudade» portugaise, transfigurée par l'espérance de la vie éternelle. La tendance et l'aspiration ardente vers la vision de Dieu semblent merveilleusement préparées – pour ne pas dire : facilitées – par le souvenir triste, suave et nostalgique d'un Etre tout à la fois suprêmement aimant et distant au sein de sa proximité, Lui qui, mieux que tout autre objet de la «saudade», est inséparablement, identiquement Famille et Patrie en étant Père²².

Les tentations douloureuses, les rechutes périodiques dans le péché pourtant détesté, le spectacle de celui d'autrui, l'impossibilité d'être absolument certain, ici-bas (sauf le cas d'une révélation privée), du salut éternel, voilà autant de motifs qui suggèrent un certain dégoût de la vie terrestre, la mélancolie de la «saudade», la nostalgie du ciel où toutes ces limites disparaîtront.

Cependant, souligne l'archevêque, l'espérance sans la charité ne suffirait pas à nous conduire à la vie éternelle :

Esta é o cumprimento da lei. Esta, o vínculo da perfeição. Esta é o caminho polo qual Deus desceu dos Céus e veio aos homens. E ela só é também o caminho por onde os homens hão-de subir aos Céus. Deste vale de lágrimas pera o lugar onde Cristo está, não há outro caminho senão pola caridade. Só ela mata todos os pecados, só ela vence todas as tentações, só ela cumpre todos os Mandamentos e exercita todas as virtudes, e faz doces todos os trabalhos ; só esta diferencia os filhos da salvação dos filhos da eterna perdição. As outras virtudes podem ter os maus e filhos do diabo, mas esta não na podem ter senão os bons e filhos de Deus, herdeiros do Céu.

... esta é a suma de toda a santidade e justiça, e bondade, sem a qual ninguém se pode chamar bom. Por esta é renovada nossa alma à imagem de Deus, e feita uma nova criatura em Cristo²³.

Cet hymne à la charité – prolongeant et citant²⁴ celui de Paul aux Corinthiens – la présente, lui aussi, dans un contexte eschatologique. L'exercice terrestre de la charité, en dynamisant ici-bas toutes les vertus, est le chemin qui conduit à son éternel exercice. Il entraîne même ici-bas l'amour miséricordieux pour soi-même, pour un «soi» toujours misérable par plus d'un côté en cette vie terrestre :

²² Cf. A. de Moraes Silva, *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, vol. 10, 1956, au mot : «Saudade». Voir encore *Catecismo*, pp. 139-140.

²³ *Catecismo*, p. 87.

²⁴ 1 Co 13.

Mas antes que haja misericórdia dos outros, convém que primeiro haja misericórdia de si mesmo, emendando sua vida, e curando as chagas de sua alma, e quebrantando e mortificando as más inclinações e desejos de sua carne. Porque grande desordem é haver dó dos males e misérias alheias, e não das de sua própria alma ; socorrer às misérias alheias pequenas, e não às suas grandíssimas, quais são os vícios e pecados. Polo qual os verdadeiros misericordiosos primeiro acodem aos males e doenças de sua alma, e depois abrem entranhas pera aproveitar e ajudar os outros espiritualmente e corporalmente²⁵.

L'auteur souligne ici, à la suite de l'Aquinat²⁶ et d'Augustin²⁷, qu'il y a et doit y avoir un ordre dans l'exercice de la charité : en harmonie avec l'Évangile, on ne peut aimer le prochain si l'on ne s'aime pas soi-même, et on ne peut s'aimer soi-même en toute réalité si on ne préfère pas son âme immortelle à son corps mortel. D'où la conclusion inattendue et paradoxale, mais vraie : ne pas mortifier les désirs charnels, c'est ne pas aimer son âme, c'est ne pas s'aimer soi-même ; les mortifier, loin d'être cruauté à l'égard de soi-même, devient miséricorde conditionnant l'éternelle permanence dans l'amour authentique de soi.

De tout cet enseignement résulte une constatation importante : la vie spirituelle et sacramentelle du chrétien, pour le faire passer de la terre au ciel, lui fait dépasser une miséricorde seulement corporelle à l'égard d'autrui et de soi-même par une miséricorde d'abord spirituelle puis corporelle. Cette double miséricorde est l'effet d'une charité enracinée dans la foi et pleine d'espérance.

Les homélies sur Marie – que nous abordons maintenant – vont nous manifester l'application à la créature privilégiée par excellence de cette spiritualité de l'espérance aimante, dans le contexte de la théologie des deux Adams inhérente à la doctrine du Christ Médiateur.

D. La mariologie de Barthélemy des Martyrs

Nous utiliserons, pour détailler la vision qu'a l'archevêque de Braga de la situation de Marie dans l'économie du salut, les six sermons qu'il lui consacre à propos des fêtes (Conception, Nativité,

²⁵ *Catecismo*, p. 311, «*Sermão em a festa da Assunção de N. Senhora*».

²⁶ Saint Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, II. II. 25.

²⁷ Saint Augustin, *De Doctrina christiana*, I, 27-28 ss.

Annonciation, Visitation, Purification et Assomption) de la Vierge, en y intercalant son explication du *Credo* et de l'enfantement virginal du Dieu fait homme.

Barthélemy présente toujours les vertus de la Vierge Marie en connexion avec notre lutte contre le péché et pour l'acquisition des vertus salvifiques. On pourrait dire : sa mariologie est éthique, essentiellement, et, sous ce rapport, biblique et doctrinale. Cette accentuation lui confère son originalité, au sein de l'immense production mariologique qui a précédé et suivi son *Catéchisme*. Notre choix s'inspirera du souci de souligner les aspects qui, aujourd'hui, nous paraissent originaux. Détaillons-les.

1. L'archevêque, à l'occasion de la fête de la Conception de la Vierge, expose le mystère de sa sanctification dans le sein de sa mère sainte Anne, en la contrastant avec les jours de nos conceptions et naissances dans le péché originel. En ce qui nous concerne, ces jours sont – comme Job (7, 3-12) et Jérémie (20, 14-18) l'avaient si bien vu – des jours tristes et maudits. Réflexion à première vue d'un surprenant pessimisme, en un jour de fête! Car elle ne semble faire aucune allusion à la joie d'être et de vivre, dans une nature dont le péché originel n'a pas corrompu l'essence ; or, en un sens, cette joie dépasse la tristesse des misères de la vie mortelle.

Néanmoins, si on intègre cette appréciation négative dans la vision d'ensemble de la foi chrétienne, elle paraît parfaitement acceptable : l'entrée dans une existence mortelle, peccamineuse, menacée de s'achever par le passage à l'enfer éternel, est – en tant qu'ainsi qualifiée – un désastre qui ne supprime pas mais nuance la joie d'être et de vivre, la conscience exaltante de recevoir la mission de construire le monde et l'Eglise, l'espérance de la vie éternelle. Écoutons donc la voix du Vénérable qui continue de nous parler :

Fizeram estes Santos [Job e Jeremias] este pranto em sua pessoa e de todos os filhos de Adão, herdeiros da lepra do pecado original em que são concebidos e nascem, considerados os tristes juro da sua conceição e nascimento, que são nascerem todos filhos da ira de Deus, herdeiros da morte eterna e inferno, se a misericórdia de Deus e o sangue do Redentor lhes não valer e os fizer ser de novo concebidos e nascidos em filhos de Deus e herdeiros do Céu. E, porque todos nascem incertos de sua salvação, não sabendo se hão-de escapar das tentações e perigos deste mundo, e onde hão-de ir parar, portanto com muita razão se pranteia o concebimento e nascimento de todos os pecadores.

Mas o concebimento e nascimento da Virgem Sagrada não entra neste conto. É dia de festa e de alegria, e não de pranto, por quanto, como foi concebida, foi logo santificada, e cheia de toda a graça, ornada de todos os dons espirituais, concebida não somente pera glória de sua pessoa, pera vir ser Rainha dos Anjos, mas também pera glória de todo mundo, pera reparação e salvação do género humano. E, por isso, digno é o presente dia ser celebrado com toda a solenidade e prazer, pois nele se edifica o templo de Deus, e o paço em que há-de morar o Rei da glória²⁸.

Nous retrouvons ici l'accent mis sur les conséquences de ce «deuil du salut perdu» qu'est la conception ; si le péché originel, de soi, rend incertain du salut, la conception de Marie, tout de suite sanctifiée²⁹, est vue comme finalisée par le salut du genre humain, en tant qu'elle prépare la venue de son Sauveur. La tristesse jobienne et jérémiennne devant le salut perdu ou menacé se transforme donc en joie devant le salut attendu, en une joie d'autant plus grande qu'elle se situe sur le fond de tableau de la tristesse d'être par nature – c'est-à-dire par l'héritage d'une nature corrompue – fils de la colère divine (cf. Ep 2, 3). D'où les derniers mots de l'homélie : «*cumpramos os divinos Mandamentos, pera que, acabada nossa jornada, mereçamos ir reinar com a Virgem Sagrada³⁰*». Le contraste est saisissant : «*... mais quisera não ser, que ser tal ... de minha própria vontade me fiz mau ... mereçamos ir reinar com a Virgem Sagrada³¹*». Passage du regret d'exister à l'espérance de la plénitude de l'être!

2. Le même contraste revient en force dans le très poétique sermon sur la Nativité de Marie. L'orateur y exploite de manière opulente les variantes du vocabulaire de la lumière. Nous sommes nés dans les ténèbres du péché originel ; ce rappel ne sert qu'à renforcer la lumineuse constatation du Baptême qui nous entraîne vers la ressemblance avec le destin de Marie :

Dia verdadeiramente esclarecido. Em o qual, aos que moravam em trevas, primeiramente apareceu a Estrela da alva claramente prometendo

²⁸ *Catecismo*, p. 328, «*Sermão em a festa da Conceição de N. Senhora*». Cf. Mt 26, 24 : Jésus particularise, à propos de Judas, l'affirmation de Job et de Jérémie. Mais il demeure vrai que c'est à propos du seul Judas!

²⁹ Barthélemy croit à un privilège unique concédé à Marie lors de sa conception (p. 329) mais évite l'expression d'immaculée conception, en lui préférant celle de conception sanctifiée (p. 315, note). Voir encore p. 332 bas.

³⁰ *Catecismo*, p. 332.

³¹ *Ibid.*, p. 331, tout de suite après l'affirmation : «*Era bom pola graça de Deus, que recebi no Baptismo, e de minha própria vontade me fiz mau*».

que não tardaria muito o nascimento do sol da justiça, Cristo nosso Senhor ... hoje nasce aquela Estrela do Mar que há-de parir o sol da justiça. «Quem é esta, diz Salomão, que sai como manhã clara?» (Ct 6, 9).

... a luz da manhã, dès que começa a romper, sempre vai crescendo e se vai perfeccionando, assi em resplendor como em fervor, té ser luz de meio-dia, claríssima e ferventíssima : assi a Virgem Sagrada, desde o dia em que nasceu até o dia que foi tresladada e exalçada sobre os coros dos Anjos, sempre foi crescendo em claridade e perfeição espiritual, em resplendores do conhecimento de Deus e em fervores de seu amor, té que chegou ao ponto e resplendor e fervor meridiano. O que se cumpriu quando, no dia de seu passamento, lhe foi dada claríssima vista de Deus e perfeítíssimo gozo sobre todas as puras criaturas.

A segunda cousa que tem a luz da manhã, é ser cabo e termo das trevas da noite. Assi, nascendo a Virgem Esclarecida, começou dar cabo à noite de todo tempo passado, que foi desno pecado de Adão té seu nascimento. E com muita razão se chama todo aquele tempo noite, pois que nem o sol nem a estrela de alva eram nascidos e assi, polas mui espessas trevas de errores e vícios em que o mundo estava, não somente a gentildade, mas também o povo dos Judeus per Deus escolhido, no qual havia muitos e grandes pecadores e cegos idólatras³²...

Toute la vie de Marie, depuis sa naissance jusqu'à sa mort et à son Assomption, est donc, pour notre auteur, croissance continuelle dans la lumière et dans l'amour. Etoile de l'aube et de la mer, elle annonce le Soleil de justice qu'elle engendrera. On pense à Pr 4, 18 : «Le sentier des justes est comme la lumière de l'aurore qui va croissant jusqu'au plein jour du midi».

En soulignant la croissance continuelle de Marie dans l'intelligence du mystère de Dieu, le théologien dominicain a certainement en vue une thèse commune en son temps et qui, moins fréquente aujourd'hui, demeure soutenable et soutenue : l'intelligence humaine de Marie a bénéficié, dès l'instant de son Immaculée Conception, d'un privilège de science infuse dans la mesure où cela convenait à sa mission de future Mère de Dieu. Cette connaissance était dirigée par l'amour. Telle fut la doctrine de nombreux saints, la thèse que, peu après la mort de Barthélemy, Francisco Suárez approfondira³³.

³² Catecismo, pp. 313-314, «Sermão em a festa do Nascimento de N. Senhora».

³³ Cf. B. de Margerie, «Nescience, science et sagesse de Marie selon Suárez», *De cultu mariano saec. XVI. Acta Congressus Mariologici-Mariani* (Saragosse 1979), t. V, Acad.

Barthélemy a la sagesse de ne pas couper ce privilège du sort commun des serviteurs de Dieu :

... os verdadeiros servos de Deus são, neste mundo, como estrelas que, entre os pecadores como entre névoas, resplandecem (Ph 2, 15). E não há cidade nem lugar onde Deus não tenha algumas destas estrelas, cujos merecimentos e orações alumiam e conservam o mundo, ainda que muitas vezes não são conhecidas dos carnis e filhos deste mundo, porque não curam vender sua santidade, antes escondem em seu peito a glória de sua luz ... E contudo, em suas obras e palavras, não pode deixar de tresluzir o lume de sua alma³⁴...

Les justes, et surtout Marie pendant sa vie terrestre, sont donc les sauveurs temporels du monde, que Dieu n'anéantit pas à cause de leurs prières et de leurs mérites.

L'auteur rejoint ainsi saint Antonin de Florence³⁵ et anticipe en partie sur d'autres théologiens postérieurs³⁶ qui verront l'univers physique suspendu aux prières et aux larmes de Marie au pied de la Croix.

La splendeur de ces considérations ne lui fait nullement oublier le but qu'il poursuit : la conversion des pécheurs.

Ó mal-aventurado de ti, pecador! De que serves neste mundo? Não serves de outra cousa senão de ser uma nuvem negra e escura, que vive pera escurecer a luz do conhecimento de Deus e vida evangélica. Maldita é a cidade ... em que vives ... pois que nela ... não fazes outra cousa senão impedir que não apareça aos homens a luz da vida e doutrina de Cristo. És um treslado nas terras de vida carnal e infernal³⁷.

Bien entendu, le prédicateur ne se contente pas de ces constatations négatives ; elles ne sont pour lui qu'une occasion

Mariana, Romae 1984, pp. 329-364 ; citant longuement le grand théologien dans ses *Opera omnia*, t. XIX, *Mysteria Christi*.

³⁴ *Catecismo*, pp. 314-315.

³⁵ Saint Antonin de Florence, *Summa Theologica*, tit. XV, ch. 10 et 14 ; cf. B. de Margerie, «La maternité spirituelle de Marie dans le passé, le présent et l'avenir du monde», *Marianum* 46 (1984) 76-111, notamment 89-111 : «VI : Implications cosmiques de la maternité spirituelle : Marie, Mère du monde»).

³⁶ Notamment l'évêque dominicain P. de Godoy, mort en 1677.

³⁷ *Catecismo*, p. 315.

d'encourager les croyants à la confession et à la communion sacramentelles, qui restaurent en nous la grâce du Baptême³⁸.

Pour Barthélemy, la naissance de Marie devient même l'occasion de contempler la triple naissance du chrétien : né dans le péché originel, il renaît dans la grâce du baptême d'une renaissance sainte, et même, en cas de volontaire faute postérieure, il renaît volontairement à la grâce par les sacrements de Confession et d'Eucharistie : *«tornamos a nascer em filhos de Deus e recuperamos o direito da herança celestial³⁹»*.

3. La Conception Virginal de Fils de Dieu par Marie présente à l'esprit de Barthélemy une double vérité, entraînant une double leçon éthique, mais de portée ontologique :

... o Filho de Deus foi concebido no ventre virginal de Maria per virtude do Espírito Santo ... assi nós procuremos a regeneração e concebimento espiritual, e ... de carnaís sejamos feitos espirituais e filhos de Deus, sem o qual concebimento nenhuma cousa valemos, e melhor nos fora nunca ser nascidos neste mundo⁴⁰.

Nous retrouvons ici la pensée inspirée de Job et de Jérémie, relus à la lumière paulinienne de la révélation du péché originel, affectant la personne humaine lors de sa venue au monde. L'auteur précise : ce sont les trois vertus théologiques, la foi, l'espérance et la charité qui font de l'être humain un «homme spirituel» :

Se perguntardes que cousa é ser um homem espiritualmente concebido per virtude do Espírito Santo, digo que é estarem em uma alma viva aquelas três divinas virtudes : fé, esperança e caridade⁴¹.

³⁸ *Ibid.*, p. 326, à rapprocher de la p. 158 : *«Para que aguardar de ano em ano?»,* demande l'auteur à propos de la confession. Il poursuit : *«Daí vem caíres tão amiúde e de cada vez seres pior porque não buscas o remédio e a mezinha que Deus te deixou ... Se te costumasses a confessar muitas vezes, fá-lo-ias com muito gosto e consolação. Agora há medo de entrar em ti e ver o abismo de culpas que ajuntaste todo ano. Se te confessares cada mês ou cada dois meses, não padecerás estas angústias ... andarias com a consciência aliviada e consolada, andarias melhor aparelhado para morrer, e indo ao Purgatório terás lá menos penas. Porque cada vez que humildemente te confessas, te é perdoada e quitada alguma parte das penas do Purgatório e, às vezes, todas».*

³⁹ *Catecismo*, p. 316. Si, dans la ligne de saint Augustin, l'auteur admettait que les petits enfants méritent – en vertu du seul péché originel – des peines sensibles, il y aurait là une exagération manifeste que l'Église, par la voix de Pie IX, a refusée.

⁴⁰ *Catecismo*, p. 28.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 28 et 55.

Ensuite, si le Fils de Dieu a choisi pour Mère une Vierge perpétuelle – avant, pendant et après l'enfantement –, c'est pour nous apprendre à aimer la chasteté, chacun suivant son état : « *O Senhor namorado da castidade não quer Mãe senão Virgem* ». Il veut « *a mortificação da luxúria que tem seu assento nos rins (Lc 12, 35)⁴²* ».

Autrement dit, Noël n'évoque passeulement, pour Barthélemy, la pauvreté de la Crèche, mais encore, voire surtout, la pratique de la vertu de chasteté. Nous voilà en présence d'un des nombreux points par lesquels son *Catéchisme* est plus actuel que jamais.

4. Barthélemy oppose l'unique Visitation par laquelle Jésus et Marie ont sanctifié Jean-Baptiste et Elisabeth aux multiples visites reçues par nous quand nous étions incapables, à cause du péché mortel, de visiter le Seigneur :

... a ele [João] só uma vez o visitou o Senhor com o lume de Sua graça : o qual, uma vez recebido, sempre conservou. E tu, muitas vezes desprezando o mesmo lume, apagando-o com pecados mortais, não te desamparou, mas tomou-te a visitar muitas vezes com misericordiosas inspirações, chamando-te e convidando-te que quisesses tornar à luz. Ai de ti que caíste em pecado mortal despois do Baptismo! Se o Senhor te não viesse buscar e visitar, em teu pecado morrerias pera sempre : porque tu a Ele não o podes visitar primeiro. O sol da justiça e bondade é aquele que primeiramente, com seus raios, vai visitar aqueles que estão em trevas de culpas e sombra da morte : porque doutra maneira nunca tornariam ao lume⁴³.

Pour l'archevêque de Braga, la Visitation ne manifeste donc pas seulement la hâte de l'amour fraternel (ou sororal!) à venir au secours du prochain, mais encore, mais surtout, la miséricorde de la Vierge sainte soucieuse de visiter – pour les dissiper par sa lumière – les ténèbres du péché, en une visite corédemptrice : la Vie s'approche de la mort.

L'imagination et le réalisme du Pasteur nous décrivent la différence entre l'accueil réservé à la Visiteuse par Elisabeth et Jean d'une part, par les pécheurs de l'autre – c'est-à-dire par nous :

... quando Deus nos chama com suas inspirações que nos convertamos a Ele, não somente não abrimos as janelas, mas atrancamo-nos e fazemo-nos fortes contra Ele, acumulando rezões e escusas per ainda dormir mais

⁴² *Ibid.*, p. 30.

⁴³ *Ibid.*, p. 302.

no estado da culpa, lançando a emenda da vida pera outro tempo! Semelhantes àqueles que, quando querem ainda mais dormir, bradam com quem lhe quer abrir as janelas ou trazer candeia, dizendo : – Não abras essa janela, tira lá essa candeia, deixa-me dormir a meu prazer. Assi, aos pecadores obstinados, suas trevas são os seus deleites, não podem gostar a luz do Céu.

O lume por onde encaminham seus passos e obras é o fogo dos desejos e apetites carnaes. Polo qual, justamente polas trevas que amaram⁴⁴, serão passados às trevas eternas e, polo fogo de torpes desejos em que arderam, serão tresladados ao fogo eterno⁴⁵.

En d'autres termes, les mystères de la vie terrestre de Jésus et de sa Mère, doivent, aux yeux de notre prédicateur, être constamment situés, médités et contemplés dans le contexte des fins dernières de l'homme, comme de sa réponse à sa vocation surnaturelle. Jamais l'auteur ne perd de vue le contraste entre l'idéal et le réel.

D'où son commentaire inattendu du *Magnificat* :

E, assi como o Senhor é engrandecido em a alma virtuosa, cuja imagem e semelhança de Deus está reformada pola graça e dons sobrenaturais, assi, polo contrário, em a alma viciosa, quanto em si é, é Deus abatido, porque Sua imagem está nela afeada e escurecida. Ó miserável pecador ... Como podes dizer estas palavras da Virgem: Minha alma magnifica o Senhor? Com mais verdade poderás dizer: Minha alma abate e despreza o Senhor!

E muito menos poderás dizer o que logo a Senhora disse: – Alegrou-se meu espírito em Deus meu Salvador ... Assi, tu, se quiseres confessar a verdade, dirás : – Meu coração se alegra em cousas torpes e vãs, e não em Deus minha salvação⁴⁶.

Bien entendu, le Pasteur catéchiste ne veut pas terminer sur cette note vraie mais négative. Il conclut donc l'homélie sur une invitation à la prière pour la conversion personnelle :

... conhece tua insensibilidade, e, ao menos, instantemente ora e pede ao Senhor que, assi como Ele fez que o menino S. João (o qual ainda a

⁴⁴ Allusion à Jn 3, 19.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 303.

⁴⁶ *Catecismo*, p. 305.

*si mesmo não sintia)*⁴⁷ *sintisse e se alegrasse com sua visitação, e no ventre da mãe desse saltos com prazer, assi faça que tu sintas as cousas de tua salvação, e te alegres com elas, e abras logo a porta*⁴⁸ *ao Salvador quando te vier visitar com suas santas inspirações, pera que Ele, na hora da morte, te abra a porta da vida eterna*⁴⁹.

5. L'insistance continuelle de Barthélemy sur le contraste entre la sainteté immaculée de Marie et nos péchés lui facilitait l'exposition du mystère de la Présentation du Christ Enfant au Temple par Marie dans un contexte de corédemption ; d'où cette invocation à la Vierge :

Ora, Senhora, vinde e trazei vosso Filho ao Templo, e oferecei-O a Deus por todos nós-outros, porque nós não temos cousa digna que Lhe ofereçamos. Se lhe quisermos oferecer nossas almas, ai! que temos deformada e afeada aquela beleza e fermosura que no baptismo alcançamos! Lavou-nos o Senhor em água baptismal das máscaras que herdámos de Adão, e fez em nós resplandecer Sua imagem que do ventre de nossas mães trouxéramos escurecida e suja. E nós, ingratos e cegos, tomámo-la a destruir e sujar, e figurar em nós a imagem do diabo! E, por isso, Senhora, não nos atrevemos oferecer nossas almas.

Se Lhe quisermos oferecer nossos corpos, villíssima oferta faremos. Porque, se S. Paulo dizia que «não havia cousa boa em seu corpo»⁵⁰ (o qual andava mais espiritualizado que nossas almas), que será dos nossos?

*Pois, se Lhe quisermos oferecer nossas obras, tais são que mais nos convêm bradar com David – Senhor, afustai vosso rosto de meus pecados*⁵¹.

*E, se Lhe quisermos oferecer as boas obras que fizemos, tão misturadas andam as mais delas de faltas e imperfeições, que mais nos convém, com Isaias, compará-las a pano manchado de sangue (Is 64, 6)*⁵².

On voit avec quelle force notre évêque-catéchiste dénonce combien nous, les enfants d'Adam, constituons en nos corps, en nos âmes, en nos œuvres une offrande indigne de Dieu, par suite de nos

⁴⁷ L'archevêque veut sans doute dire que Jean-Baptiste – par un don de Dieu – jouissait déjà de Dieu alors même qu'il n'avait pas encore atteint à une connaissance réflexive de lui-même sur le plan naturel.

⁴⁸ Allusion à Ap 3, 20.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 306.

⁵⁰ Rm 7, 18.

⁵¹ Ps 50, 11.

⁵² *Catecismo*, pp. 285-286.

péchés actuels. Est-ce à dire que le prédicateur renonce à nous relancer vers l'acte de l'offrande de nous-mêmes? Nullement. Car sa foi au Christ Médiateur et à la médiation subordonnée de sa Mère immaculée lui indique et fait indiquer la solution : l'offrande du Christ à la Messe purifie celle de nos cœurs et de nos œuvres et la rend agréable à son Père céleste.

Por isso, Senhora, ofereci por nós essa oferta de infinita limpeza e valor, a qual, só per si, é infinitamente agradável ao Padre celestial, e só ela pode purificar e fazer grata diante d'Ele a oferta de nossos corações e obras.

*Polo qual ... a profecia de Malaquias ... compara este Menino, por nós hoje oferecido, a fogo que funde e purifica o ouro e a prata, e a erva de lavandeiros : porque só Ele pode alimpar as escórias e mágoas de nossos corações e obras*⁵³.

Admirable image: le Christ, Ange de l'Alliance, fondateur, blanchisseur et nettoyeur de nos œuvres, les purifie et les affine dans son Sang, au point qu'elles deviennent, pour Yahvé, or et argent, c'est-à-dire une offrande selon sa justice, une offrande qui ne l'offense pas, mais le glorifie (Ml 3, 1-4 ; cf. 1, 8-12).

Autrement dit, pour l'évêque dominicain, notre intégration dans l'offrande du Christ à la Messe présuppose notre purification par Lui. Curieusement, cependant, il ne souligne pas que les chrétiens en état de grâce sont déjà – bien qu'incomplètement – purifiés par le Christ Médiateur et constituent – en langage biblique – les saints de la Nouvelle Alliance ; ils peuvent donc, comme le marquera le concile Vatican II⁵⁴, offrir leurs activités par le Christ au Père comme des offrandes spirituelles agréables à Dieu. Notre Barthélemy semblerait plutôt laisser entendre que le chrétien ordinaire, participant à la Messe, est en état de péché mortel... Mais il nous répondrait sans doute que même les chrétiens en état de grâce le sont en vertu d'une purification expiatoire et préservatrice opérée par le Christ, divin blanchisseur de leurs œuvres.

⁵³ *Catecismo*, p. 286.

⁵⁴ Vatican II, Constitution *Lumen Gentium*, § 34 : «Toutes les activités des laïcs, leurs prières, leurs entreprises apostoliques, leur vie conjugale et familiale, leurs labeurs quotidiens, leurs détente d'esprit et de corps, s'ils sont vécus dans l'Esprit de Dieu, et même les épreuves de la vie, pourvu qu'elles soient patiemment supportées, tout cela devient offrandes spirituelles, agréables à Dieu par Jésus Christ (1 P 2, 5), et dans la célébration eucharistique ces offrandes rejoignent l'oblation du Corps du Seigneur pour être offertes en toute piété au Père».

Si son pessimisme demeure limité – même quand il transparait clairement, comme ici –, il ne manque pas de se dévoiler quand on compare le traitement du même sujet chez lui et chez son maître, supérieur et ami Louis de Grenade, un autre grand auteur religieux de la littérature classique du Portugal. Lui aussi nous a laissé un sermon, publié à Lisbonne en 1559, pour la fête de la Purification. Nous y lisons :

Ajunta tuas orações com as orações de Cristo, tuas lágrimas com as suas, teus jejuns e vigílias com as suas, e oferece-as ao Senhor, pera que o que por si é de pouco preço por ele seja de muito valor. Uma gota por si tomada não é mais que água, mas lançada em uma pipa de vinho fino, toma outro mais nobre ser e faz-se vinho ; e assi nossas obras que, por parte de ser nossas, são de pouco valor, ajuntadas com as de Cristo se fazem de preço inestimável⁵⁵.

Il n'est pas question ici de purification, mais de participation. Raisonnement philosophique et imagé parfaitement exact et que souscrirait aussi l'archevêque de Braga; mais la profondeur existentielle de celui-ci nous paraît plus grande et plus paulinienne.

E. Conclusions critiques

Si le lecteur est encore aujourd'hui le plus souvent charmé par les sermons catéchétiques de l'évêque-théologien, plusieurs limites ne lui échappent pas.

Bien que partout l'Écriture soit abondamment citée et souvent commentée avec bonheur, les sermons sur Marie, paradoxalement, n'utilisent que relativement peu les lieux bibliques la concernant. Ce qui est sans doute dû en partie aux insuffisances de l'exégèse du temps.

Plus surprenant : tout n'est pas toujours de bon goût, du moins aux yeux des lecteurs du xx^e siècle que nous sommes! Ainsi, nous ne penserions plus aujourd'hui à parler à nos auditeurs du «vomissement de la confession⁵⁶»!

Surtout, au sein du vaste héritage thomiste, l'évêque dominicain recueille souvent, de préférence, quelques aspects augustiniens plus

⁵⁵ Luís de Granada, O.P., «Sermão na festa da Purificação», dans *Compêndio de Doutrina Cristã*, Lisboa 1559, p. XI (annexe).

⁵⁶ *Catecismo*, p. 158.

pessimistes, en laissant tomber bien des vues plus positives (mais il est pourtant nécessaire de nuancer, face à l'optimisme surnaturel de Barthélemy, cette appréciation).

En particulier, le prédicateur, s'adressant à une population illettrée, et non à une élite, ne semble guère s'intéresser à la construction de la Cité terrestre, approfondie par son maître l'Aquinat à la suite d'Aristote. Mais – reconnaissons-le – la lecture des œuvres proprement théologiques de Barthélemy laisserait peut-être une impression différente.

En tout cas, ces critiques négatives pâlissent devant les multiples raisons d'éloge.

Le *Catéchisme* de l'archevêque de Braga n'est pas abstrait, mais concret, très réaliste, très proche de ce que vivait son peuple. Il abonde en images bibliques et non-bibliques au point de faire perpétuellement appel à l'imagination du lecteur.

Mieux encore : toutes ces qualités sont mises au service d'une doctrine belle et profonde, même lorsqu'elle est sévère. L'auteur montre une grande aptitude à résumer et à synthétiser. Dans le contexte de la théologie de l'époque, il nous a laissé un catéchisme intégral, susceptible de compléter, au sein du monde lusophone de notre temps, plusieurs des catéchismes d'aujourd'hui, ou de nous aider à les expliquer.

C'est dire que le *Catéchisme* du prélat dominicain demeure, dans son ensemble et en presque toutes ses parties, fondamentalement actuel et utile, comme instrument d'enseignement et de prédication. S'il n'utilise pas la méthode des questions et réponses, il aboutit en partie au même résultat, grâce aux contrastes dialectiques très fréquents. Il constitue même – chose rare pour un catéchisme! – un manuel de spiritualité, facilitant la préparation à l'oraison mentale.

Appendice. L'approfondissement par Amador Arrais de la tristesse devant l'existence terrestre, thème cultivé par Barthélemy

Nous avons vu comment l'archevêque de Braga s'inspirait de Job et de Jérémie pour s'attrister – dans le contexte du péché originel – face à la vie terrestre.

Peu d'années après, Amador Arrais, dans son *Diálogo Primeiro*, ch. 17, jetait une grande lumière sur cet obscur sujet :

Posto que maldição propriamente seja a que se lança por alguma culpa, entendei que também as criaturas que não participam dos sentidos nem da razão se podem maldizer, enquanto têm ordem aos homens e são meios pelos quais lhes veio ou pode vir algum mal. Deste modo maldisse Deus à serpente e à terra para que, não respondendo ao homem com os frutos, por meio dela punisse seu pecado...

Do mesmo modo maldisse Job a noite de sua concepção e o dia da sua nascença enquanto meios que o introduziram no mundo em ira e desgraça de Deus pelo pecado original, arriscado às penalidades e contrastes da vida humana de sorte que o maldição enquanto mau.

Que segundo o uso da Escritura, chamasse o tempo mau ou bom segundo o mal ou bem que nele se faz : donde veio chamar São Paulo aos dias maus.

E notai o que ganhou este santo filósofo [Job] em lamentar o dia de seu nascimento e o que perdeu Herodes em o festejar ... Em terra, os contentamentos se nos dão por onças e as dores e lágrimas às arrobos, as alegrias nunca se detêm connosco, nem nos são naturais mas acidentais...

Só aqueles que nos ventres de suas mães antes de nascerem foram santificados e postos em graça com Deus devem festejar seus nascimentos e tomar nos tais dias prazer e alegria pois nasceram livres e isentos da principal causa que os nascidos em pecado têm para chorar.

A l'époque de Job et de Jérémie, le péché originel, contracté par chaque être humain lors de sa venue en ce monde, n'avait pas encore été clairement révélé. Ce fut chose faite avec l'Apôtre Paul (R.m 5). Plutôt que de célébrer nos anniversaires de naissance, célébrons maintenant ceux de nos baptêmes!

Chapitre II

Heitor Pinto (1526?-1584), l'auteur humaniste de l'*Imagem da vida cristã*

Moine hiéronymite¹ du monastère de Belém, à Lisbonne, dès 1543, docteur en théologie, professeur d'Écriture Sainte à Coïmbre, où il fut aussi recteur de l'université, provincial, partisan du prier de Crato après la mort du cardinal-roi Henri, exclu par Philippe II de l'amnistie de 1581, exilé en Espagne², voyageur, Heitor Pinto nous a laissé des commentaires en latin sur divers livres prophétiques de l'Ancien Testament et surtout le chef-d'œuvre qui l'a immortalisé : l'*Imagem da vida cristã*, écrit de 1563 à 1572³.

¹ Sur l'histoire des différentes congrégations hiéronymites, voir l'article d'O. d'Allerit : «Hiéronymites», *DSAM* VII-1 (1969) 451-462.

² A l'occasion de cet exil, Pinto aurait dit : «*El-Rei poderá meter-me em Castela, mas nunca meterá Castela em mim!*» Il semble d'ailleurs qu'il soit revenu au Portugal avant de mourir.

³ Sur la vie et les œuvres d'H. Pinto, voir l'article d'Ignacio de Madrid, *DSAM* XII-2 (1986) 1776-1778 ; selon Francisco Leite de Faria, O.F.M. Cap., membre de l'Académie portugaise d'Histoire, il y a eu au moins dix-neuf éditions en portugais de l'*Imagem da Vida Cristã*, dont treize au XVI^e siècle et douze en français ; il y eut au moins quarante-six éditions (en totalisant les traductions) au XVI^e siècle ; aucun autre ouvrage écrit en portugais à cette époque n'a connu autant d'éditions («*O maior êxito editorial no século XVI em Portugal : a Imagem da Vida Cristã por Frei Heitor Pinto*», *Revista da Biblioteca Nacional* 2 [1987] 83 et 88). Voir aussi Isaías da Rosa Pereira et F. Leite de Faria, *IV Centenário de Frei Heitor Pinto (1526?-1584)*, Academia Portuguesa da História, Lisboa 1991. Il n'y a pas d'édition critique ; pas même une édition indiquant avec précision les citations bibliques et classiques, si nombreuses ; nous citons ici le chef-d'œuvre d'H. Pinto à partir de l'édition dite «Rollandiana» (2 vol.) de 1843, reprise par José V. de Pina Martins en 1984 dans la coll. «Tesouros de Literatura e História», Lello, Porto ; Pina Martins y explique (Introd., p. LIX) pourquoi elle est la meilleure ; mais nous indiquons aussi chaque texte cité d'après l'édition de la coll. «Clássicos Sá da Costa», en 4 vol., Lisbonne 1952² (préface de M. Alves Correia), à la fois parce qu'elle a modernisé l'orthographe et qu'elle est plus répandue. Sigles : *IVC*, *TLH* et *SC*, respectivement.

Cet ouvrage se présente sous la forme de dialogues fictifs entre des personnages variables d'un dialogue à l'autre, constituant onze traités sur la vraie philosophie, la religion, la justice, la tribulation, la vie solitaire, la pensée de la mort, la sagesse, la «discrète ignorance», la vraie amitié, les «causes», les vrais et les faux biens.

Se référant sans cesse à la pensée antique et aux Ecritures bibliques, dont il possède une égale connaissance, Pinto nous communique le projet existentiel qu'il a élaboré pour lui-même et dont il veut nous rendre participants, car il désire nous conduire par l'imitation des vertus du Christ, transfigurant celles des anciens, vers un bonheur terrestre au sein des épreuves et surtout vers la félicité définitive dans la vision et l'amour inamissibles du Dieu créateur et sauveur. Heitor nous a lui-même laissé entrevoir la relation entre ces deux béatitudes dans l'un des rares passages nettement autobiographiques de son œuvre :

... os religiosos hão-de ser abraçados nas gloriosas chamas do alto amor de Deus. Isto quis ele significar, quando mandava no Levítico que fossem queimados no fogo os animais que lhe eram oferecidos em sacrificio⁴. E os que estão inflamados nesta perfeita caridade alcançam o cume de Galaad⁵, quero dizer a perfeição da religião. E este modo escolhi eu de vida, para alcançar a verdadeira vida, por me parecer que se atalha por aqui mais e que é este um caminho direito para os bens eternos e nele vivo muito contente.

E prouvera a Deus que tal fora minha vida qual é a doutrina que eu recebi na religião, na qual sempre vi muita virtude, vinte anos há que nela vivo ; ainda que não sei se diga que vivo, porque a vida dos que não dão verdadeiro fim a seus males, nem verdadeiro princípio a seus bens, parece que se deve chamar morte, que os tais muitas vezes deixam primeiro a vida que comecem de viver⁶.

Etonnant passage où l'auteur unit la satisfaction et l'insatisfaction que lui inspire son mode de vie terrestre par rapport à son aspiration eschatologique : «... nele vivo muito contente ... não sei se diga que

⁴ Lv 1, 3-17 ; le passage traite des sacrifices d'holocauste ; l'exégèse d'H. Pinto remonte à Origène, *Homélie I, 4 sur le Lévitique*.

⁵ «Galaad est une région montagneuse au nord de la Transjordanie», dit H. Cazelles, *Catholicisme IV* (1956) 1705. H. Pinto (*IVC, Diálogo da religião*, ch. 4) explique longuement le symbolisme religieux de cette montagne du témoignage (Gn 31, 47-48) : le témoignage de la ferveur de la charité, contre le monde.

⁶ *IVC, Diál. da religião*, ch. 4 : *TLH*, I, 127 ; *SC*, I, 120-121.

vivo ... a [minha] vida ... parece que se deve chamar morte...» Heureux d'avoir choisi un chemin non pas indirect, mais très direct vers la vie éternelle ; et cependant triste d'y marcher lentement au lieu d'y courir ; souffrant encore de tiédeur, alors qu'il devrait être enflammé de l'amour divin.

Encore malheureux, mais déjà heureux – d'une joie fragile – dans sa vocation, le père Heitor Pinto nous offre un précieux message d'humanisme chrétien culminant en une christologie. Nous les examinerons successivement avant de présenter les caractéristiques de son style enchanteur⁷.

A. L'humanisme chrétien d'Heitor Pinto

1. Le *point de départ* de la pensée de notre auteur est nettement socratique : le devoir difficile de se connaître soi-même. Mais le message de Socrate lui parvient à travers les Pères de l'Église :

A verdadeira filosofia começa no homem pela consideração de si mesmo. Isto quis dizer S. João Crisóstomo quando afirmou que a primeira cousa do homem desejoso da sapiência é contemplar a si. E desta contemplação vem o homem em conhecimento de si mesmo que, como diz S. Basílio no seu Exameron, é a mais dificultosa de todas as cousas. Este é um alto conhecimento, conhecer um homem a si. Adão ... pôs os nomes aos animais ... e ... não o pôs a si⁸.

L'auteur insiste sur la transcendance de l'homme par rapport au monde visible pour expliquer cette difficulté ; il insinue ainsi – avant de la préciser plus loin – la raison la plus profonde de la difficulté : à la différence des êtres seulement matériels, y compris des animaux, l'homme est doué dès le premier instant de sa création, immédiatement, par Dieu, d'une âme immortelle,

⁷ Saint Basile, *Homélie 9 sur l'Hexaéméron*, trad. S. Giet, coll. «Sources Chrétiennes», n° 26^{bi}, Paris 1968², p. 513 : «En vérité, il semble que ce soit, de toutes choses, la plus difficile de se connaître soi-même. Car non seulement l'œil qui voit l'extérieur ne jouit pas de sa propre vue, mais notre esprit lui-même, prompt à percevoir le péché d'autrui, est lent à reconnaître ses propres imperfections ... Notre discours se montre paresseux, hésitant à la recherche de ce qui nous touche personnellement. Pourtant le ciel et la terre sont moins aptes à nous faire connaître Dieu que ne l'est notre propre constitution, pour qui s'étudie avec intelligence». Voir aussi le texte dans *PG* 29, 203.

⁸ *IVC, Diál. da verdadeira filosofia* (sigle : *DVF*) : *TLH*, I, 35 ; *SC*, I, 38.

purement spirituelle, destinée à survivre au corps ; mais, capable de nommer les animaux, il ne pouvait se nommer lui-même⁹.

Connais-toi toi-même. Pinto nous rappelle que cette sentence, attribuée à divers philosophes, était par tous tenue pour divine : «*era tida por divina*». Il nous présente ainsi l'opinion des philosophes sur le pourquoi de son inscription au frontispice du temple :

... para significarem que, antes que cada um pedisse, olhasse para si e conhecesse quem era, porque de se não conhecer não saberia o que lhe cumpria, e de não saber o que lhe cumpria, viria a não atinar no que havia de pedir : donde procederia pedir cousas que, cuidando serem causa da sua bem-aventurança, fossem causa de sua desventura. Donde concluíam que, se os homens não sabiam a Deus pedir, era porque se não sabiam conhecer, e não conhecendo a si não conheciam as outras cousas ... E Platão diz que é cousa ridícula ignorar a si e querer conhecer os outros¹⁰.

Paragraphe remarquable, soulignant, chez des penseurs païens, une certaine conscience du conditionnement et de la finalité de la prière de demande : si je ne connais pas ce qui constitue mon véritable bien, je ne saurais le demander et risque de supplier Dieu de me concéder ce qui serait mon mal. De ce point de vue, l'ignorance de soi, de sa véritable fin, entraîne l'ignorance de la vraie relation entre le monde et le soi, entre le soi et Dieu. La recherche du bonheur se mue en poursuite du malheur.

L'ignorance de soi entraîne, non seulement celle de la prière efficace et utile, mais encore le manque d'un amour ordonné pour soi-même ; et, inversement, l'amour désordonné de soi fortifie en nous la méconnaissance de nous-mêmes et, par suite, suscite les conflits :

... a desordenada e sobeja afeição, posta como pasta diante dos olhos de nosso entendimento, nos impede a vista de nós mesmos, quer seja de ouro quer de chumbo, quero dizer, quer seja de cousas boas, quer de más, basta ser depravada afeição das criaturas.

E de tal maneira nos cega, que quanto mais corremos para nos entender, tanto menos nos entendemos ... E nisto andamos semelhantes à roda que vai correndo em voltas, que quanto vai após si, tanto vai fugindo de si, sem uma parte alcançar a outra, por ambas correrem igualmente.

⁹ Cf. Gn 2, 19-23 et 3, 20 : IVC, *ibid.* : «*Muito mais facilmente entenderemos as naturezas das coisas, por escondidas e incógnitas que sejam, que a nós mesmos*».

¹⁰ IVC, DVF, ch. 4 : TLH, I, 41 ; SC, I, 43.

*Assim que de nos não conhecermos nasce nossa discórdia ... este desconhecimento lança entre nós o pomo da discórdia, porque como diz S. Gregório, a raiz da paz é a humildade, a qual nasce ao homem do conhecimento de si*¹¹.

L'abondance et le charme des images, loin de nuire à la pensée, la sert merveilleusement, jusques et y compris quand notre poète en prose considère l'animal rationnel qu'est l'homme face aux animaux irrationnels ; ceux-ci ne peuvent se connaître eux-mêmes, à la différence de l'homme ; et celui-ci, s'ignorant, méconnaît la transcendance de sa création unitaire :

*Qual é a causa por que, criando Deus juntamente as estrelas, e juntamente as plantas, e juntamente as aves, e juntamente os peixes, e juntamente os animais terrestres, não quis criar os homens juntamente*¹² *mas criou logo um somente, donde procedessem todos os outros? Qual foi a razão disto, senão querer-nos ensinar quanto lhe contentava em nós a unidade e concórdia, e que víssemos que era a sua vontade que a nossa de todos fosse só uma, e que todos fôssemos uma mesma cousa, e nos lembrasse que todos procedíamos de um mesmo pai e por tanto tivéssemos todos um só coração.*

*E esta é a causa porque criou o homem nu e sem armas, porque, como Deus é amor, como diz S. João (1 Jn 4, 16), quis que o homem que ele criara à sua imagem e semelhança, amasse a ele sobre tudo e ao próximo como a si, e que finalmente fosse fundido no fogo*¹³ *deste santo amor.*

*Donde vem que, trazendo os outros animais logo consigo sinais de guerra e discórdia, os touros cornos, os lobos dentes, os leões unhas, os ouriços cacheiros espinhos, os espins setas, e assim os outros animais, o homem, como foi criado para paz e concórdia, sai nu do ventre de sua mãe sem nenhuma arma*¹⁴.

¹¹ IVC, DVF, ch. 6 : TLH, I, 52-53 ; SC, I, 53.

¹² En créant les hommes, non à partir de plusieurs couples, mais d'un seul, Dieu nous signifie l'unité de la race humaine et nous facilite l'horreur du racisme, plus menaçant dans le contexte de l'hypothèse polygéniste. On peut observer, de même, une solidarité entre polygénisme et polythéisme, comme, inversement, entre monogénisme et monothéisme : certains exégètes l'ont remarqué à propos de Ac 17, 26-27. Le Dieu unique à voulu créer l'humanité à partir d'un couple unique pour rassembler tous les hommes, descendants de ce couple, en son Fils unique, le nouvel Adam, au jour du jugement (cf. Ac 17, 31). C'est la même théologie que Paul enseignait aux Athéniens et aux Romains, ch. 5.

¹³ L'allitération des quatre mots à la suite qui commencent par la consonne *f* est certainement voulue : «*finalmente fosse fundido no fogo*». De même, au début du texte cité dans la note 11, l'allitération «*posta-pasta*».

¹⁴ IVC, DVF, ch. 6 : TLH, I, 50-51 ; SC, I, 51.

Interprétation certes suggestive ; l'auteur, sachant et croyant que Dieu est l'unique Auteur suprême de toutes les Ecritures qu'il unifie¹⁵, lit le récit de la création et le livre de la Genèse dans le contexte des Actes des Apôtres (4, 32) : «La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme». D'où il résulte que, dès le début, l'homme était créé et venait en ce monde comme un être de paix, physiquement désarmé. L'union finale entre hommes de bonne volonté était en quelque manière précontentue et présignée dans l'unité initiale du premier Adam, figure du second Adam unificateur.

De même, pour Heitor Pinto, si l'ignorance de soi conduit à l'ignorance de Dieu, la connaissance de soi, inversement, facilite la découverte du Créateur :

... porque nos convém entrar em nós e meter-nos no centro de nós mesmos, e daí passarmos a Deus, para o conhecermos, e amarmos, e contemplarmos ... Porque como o coração malicioso e depravado não veja a Deus, bem se segue que, não vendo um homem a si, não verá a Deus ... assim o impuro não pode ver a suma pureza, e os olhos que são tão enfermos que não podem considerar e ver sua baixezza e miséria, mal verão a suma grandeza e divina majestade.

Porque nós, quanto mais por humildade descemos ao conhecimento de nós, tanto mais por contemplação subimos ao conhecimento de Deus¹⁶.

Ces lignes nous montrent que la simple connaissance de la nature spirituelle de l'âme ne suffit pas à nous donner accès à une connaissance intime de Dieu. Nous ne pouvons contempler sa miséricorde que si nous reconnaissons notre misère.

Pendant – sans doute sous des influences platoniciennes qui correspondaient à certains aspects de son tempérament personnel –, Pinto n'accentue pas seulement la misère de l'âme orgueilleuse, mais aussi, probablement plus encore, celle du corps, plutôt vu comme un instrument de l'âme que comme une partie du composé constitué par la personne humaine ; néanmoins, ce dernier point n'est pas passé sous silence :

¹⁵ Vatican II, Constit. *Dei Verbum* sur la Révélation, § 12 : «Pour découvrir exactement le sens des textes sacrés, il faut porter attention à l'unité de toute l'Écriture».

¹⁶ *IVC, DVF*, ch. 4 : *TLH*, I, 37-38 ; *SC*, I, 39-40.

... ainda que alma é a forma do homem e uma das partes de sua composição, todavia é tanto mais excelente que o corpo, que o homem se chama alma, e o corpo vaso e instrumento do homem¹⁷. Donde se colhe claramente que quem conhece somente seu corpo, não conhece a si, mas cousa sua, e que conhecer a si é principalmente conhecer sua alma e a nobreza e dignidade dela, e secundariamente conhecer seu corpo e sua fraqueza e miséria.

A nossa alma, deixadas as falsas opiniões dos gentios, é uma substância participante de razão, incorpórea, imortal, invisível, acomodada a reger o corpo, semelhante a Deus, criada dele de nada para os bens eternos, a qual tem a imagem de seu Criador. E por aqui vereis quão necessário é conhecermos quem somos, porque, vendo a dignidade da alma, e que somos criados para cousas altas e celestiais, não nos abateremos a terrais baixezas ; e, não fazendo caso das cousas temporais, suspiraremos pelas eternas ; e, conhecendo a miséria do corpo, não nos alevantaremos em soberba¹⁸.

Une image magnifique symbolise la transcendance de l'homme sur les autres animaux :

... porque todos os que têm mãos andam com elas pela terra, senão o homem que as tem alevantadas. Que outra cousa nos quis nisto significar aquele alto Criador, senão que os brutos animais não nasceram para possuir senão a terra e por isso a trazem nas mãos¹⁹.

Il faut cependant reconnaître qu'ici encore un certain platonisme a laissé des traces : la terre n'est pas vue comme un escabeau du Royaume des Cieux, rien n'indique – apparemment – le devoir d'édifier la cité terrestre en vue de construire et de mériter le Royaume définitif d'après la mort ; il s'agit pour notre auteur de mépriser les réalités d'ici-bas : «*Não tocamos com as mãos na terra, para a ter e possuir, senão com os pés, para a calcar e desprezar*²⁰».

¹⁷ H. Pinto nous fait observer (*IVC, DVF*, ch. 5 : *TLH*, I, 46-47 ; *SC*, I, 47-48) que la Bible appelle le corps «vase d'argile» (2 Co 4, 7) et à plusieurs reprises (notamment en Ac 28, 44) paraît identifier homme et âme. Il ajoute même une mention inattendue d'Aristote : «*No livro segundo De Anima veio a confessar que o corpo é instrumento da alma e no décimo das Éticas declara maravilhosamente a excelência da alma sobre o corpo e que enfim o homem é a mesma sua alma*».

¹⁸ *IVC, DVF*, ch. 5 : *TLH*, I, 48 ; *SC*, I, 49.

¹⁹ *IVC, DVF*, ch. 6 : *TLH*, I, 58 ; *SC*, I, 59.

²⁰ *Ibid.*, *TLH*, I, 59 ; *SC*, I, 59.

2. Face à l'attachement excessif aux réalités terrestres, face surtout à la difficulté de se connaître soi-même, *comment devient-on*, selon Heitor Pinto, *un humaniste chrétien digne de ce nom*?

L'auteur nous suggère à cette fin l'exercice du discernement dans les lectures et le recours au sacrement de pénitence.

A l'image des Pères de l'Eglise qu'il connaît si bien, Heitor Pinto ne rejette pas du tout la lecture et la citation des auteurs païens, en vue de la défense de la foi ; mais, après avoir énuméré les Pères qui ont ainsi procédé, il exprime, avec quelques-uns d'entre eux, la conviction – dépourvue de fondement – que ces auteurs païens avaient eux-mêmes été influencés par les Ecritures : « *os mesmos gentios leram pela Santa Escritura, donde tiraram o bom que dizem*²¹ ».

Du moins tire-t-il un bon parti de cette erreur – on ne saurait condamner en principe la lecture d'auteurs païens :

*E Santo Ambrósio ... diz que lemos algumas cousas pelas não desprezarmos, e algumas pelas não ignorarmos, e algumas para as fugirmos. E pois tantos, e tão graves, e tão sábios, e tão santos doutores liam por livros dos gentios, e se aproveitavam deles, quem há aí que ouse repreender os que de quando em quando os lerem para se deles aproveitarem*²²?

On le voit, l'auteur prône une attitude différenciée à l'égard de la lecture des auteurs non-chrétiens de l'Antiquité ; mais il ne semble pas rappeler ce qu'on pourrait appeler le « critère de vérité » : tout ce qui est vrai vient de Dieu, quel que soit l'auteur humain qui le dise. Le point de vue qui retient Pinto semble plutôt celui du bon et du beau que celui du vrai, ici du moins.

Il se hâte d'ailleurs d'ajouter :

Verdade é que o principal estudo há-de ser por livros católicos, porque deixar os divinos pelos profanos é erro grave, em que muitos embicam, e outros caem.

Mas livros há aí que se não devem ler, e que é cargo de consciência embeber neles o tempo que se devia empregar em ler, e saber, e fazer cousas boas, que redundam em serviço de Deus e reformation dos costumes, e proveito das almas. Livros há aí, de que se deve fugir como de peste, porque contam eles cousas, delas tão lascivas e desonestas, delas tão frívolas e vãs, delas tão falsas e enganosas, delas tão escandalosas e feias, delas tão

²¹ IVC, *Diál. da discreta ignorância*, ch. 9 : TLI, II, 255 ; SC, III, 56.

²² *Ibid.*, TLI, II, 256 ; SC, III, 58.

perniciosas e prejudiciais, que é bom não nas ler, nem as saber, nem as imaginar...

... De mim vos digo que tenho lido cousas que desejo de ver lançadas no rio Leteu, para nunca me lembrarem²³.

On saisit ici la pensée dominante de notre auteur : écrivant à l'époque de la Renaissance, il semble avant tout préoccupé de «limiter les dégâts» pouvant résulter d'une lecture sans discrimination des auteurs de l'antiquité gréco-latine ; susceptibles d'être quelquefois objets d'études, ils ne sauraient devenir – en général – des maîtres de pensée pour le lecteur chrétien. A leur égard, une «*discreta ignorância*» est souvent préférable.

Une image, à nouveau, illustre cette vue :

Os que deixam os livros católicos, e discretos, e proveitosos pelos profanos, e frívolos, e empecíveis, são semelhantes ao filho pródigo, de que fala o Evangelho, que, apartando-se de seu pai, que é Deus, deixando as boas iguarias, que são os bons documentos da Santa Escritura, e dos outros livros excelentes, com que a alma se apascenta, comia as cascas que ficavam do mantimento dos porcos, que são as letras profanas, que incham, e não fartam, quando tratam cousas vãs e fofas, e perniciosas. Dos tais se queixa S. Jerónimo em uma epístola ao Papa Dâmaso e nos comentários sobre o capítulo vigésimo oitavo de Isaias²⁴.

Les lettres profanes, nourriture des porcs! Comparaison peu flatteuse, qui n'épuise sans doute pas la pensée d'Heitor Pinto sur elles... D'autant qu'il favorise nettement la lecture des livres d'histoire :

Mas também afirmo que a história humana é útil, e mui excelente, a qual Cícero, no segundo livro De Oratore, diz que é testemunha dos tempos, luz da verdade, vida da memória, mestra da vida, anunciadora da antiguidade. ... as verdadeiras histórias servem para muitas cousas, e dão muitos avisos, e movem a grandes empresas ...

É tão grande cousa a história ... que fenecem reinos e senhorios, e ela não fenece ; morrem grandes e pequenos, e ela sempre vive; mudam-se os impérios e principados, tiram-se a uns e dão-se a outros, e enfim todos acabam, e ela fica ; e quanto mais velha é, em mais estima se tem²⁵.

²³ *Ibid.*, TLH, II, 257 ; SC, III, 58-59.

²⁴ IVC, Diál. da discr. ign., ch. 10 : TLH, II, 259 ; SC, III, 60-61.

²⁵ IVC, Diál. da vida solitária, ch. 5 : TLH, I, 342 ; SC, II, 34.

Ainsi, le prodige de l'histoire vraie, c'est qu'en décrivant des événements morts à tout jamais, elle rend un témoignage à l'éternité même de la vérité, car il sera toujours vrai que ces événements ont eu lieu. L'étude de l'histoire est donc, aux yeux d'Heitor Pinto, un facteur important dans la formation de l'humaniste chrétien, soucieux de vérité et d'éternité.

Les critères que proposait Heitor Pinto à ces lecteurs pour le choix de leurs objets d'étude demeurent aujourd'hui substantiellement vrais et utiles. En parfaite harmonie avec la Révélation, la raison, le droit naturel, ils correspondent même à une nécessité plus pressante à l'heure actuelle : vivant maintenant l'époque de «l'explosion du savoir», constatant l'impossibilité absolue de tout lire et de tout connaître durant notre vie terrestre, nous devons reconnaître que la Providence nous invite, à travers ces circonstances, à ignorer volontairement tout ce que nous n'avons pas besoin de savoir, à l'ignorer sans regret, pour concentrer notre effort intellectuel sur l'acquisition des connaissances nécessaires à l'exercice de notre vie professionnelle, familiale, humaine et chrétienne.

Tel est, très largement, l'objet du traité de Pinto sur «la discrète ignorance», ou, si l'on préfère, sur une ignorance pleine de discernement qu'il résume ainsi : «*é não quererem os homens saber cousas que lhes não convêm, por saber as que lhes convêm*²⁶».

3. Toutefois, Pinto sait bien que nous avons souvent manqué à ces critères de discernement dans les lectures comme au devoir de connaître notre misère et notre grandeur, notre déchéance de fait et notre vocation surnaturelle ; d'où son insistance – à la fois poétique et magnifique – sur le recours au Pardon divin:

Querendo Cristo nosso Deus curar um cego de natureza, diz S. João (cap. 9) ... que cuspiu em terra e que fez lodo e que lho pôs nos olhos e mandou lavar à fonte de Siloé e que desta maneira o sarou.

Ainda que, à primeira vista, esta cura parecesse contra natureza, porque a lama lançada nos olhos suja-os e não os alimpa, cega-os e não os aclara, contudo quis nosso Redentor curá-lo desta maneira para nos ensinar que sempre seríamos cegos se não tivéssemos ante os olhos a terra e lama de que somos. E que, se queríamos ter vista, que víssemos quem éramos, e que, vistas e examinadas nossas misérias e culpas, nos fôssemos à fonte da penitência e que ali seríamos lavados naquelas divinas águas da sacramental confissão, ordenada por Cristo.

²⁶ IVC, *Diál. da discr. ign.*, ch. 2 : TLH, II, 201 ; SC, III, 8.

Não basta termos nos olhos a lama se nós não formos à natatória de Siloé ; quero dizer, que nos não basta conhecermos quem somos e os males que cometemos, mas é necessário imo-nos lavar àquele glorioso sacramento da confissão, àquelas celestiais águas de Siloé que, como diz Isaias, correm com silêncio (cf. Is 8, 6), aquela secreta confissão pela qual, como por divino cano, correm as águas dos merecimentos da morte e paixão de Jesus Cristo nosso verdadeiro Deus, figurado, como diz S. Paulo, naquela pedra da qual, ferida, saiu no deserto abundância de maravilhosas águas²⁷.

La double image paraît originale²⁸. La boue nous rappelle les péchés auxquels le Christ veut nous arracher, tandis que l'eau symbolise avec la grâce de son Esprit son pardon divin, accordé une première fois aux adultes lors de leur baptême, puis, de nombreuses fois, aux baptisés victimes de rechutes. La boue sale et l'eau pure : impressionnante antithèse du péché humain et de la grâce divine!

Cette double image, sacramentelle et christocentrique, nous invite à considérer maintenant de plus près la christologie de notre auteur. Passons donc de l'humanisme chrétien à l'Homme Jésus-Christ.

B. Heitor Pinto, héraut du mystère du Christ Jésus

Notre auteur nous transmet la christologie du Moyen Age catholique en l'enracinant amplement dans celle des Pères de l'Eglise. Un mélange des sources (biblique, patristique, médiévale), transfigurées par le style charmeur du moine hiéronymite, nous présente, si l'on ose dire, le Christ en beauté : la Beauté divine du Verbe devenue beauté humaine, se manifestant à travers la beauté littéraire.

Citons tout d'abord le «dialogue sur la vraie philosophie», répondant à la question : Pourquoi l'Incarnation?

... se o bem for sumo, sumamente será difusivo e comunicativo. E como Deus é sumo bem, sumamente se havia de difundir e comunicar. Pois como podia Deus mais sumamente comunicar-se conosco que fazer-se homem como nós, tomar nossa natureza, e conversar conosco?

²⁷ IVC, DVF, ch. 4 : TLH, I, 42-43 ; SC, I, 44.

²⁸ Ainsi que l'observe M.-J. Lagrange, «l'idée ne pouvait venir à personne que cette boue avait le pouvoir de guérir ; c'était donc une manière de rendre la cécité encore plus évidente avant de la guérir» ; voir son *Evangile selon saint Jean*, Paris 1925², pp. 260 ss ; en tant que la boue est sale, elle peut évoquer les péchés (mais non, évidemment, en tant qu'elle était faite par le Christ).

E assim era conveniente a Deus, porque era conveniente segundo a razão de sua própria natureza. Porque como a natureza de Deus é a essência da bondade, como o afirma o divino Dionísio, segue-se que o que pertence à razão do bem convenha a Deus, e à razão do bem pertence comunicar-se, e à do sumo bem comunicar-se sumamente, logo foi conveniente a Deus ajuntar a si a natureza criada e fazer-se homem para se sumamente comunicar aos homens.

Quanto mais que é convenientíssimo que pelas cousas visíveis se mostrem as invisíveis de Deus. E por isto foi criado o mundo, como espelho das cousas invisíveis, como diz o glorioso Paulo no primeiro capítulo da Epístola aos Romanos. E pois pelo mistério da Encarnação ... se mostram as cousas invisíveis de Deus, ... [a Encarnação] nos mostrou a bondade de Deus, e a sua sapiência e potência e justiça.

A bondade, porque não desprezou a enfermidade da sua própria criatura. Em que podia Deus mais mostrar sua bondade que em se fazer homem por salvar o homem e receber morte por lhe dar a vida?

Mostrou sua sapiência no modo excelentíssimo que achou para nos salvar, ensinando-nos por palavras e obras quanto lhe devíamos para que empregássemos em suas cousas o cabedal de nossas obrigações.

Mostrou sua potência em nos livrar do poder do demónio.

E mostrou sua justiça, porque nos não quis livrar por força, mas por direito, pagando por nós, tomando nossos pecados sobre si, sacrificando-se por nossas culpas e tirando da mão do tirano o homem pelo homem.

E assim diz S. Paulo (Rm 3) ... que padeceu Cristo por nós para mostrar sua justiça, porque o Padre celestial quis castigar nossos pecados em seu próprio Filho²⁹.

Pour Pinto, «théologie» et «économie» sont inséparables: le mystère de Jésus, Fils incarné du Père, nous révèle tout à la fois les perfections divines et l'expiation humaine de nos fautes. Un peu plus loin, ce dernier point est à son tour admirablement précisé:

Não podiam tão altos beneficios ser senão daquele alto Senhor, que é caridade incriada e sempiterna.

Enquanto Deus, não podia morrer, e por isso se fez homem, para que, sendo Deus e homem, enquanto homem padecesse e enquanto Deus nos salvasse.

²⁹ IVC, DVF, ch. 7 : TLH, I, 61-63 ; SC, I, 62.

E assim são duas naturezas, divina e humana, mas um só suposto, uma só pessoa, um só Cristo nosso Deus. Isto não entendeu Platão, isto ignorou Aristóteles³⁰...

Pour bien comprendre ces allusions négatives à Platon et Aristote, il convient de nous rappeler qu'à leur époque les Psalmistes avaient déjà prophétisé la Passion de Jésus. Surtout, ces mentions soulignaient indirectement la transcendance du savoir chrétien par rapport à l'ignorance païenne ; aujourd'hui, un petit chrétien sait déjà ce que les plus grands philosophes de l'Antiquité n'ont pu découvrir : l'amour salvifique de Dieu à son égard.

Dans un autre dialogue – sur «la tranquillité de la vie» –, Pinto ne se refuse pas la consolation de nous présenter le grand symbole de cet amour sauveur – le Cœur transpercé du Christ en croix :

No altar da Cruz, se constitui em sacrificio e holocausto por nossos pecados. Ali estava seu coração feito um poço sem fundo de misericórdia, que arrebentava por cinco fontes, que são as suas cinco chagas³¹.

Chez Heitor Pinto, la contemplation biblique du Médiateur miséricordieux s'achève en une émouvante prière :

Bom Deus, Redentor meu, refúgio meu, doce amor meu, firme esperança minha, perdoai-me, que eu sou o que vos tenho muitas vezes crucificado ; sejam afogados meus males nos rios do vosso sangue, e no mar sem fundo de vossa misericórdia ... Já que vos peço misericórdia, não me negueis. Atravessem os vossos duros cravos a dureza de meu coração ; traspassem os duros espinhos a pertinácia de meus males ; a cruel lança fira o meu lado, ninho onde se recolhem muitas vaidades ; seja aberto o meu peito com a ferida de vosso amor. Feri, meu bom Jesus, este duro coração, donde arrebentem dois rios de minhas lágrimas de arrependimento de meus pecados, da dor de vossa morte e paixão, da dilação³² de meu desterro neste miserável vale e dos males de meus próximos³³.

Passage qui nous montre combien Heitor Pinto a été influencé par la spiritualité affective du Moyen Age, si concentrée, depuis

³⁰ *Ibid.*, TLH, I, 68 ; SC, I, 67.

³¹ IVC, *Diál. da tranquilidade da vida*, ch. 26 : TLH, II, 182 ; SC, II, 314.

³² «Dilação» et non «dilatação» : nous suivons l'édition, meilleure, de 1843, reprise en TLH, II, 186 bas ; au contraire, SC manifeste une erreur évidente (II, 318).

³³ IVC, *Diál. da tranqül. da vida*, *ibid.* : TLH, II, 185-186 ; SC, II, 317.

saint Bernard, dans l'amour de l'humanité du Christ. L'humilité si manifeste n'exclut pas mais facilite une respectueuse «prise de possession», dans l'adoration (par le disciple), du Christ Seigneur : tel est le sens de la répétition de l'adjectif possessif «meu», mien. Prise de possession qui est d'ailleurs la raison d'être de l'acte médiateur du Christ, soucieux de nous rendre ainsi participants de sa religion réparatrice envers le Père.

D'autres passages de l'œuvre gigantesque de notre auteur, spécialiste de l'Ancien Testament – ce qu'il convient de ne pas oublier –, soulignent, sous l'influence d'une méthode abondamment pratiquée par les Pères – à savoir l'analyse typologique –, les préfigurations du mystère du Christ dans l'Ancienne Alliance :

No ano que o novo povo entrou na terra de promessa, morreu Aarão, sumo sacerdote, no monte Hor (Nb 20). ... Dizer a Escritura que, para os filhos de Israel entrarem na terra de promessa, havia primeiro de morrer o sumo sacerdote, e que morreu na altura de um monte, e não em vale, não carece de mistério. Que sumo sacerdote é este senão Cristo, nosso Redentor? ... Que monte é este, em cujo cume morreu o sumo sacerdote, senão o monte Calvário, onde expirou o dador da vida, para que ali, onde acabavam seus trabalhos, começassem nossos descansos? Quis-nos nisto a Escritura ensinar que havia de morrer o sumo sacerdote Cristo nosso Deus no monte Calvário para o novo povo, para os filhos de Israel segundo o espírito, que são os Cristãos, entrarem naquela verdadeira terra de promessa, que é a vida eterna³⁴.

Il y avait, évidemment, une harmonie préétablie entre l'imagination poétique d'Heitor Pinto et le recours à la typologie pour l'exposition du Mystère du Christ. L'influence des Pères sur notre auteur a contribué à une accentuation de son talent de poète en prose ; car, à travers eux, la Bible lui a fourni un étonnant répertoire d'images ; mais sa poésie doit aussi beaucoup aux grands théologiens médiévaux qu'il a fréquentés ; grâce à eux, il alterne entre les splendeurs abstraites et métaphysiques qui les caractérisent et, d'autre part, la poésie concrète des Ecritures.

En un mot, Heitor Pinto nous présente d'abondantes richesses christologiques dont la synthèse n'a pas encore été faite, ni même un inventaire adéquat. Son œuvre, unissant en un tout harmonieux une christologie spéculative de type bonaventurien et platonicien

³⁴ IVC, DVF, ch. 7 : TLH, I, 63 ; SC, I, 63.

à une christologie biblique, pourrait donner lieu à l'élaboration de plusieurs thèses de christologie soit doctrinale, soit spirituelle.

Ceux qui accepteraient les risques inhérents à leur élaboration sentiraient plus intensément, nous en sommes convaincu, à travers le style enchanteur de notre moine hiéronymite, la fascination du seul Enchanteur, de l'Enchanteur infini, du parfait et divin Enchanteur, le Christ Jésus.

C. Heitor Pinto, mélancolique et consolateur : le charme de son style

Dans les dialogues qui intègrent son œuvre, Pinto se laisse quelquefois aller à des confidences sur son caractère :

... é necessário vigiar e trabalhar, e orar, e padecer tribulações e angústias. Mas para nelas não desmaiarmos, nem enfraquecernos, cumprimos cuidar na grandeza da divina misericórdia e lembrarmo-nos das mercês que de Deus recebem os que a ele se encomendam. Estas lembranças me confortam nos trabalhos desta minha peregrinação, quando, estando pensativo e angustiado, feito um mar de tristes pensamentos, trago à memória os grandes benefícios que o misericordioso Deus tem feito desde o princípio do mundo aos que o tomaram por refúgio, e lançaram nele a firme âncora de sua esperança ; e a muitos deles em tempo que parecia ao humano juízo não haver sinal de remédio³⁵.

Remarquons ici l'aveu si net des crises périodiques de dépression. A la tentation de la «tristesse selon la chair» – pour recourir à une expression de saint Paul³⁶ – Heitor Pinto oppose une ample contemplation des dons de la miséricorde divine au cours de toute l'histoire humaine. Il noie – si l'on ose dire – la mer de sa tristesse personnelle dans l'océan de la miséricorde que l'ensemble de la création éprouve depuis qu'elle a été lancée dans l'existence et arrachée au non-être.

On comprend alors l'image biblique qu'il développe pour mieux inculquer l'intelligence des relations entre tristesse et joie :

Quem quer plantar no seu jardim uma laranjeira, ou outra grande árvore de bom fruto, não planta um ramo com suas folhas e flores ou fruto,

³⁵ IVC, *Diál. da discr. ign.*, ch. 10 : TLH, II, 262 ; SC, III, 63-65.

³⁶ Cf. 2 Co 7, 10.

porque isso é perder o trabalho, e as folhas murcham-se, e as flores caem, e a fruta seca-se com o ramo.

Mas quem quer ter árvore, planta o tronco dela que, depois, árvore feita, dá folhas, e flores, e fruta.

O nosso coração é o nosso jardim, se nele quisermos plantar um ramo de alegria com suas flores e fruta será trabalho por demais, porque de um contentamento não nascem outros, nem há ramo de gostos que se faça em árvore de alegria ; seca-se o ramo, perde-se o contentamento, e fica tudo em tristeza...

O tronco e raiz da alegria é a tristeza : não qualquer tristeza, mas a que é tomada da lembrança da morte e paixão de Cristo nosso Redentor, de seus tormentos, e dos da gloriosa Virgem sua Madre. E da lembrança dos pecados assim próprios como alheios e da soidade da celestial pátria da glória.

Este tronco de tristeza se converte numa árvore excelente de alegria e espirituais contentamentos³⁷.

Nous voilà mis en présence – à nouveau, car nous avons déjà rencontré ce concept chez Barthélemy des Martyrs et chez Tomé de Jesus – de la substance de la componction patristique et médiévale: ce «deuil du salut perdu» qui nous fait passer à la «joie du salut récupéré». Pour Pinto, la volontaire componction est la source d'une joie surabondante.

En d'autres termes, au lieu de subir passivement sa mélancolie, il a voulu exercer activement une tristesse auto-commandée, transformer son penchant à la dépression en lui donnant un objet transcendant et surnaturel : la passion de Jésus et la compassion de Marie, victimes de ses propres péchés, à lui, Heitor. Sa mélancolie est ainsi convertie : de facteur de désintégration l'entraînant vers les bas-fonds, elle devient facteur d'élévation et de sublimation, et donc elle rejailit en fleuves de joie. Tronc de tristesse, elle devient arbre de béatitude.

On notera encore le lien de cette joie avec la double réalité distincte : du regret et de la volontaire détestation des péchés personnels d'une part, du désir ardent de la patrie céleste, «soidade³⁸», de l'autre. On pourrait dire que, chez Heitor Pinto, la componction s'identifie avec une «saudade de soi-même», une «saudade» non plus

³⁷ IVC, *Diál. da tribulação*, ch. 3 : TLH, I, 255-256 ; SC, I, 237.

³⁸ L'orthographe du mot, tel que Pinto nous le livre, insinue-t-elle que «soidade» aurait initialement présenté un sens voisin de «coutume, habitude»?

seulement de la patrie céleste, mais encore de son enfance innocente avant l'âge de raison, comme de la sainteté personnelle et eschatologique qui l'attendait et qu'il espérait. Dans la componction, Pinto éprouve une surnaturelle nostalgie de sa propre innocence initiale et sainteté finale.

Cette «*saudade* de soi-même» n'est pas tellement pitié pour soi-même que tristesse et regret devant son passé, dans l'espérance d'un avenir éternel – espérance qui transforme le regret en douceur.

C'est ainsi que Pinto le mélancolique devint – notamment en écrivant son *Image* – l'éducateur de sa propre joie, la cause de son bonheur : un homme heureux sur fond de tristesse.

La conjonction entre mélancolie, «*saudade*», componction et espérance théologique se présente chez Pinto comme une psychothérapie de l'âme qui s'unifie autour de la Croix et de la Passion de Jésus, Dieu-Homme :

Quando se vos puserem ante os olhos as nuvens de vossas tristezas, ameaçando-vos e assombrando-vos com grandes chuvas e tempestades de perigos, perdas, perseguições³⁹, injúrias e outras tormentas, olhai para o arco-celeste, ponde os olhos em Cristo crucificado e nele achareis esperança, misericórdia e consolação⁴⁰.

Nous avons donc, dans l'œuvre d'Heitor Pinto, un cas remarquable d'auto-évangélisation de la «*saudade*», de la nostalgie portugaise. Certes, notre auteur est loin d'être le seul à descendre ainsi dans ses propres profondeurs pour illuminer leurs ténèbres à la lumière sanglante de la Croix : son contemporain Tomé de Jesus le fera peu après lui avec une sublimité unique.

Mais ce qui, sans doute, constitue le point spécifique de la réaction de Pinto devant sa propre «*saudade*» a été admirablement précisé par le professeur José V. de Pina Martins :

Heitor Pinto foi um extraordinário pintor ... tendo sabido ... descrever a melancolia do homem interior através da sua recriação do mundo e das coisas. ... A concepção filosófica platonizante ... dá um sentido doutrinário exemplar à Imagem, onde a saudade ressentida através da descrição melancólica do mundo e das paisagens implica uma saudade metafísica definida pelo conceito platónico de uma formosura que não passa de sombra e aparência da Beleza divina⁴¹.

³⁹ Noter l'allitération : trois mots successifs commençant par *per*.

⁴⁰ *IVC, Diál. da tribul.*, ch. 8 : *TLH*, I, 301 ; *SC*, I, 277.

⁴¹ J. V. Pina Martins, *IVC, TLH, Introd.*, XLVII.

Si on compare les «*saudades*» respectives du moine augustinien prisonnier au Maroc et du moine hiéronymite, on constate que chez le premier la nature physique ne teinte pas autant que chez le second le sentiment de nostalgie. S'il y a certes un lien entre la «*saudade*» portugaise et l'expérience maritime (lien souligné par Pinto⁴²), c'est surtout dans un contexte terrestre que son génie poétique⁴³ exploite le thème suprêmement spécifique de l'histoire littéraire du Portugal. Ici encore J. V. de Pina Martins a merveilleusement analysé l'objet de la «*saudade*» cultivé par notre auteur :

Certas palavras repetem-se frequentemente : ribeiras, arvoredos, vales, ervas, fontes ; fresco, frio, deleitoso, frutífero, verde, ameno, doce, suave. O leitor pergunta-se se esta insistência não poderá explicar-se por uma experiência da vida do próprio escritor. No caso de Fr. Heitor Pinto, suponho – mas é apenas uma hipótese – que se trate de uma reminiscência da infância que, nele, estimula a saudade dos lugares serranos onde nasceu⁴⁴.

Et l'éminent spécialiste de l'humanisme de la Renaissance attire notre attention sur un passage de l'*Imagem* où Pinto nous décrit la séduction qu'exerce encore sur lui le souvenir de sa ville natale, Covilhã :

E eu vos ouvi já dizer que, andando em terras estranhas, suspiráveis por Portugal. E algumas vezes vos ouvi particularmente louvar a própria terra onde nascestes, chamando-a inexpugnável por fortes e altos muros, situada num lugar alto e desabafado e de singular vista, entre duas frescas e perenes ribeiras, com infinidade de frias e excelentes fontes, e cercada de deleitosos e frutíferos arvoredos, chamada ... Covilhã⁴⁵.

Nostalgie de la cité natale, que Pinto, passant de la «*saudade*» psychologique à la «*saudade*» métaphysique et eschatologique, va démythiser à la lumière de l'espérance d'éternité :

⁴² IVC, *Diál. da verdadeira amizade*, ch. 16 : TLH, II, 388-393 ; SC, III, 181 e 185 : «Os velhos, que andam já embarcados para a morte na nau da triste vida ... estive contemplando aquele grande mar oceano tão profundo, e ao parecer tão imenso, onde eu tantos perigos e naufrágios passara...»

⁴³ L'expression est de J. V. Pina Martins, IVC, TLH, *Introd.*, LI.

⁴⁴ *Ibid.*, LIII-LIV.

⁴⁵ IVC, *Diál. dos verdadeiros e falsos bens*, ch. 18 : TLH, II, 741-742 ; SC, IV, 252.

É tanta a força do amor da pátria, e tão doce sua memória, que nos faz parecer suave qualquer trabalho por ela padecido ...

Mas isto não mostra que os homens são honrados pelas terras, antes elas por eles ; nem prova que a nobreza da terra é verdadeiro bem ; porque, se o fosse, faria bons a seus possuidores, e nós vemos que de terras que por virtudes de muitos são nobres, saem muitos que por vícios são infames⁴⁶.

Dans sa foi et son espérance chrétiennes, Pinto puise donc la force de purifier sa «saudade» ; il la détache totalement de son passé pour l'attacher uniquement à son avenir éternel.

C'est ce qui éclate dans une très poétique prière, point culminant du dialogue sur la mort :

Vós meu Deus, que dais água aos brutos animais, não a negueis a meus olhos, para que ... saia seguro do labirinto do mundo, ... e vá gozar do verdadeiro contentamento. Porque aqui que contentamento posso eu ter, assentado sobre os rios de Babilónia, desfazendo meus olhos em lágrimas com lembranças de Sião... ? Tirai, Senhor, minha alma deste cárcere, livrai-a desta cova e prisão do mundo, levai-me deste desterro a essa pátria, e deste miserável vale a esse glorioso monte da visão divina, onde goze de vós na eterna bem-aventurança⁴⁷.

En somme, Pinto met le charme nostalgique de son style au service d'une espérance destructrice de tout passéisme, de toute affection désordonnée par rapport au passé, devenu pur moyen d'accès à l'éternité.

Simultanément, reconnaissons-le, c'est précisément par l'assomption volontaire de sa mélancolie et de son penchant à la «saudade» que Pinto nous charme et nous console. Son rejet de tout passéisme ne l'empêche nullement de nous faire sentir combien le charmait, mais sans l'ensorceler, son propre passé.

D. Critiques négatives et positives

Le chef-d'œuvre d'Heitor Pinto ne ferme pas les yeux de ses admirateurs sur quelques limites qui s'y manifestent.

L'œuvre manque d'unité. Il est vrai cependant que l'auteur explique dans le prologue de la première partie une intention unitaire, en comparant son écrit à une image, à une figure dont les

⁴⁶ *Ibid.*, TLH, II, 744 ; SC, IV, 254.

⁴⁷ IVC, Diál. da lembrança da morte, ch. 8 : TLH, I, 476 ; SC, II, 152.

différents dialogues seraient les membres. D'où, certainement, le titre même donné à l'ensemble : *Imagem da vida cristã*. Plus précisément et plus expressément : *Imagem da vida cristã ordenada per diálogos como membros da sua composição*.

Néanmoins, quand on tente de découvrir l'enchaînement entre eux des divers dialogues, on le voit briller par son absence. Aucun effort d'intégration logique n'apparaît.

De plus, l'adoption de la technique du dialogue est plus apparente que réelle : non seulement l'auteur manifeste une tendance au monologue mais aussi aucun dialogue ne laisse figurer les juifs et les musulmans dont l'absence limite la velléité d'humanisme chrétien qui est pourtant la pointe névralgique de toute l'œuvre⁴⁸. Mais y eut-il en Espagne et au Portugal, à cette époque (moins d'un siècle après l'expulsion massive, en 1492, des juifs et des musulmans), une seule œuvre de dialogue interreligieux poursuivi par souci d'humanisme chrétien? Il ne semble pas. Et si Pinto avait voulu entrer dans cette ligne et publier un ouvrage ainsi orienté, aurait-il obtenu les approbations de l'archevêché de Lisbonne et de l'Inquisition portugaise? Rappelons-le : sans leur accord il ne pouvait pas publier ; et leur accord fut total⁴⁹.

Plus étonnante se trouve être l'exégèse par notre professeur d'Écriture Sainte de la guérison du paralytique (Mt 9 et Lc 5). Evoquant l'ordre donné par Jésus au paralytique («Lève-toi, prends ton lit et va-t-en chez toi»), Pinto nous dit :

Pelo parálítico se entende a alma enferma, pelo leito o corpo. E assim como onde ia o leito, lá ia o parálítico, assim onde vai a carne, lá vai alma do triste pecador, que jaz entrevada no corpo. Mas, recuperada a saúde da alma, levanta-se em contemplação e vai com o pensamento a sua casa, que é a glória, meditando os divinos e altos mistérios. E já não é governada pelo corpo, mas ele por ela. E isto é levantar-se a alma, e caminhar para sua casa, levando consigo o leito, que dantes a levava⁵⁰.

Voilà une exégèse bien étrange, au moins à première vue. La narration évangélique montrait dans la guérison du corps un signe

⁴⁸ E. Glaser, *Portuguese Studies*, Paris 1976, p. 95.

⁴⁹ Cf. l'approbation donnée à la seconde partie, le 18 octobre 1571, par frei B. Pereira, par commission de l'Inquisition : «Entre tanta variedade e mistura de matérias de que este livro vai abastado, nenhuma proposição achei que possa ofender as orelhas cristãs e que não seja mui conforme à nossa santa fé» (TLH, II, X).

⁵⁰ IVC, *Diál. da lembr. da morte*, ch. 7 : TLH, I, 467 : SC, II, 145.

du pardon accordé à l'âme. Elle nous faisait passer du visible (la santé du corps) à l'invisible (la rémission des péchés). Ici, curieusement, le mouvement est inversé : on passe de la santé de l'âme à la force du corps. Pinto ne semble citer aucun Père de l'Eglise pour justifier son propos, très platonisant.

Cependant, on ne peut pas dire que cette exégèse soit incompatible avec le texte évangélique. Dans celui-ci, la paralysie du corps est accompagnée par une paralysie de l'âme résultant du péché. En remettant les fautes, le Christ rend sa mobilité à l'âme immortelle. Celle-ci peut à nouveau entraîner le corps dans sa contemplation, au lieu de se laisser dominer par les passions liées à la corporéité.

D'autre part, il est certain que le lit prolonge en quelque manière le corps. Sous ce rapport, l'ordre donné («prends ton lit») signifie implicitement : «prends possession de tout ce qui prolonge ton corps en étant à son service». La paix et la mobilité rendues à l'âme par la rémission de ses péchés facilitent sa maîtrise sur le corps propre et même sur le monde environnant. Elle peut donc plus facilement entraîner l'univers dans son retour à la maison, qui est à la fois celle du Père et la sienne.

Nous voilà donc réconciliés avec une exégèse à première vue arbitraire, pour ne pas dire absurde!

Ainsi sommes-nous déjà passés à la considération d'une critique positive des qualités et mérites de l'*Image de la vie chrétienne*. Précisons.

Tout d'abord, le lecteur est frappé par la facilité avec laquelle Pinto recourt aux métaphores. «*Não conhecemos quem possa correr parelhas com Frei Heitor Pinto quanto ao número e beleza das metáforas e comparações*⁵¹», dit un critique littéraire, Mário J. Pereira Loureiro. Celui-ci en offre de nombreux exemples, très variés d'ailleurs : chez Pinto on trouve des images physiques, maritimes, guerrières. Autant de signes d'un prodigieux esprit d'observation et d'une imagination très féconde.

Heitor Pinto a réussi un tour de force : mettre le charme littéraire au service d'un enseignement ascétique. Pereira Loureiro observe justement :

⁵¹ M. J. Pereira Loureiro, «A "Imagem da Vida Cristã" de Frei Heitor Pinto no aspecto estilístico e literário», *Revista de História Literária de Portugal* II (1967) 207.

[Pinto] consegue fundir a determinação ascética com uma surpreendente graça formal ; ao lermos a sua obra, o espírito sente-se preso de estranho sortilégio, misto de admiração e deleite⁵².

Bref, par son *Imagem da vida cristã* Pinto continue d'être pour nous un maître et une source de beauté au service de la foi et du bonheur ; parce qu'il poursuit avant tout la gloire de Dieu⁵³, il nous rend heureux.

Nous pouvons donc conclure avec José V. de Pina Martins :

Fr. Heitor Pinto prova ser, na sua Imagem, não apenas um grandíssimo escritor, mas muito mais do que isso : um pensador, um moralista, um exegeta preparadíssimo, um humanista ... Ele dominava a cultura teológica, filosófica, e humanística do Renascimento ... Na história da literatura portuguesa há talvez livros mais profundos ou mais construídos ou até mais exaltantes. Não conheço nenhum tão completo, tão apaixonante, tão variado, tão rico de erudição viva, tão amorosamente trabalhado pelo talento, tão livremente conduzido por um génio fúlgido e amável⁵⁴.

⁵² *Ibid.*, p. 228.

⁵³ E. Glaser, *op. cit.*, p. 102, note 48 : «Pinto unhesitatingly subordinates the pursuit of human letters to the promotion of divine glory».

⁵⁴ J. V. Pina Martins, *IVC, TLH, Introd.*, LIV et LVII-LVIII.

Chapitre III

Frei Nicolau Dias (1520-1596), o. p., théologien et apôtre du Rosaire

Ce dominicain portugais, né à Lisbonne en 1520, est remarquable par son intérêt pour l'Ancien Testament, sans doute au moins favorisé par un pèlerinage en Terre Sainte dont il nous a laissé une description inédite (*Jornada da Terra Santa*)¹.

Professeur de théologie, il publie en 1573 son *Livro do Rosário de Nossa Senhora*, sept fois réédité dans les dix années qui suivirent. Ce volume constitue le premier ouvrage écrit en portugais sur le Rosaire. Il est devenu un classique de la littérature portugaise, le classique sur ce thème².

Peu après cette publication, l'auteur prend position pour le prieur de Crato contre la domination espagnole. Fait prisonnier sur l'ordre de Philippe II, le père Nicolau Dias est déporté en Espagne. Il passe plusieurs années en exil à Salamanque. Libéré, il retourne au Portugal et meurt à Lisbonne en 1596.

Nous examinerons ici les aspects originaux – ceux qui nous paraissent tels aujourd'hui – de ses commentaires sur le Notre Père et sur la Salutation angélique, avant d'aborder avec lui un mystère joyeux (Noël), un mystère douloureux (l'Agonie au jardin des Olives), et enfin la glorieuse Ascension du Christ.

¹ Si cet inédit existe encore, il serait très intéressant de le comparer avec le *Livro do Rosário*.

² Le livre a été réédité en 1982 par la Bibliothèque nationale de Lisbonne, avec une préface du père Raul de Almeida Rolo, O.P.

A. Le Notre Père, prière enseignée par le Christ

C'est précisément parce que cette prière a été composée par le Christ – tellement plus conscient que nous de nos besoins! – qu'elle l'emporte sur toute autre, souligne l'auteur, au point de couvrir toutes nos nécessités spirituelles et même temporelles.

Le père Nicolau est convaincu de la plénitude de sens du Notre Père : «*Todas as palavras desta divina oração estão cheias de muitos mistérios.*» Il commente donc chacune de ses paroles :

Pai. Coisa que muito nos deve de alegrar não começar o Filho de Deus esta oração por outras palavras de mais majestade como fora : Criador, Senhor, Deus, que nos puderam causar algum temor ; mas por palavra que nos movesse muito a amor de Deus e nos desse confiança que alcançáramos o que pedíssemos, e esta palavra é Pai³.

L'auteur souligne un fait réel : avant le Christ, sous l'ancienne Alliance, on ne s'adressait pas habituellement à Dieu en l'appelant «Père»⁴. La prière inculquée par le Christ marque donc d'emblée le mystère de notre élévation surnaturelle à la dignité de fils adoptifs dans le Fils unique, *filii in Filio*. Sans cesser d'être des créatures soumises au souverain domaine du Dieu Créateur et Seigneur, nous sommes devenus, par la Médiation du Fils unique, les enfants de son Père, ses frères.

C'est à l'intérieur de cette élévation surnaturelle que le théologien dominicain envisage le Père en tant que créateur:

E na verdade pai nosso é, porque nos criou ; e não como as outras criaturas irracionais, mas à imagem e semelhança sua. E o amor de pai nos mostra no cuidado que de nós tem, ordenando tudo com sua divina providência para nosso bem, e tendo sempre particular cuidado de nós, como pai de seus filhos, não nos desamparando nunca. Assim dizia por Isaias respondendo a uns piedosos queixumes: «Por ventura esquecer-se-á a mãe do filho que pariu? Como se dissera: Não. E ainda que ela se esqueça, eu não me esquecerei de ti.» Coisa que logo no princípio do mundo se viu.

³ *Livro do Rosário* (sigle: LR), édition de 1982, fac-similé de la première. Nous avons, en la citant, modernisé l'orthographe. Le texte cité ici se trouve pp. 48-49.

⁴ Cependant, Dieu est invoqué comme Père en Is 63, 16 et Si 23, 1-4 ; 51, 10. L'évolution du langage scripturaire a été bien résumée par P. Daubercies: «On constate le passage du Dieu de nos pères au père de son peuple, de père individuel à père universel et de chacun en Notre Seigneur Jésus-Christ, même à père eschatologique de la nouvelle création» (art. «Père», *Catholicisme X* [1985] 1222).

Porque pecando o primeiro homem, e castigando-o Deus, desterrando-o do Paraíso, e pondo guarda para que não tomasse a entrar, parecia ser acabado o amor e cuidado que dele tinha ; mas no meio daquele castigo, ali mostrou ficar-lhe ainda a lembrança e o amor de pai. Porque vendo que estava nu, ele e sua mulher Eva, lhes fez vestidos e os vestiu, para que andassem cobertos e honestos. Sinal muito claro de Deus nunca haver de faltar aos homens⁵.

En d'autres termes, le geste divin de la création à partir du néant se prolonge en une providence paternelle sur les personnes créées. Dieu a soin de nous, non seulement comme un père, mais même comme une mère. Cette providence maternelle, Dieu l'a manifestée dès le début de l'histoire de l'humanité : s'il a chassé, exilé l'homme et la femme du jardin paradisiaque, il a néanmoins revêtu de son amour continué ses enfants rebelles en leur inspirant⁶ de se faire des pagnes avec des feuilles de figuier (Gn 3, 7-24). Signe, pour notre auteur, d'une protection permanente, même dans l'ordre temporel⁷, accordée par Dieu aux hommes, au moyen d'une miséricorde enveloppant et transfigurant le châtiment, donné en vue du salut.

S'il est vraisemblable que notre dominicain s'est inspiré, dans le beau développement qui précède, de saint Thomas d'Aquin, il n'a repris que l'ossature du raisonnement de son maître : Dieu est Père en tant qu'il nous crée, nous gouverne et nous adopte⁸, c'est-à-dire nous élève à l'ordre surnaturel ; Nicolau Dias a laissé tomber les citations bibliques justifiant aux yeux de l'Aquinat cette triple affirmation et a préféré la fonder sur d'autres extraits scripturaires, tirés de la Genèse et d'Isaïe. Il est frappant de constater que les lieux

⁵ LR, 49-50 ; l'auteur se réfère à Gn 1, 27 ; Is 49, 14-15 (cf. 66, 13) et à Gn 3, 7.

⁶ Le texte de Gn 3, 7 ne dit pas que Dieu leur fit des pagnes, mais qu'Adam et Eve «cousirent des feuilles de figuier et se firent des pagnes». Différence notable!

⁷ Sans que cette protection supprime la mort (mais, au moins deux siècles avant la venue de Jésus, Dieu révéla à son peuple la Résurrection, à la faveur des épreuves liées à la persécution d'Antiochus Epiphane). L'auteur admet plus loin (LR, 65 ; cf. ci-après, note 11) que Dieu a justement abandonné ceux qui l'avaient abandonné en péchant : «*Muitos de muita virtude e santidade ... foram vencidos de nosso contrário [o demônio], os quais ele [Deus] desamparou justamente por seus justos juízos.*» C'est ce que sans parler d'un grand nombre le concile de Trente venait de rappeler (DS 1537, dans le décret sur la justification, promulgué en 1547), en citant saint Augustin : Dieu n'abandonne pas les justifiés, à moins que ceux-ci ne l'abandonnent d'abord.

⁸ Saint Thomas d'Aquin, *In Orationem Dominicam Expositio*, dans *Opuscula Theologica*, II, éd. Marietti, Rome 1954, p. 222, § 1028. Il s'agit probablement d'un sermon prêché par le Saint en 1273 à Naples, peu avant sa mort. Le texte est connu par une «reportation», c'est-à-dire par des notes d'auditeur, que le Saint n'a peut-être pas revues.

bibliques préférés sont tous, sans exception, acceptables pour des juifs. Le lecteur est ainsi amené à se demander d'ores et déjà si notre théologien avait particulièrement en vue des lecteurs israélites ou d'ascendance juive. La lecture de son journal de voyage en Terre Sainte pourrait-elle nous éclairer sur ce point?

En tout cas, il paraît normal et vraisemblable que Nicolau Dias ait voulu tenir compte des intérêts et connaissances de ses lecteurs d'origine ou d'ascendance juive, nombreux dans le Portugal du XVI^e siècle.

Après avoir ainsi approfondi le sens du mot «Père» dans la prière du Seigneur, l'auteur poursuit son analyse en se demandant ce que signifie le recours à l'adjectif possessif «notre» :

... dizemos nosso para que vejamos a obrigação que temos de nos amarmos uns aos outros, pois somos todos filhos de um pai, e assim todos irmãos. E irmãos chamou Cristo Nosso Senhor a seus discípulos depois de ressuscitado, e assim o chamavam os Apóstolos aos outros cristãos que se convertiam, conforme ao que o Senhor tinha dito no Evangelho, que todos éramos irmãos. S. Crisóstomo diz que esta oração vai toda em comum, e pedimos não somente para nós, mas para todos nossos irmãos : porque folga Deus mais de nos ouvir quando lhe pedimos alguma coisa para nós, e para os outros que quando lhe pedimos para nós somente. Pedir para nós, a natureza nos obriga ; para os outros, a graça nos move. Rogar por nós, a necessidade nos constrange; por os outros, a caridade ; e a Deus é mais aceita a oração feita com caridade que a que se faz com necessidade⁹.

L'auteur a très bien mis en relief ici la volonté du Christ de rassembler les hommes au sein même de leur commune prière au Père qui les crée, les gouverne et les adopte – s'ils veulent bien – ensemble. Jésus n'enseigne pas à des isolés une prière d'isolés, mais à des frères une prière de frères, destinée à les lier plus intensément de liens de fraternité mutuelle et, du même coup, à faciliter leur relation filiale avec le Père commun et universel.

Il convient aussi de souligner que la fraternité vécue dans la récitation du Notre Père n'est pas seulement d'ordre naturel : le prédicateur dominicain veut nous y faire voir encore une fraternité surnaturelle dans l'ordre de la grâce, liée au mystère pascal¹⁰, une

⁹ LR, 52-53.

¹⁰ Cf. Jn 20, 17 : «Va trouver mes frères et dis-leur : je monte vers mon Père et votre Père.» Mgr F. M. Catherinet a donné une remarquable interprétation de ce verset : «Jésus y reprend, en chant de triomphe, le Ps 21, v. 23, dont il s'était approprié sur la Croix le

fraternité qui se manifeste dans une générosité soucieuse de dépasser la considération des besoins personnels de l'orant pour se pencher sur ceux de ses frères.

En laissant le lecteur se reporter personnellement au commentaire détaillé du *Pater* que nous offre le père Nicolau Dias, contentons-nous ici de reproduire ses pensées finales sur la dernière demande :

Não permitais que sejamos vencidos de alguma tentação. Sabia Cristo nosso Senhor a malícia do Demónio, e a fraqueza nossa, e como entretanto vivemos neste mundo, sempre somos combatidos dele, e sua ocupação é trabalhar de nos apartar da graça de Deus, e fazer-nos companheiros de sua perdição, ao qual ajudam a carne e o mundo. E porque sem ajuda de Deus não podemos resistir a tão grande contrário, e que nos tenta por tantas maneiras e tão diversas, ensina-nos o Filho de Deus que peçamos esta ajuda e favor a nosso Senhor, porque sem ela facilmente cairemos e seremos vencidos de nosso contrário, como foram muitos de muita virtude e santidade, os quais ele desamparou justamente por seus justos julzos. E havemos de considerar que não pedimos nesta oração ao Senhor que não permita sermos tentados. Porque a vida do homem, como diz Job, é tentação sobre a terra ... Mas o que pedimos é que nos não falte seu divino favor ; porque não faltando ele, não seremos vencidos das tentações ... E pois as tentações são tão perigosas, e nós tão fracos, que temos necessidade de pedir continuamente ajuda ao Senhor contra elas ; parece claro quão cegos andam aqueles que, descuidados de pedir este socorro, e de se armarem contra o Demónio, eles mesmos as andam buscando, não se apartando das ocasiões de pecar. Dos quais não se pode esperar senão o que diz o Sábio : que os que amam os perigos, e se não guardam deles, neles perecerão¹¹.

Nous avons ici l'ébauche d'une théologie de la fonction des tentations dans le plan divin de notre salut. Elles nous forcent en quelque manière à prier et nous maintiennent ainsi dans la conscience vive de notre dépendance par rapport à Dieu et de notre besoin de son aide. Nicolau Dias nous prépare à mieux comprendre le principe classique de la théologie morale de l'Eglise catholique,

verset 19 ("Eloi, Eloi..."), dans le *Mémorial Chaîne* (Lyon 1950, pp. 56-58). Les frères en Adam sont devenus, pour Jésus, des frères selon l'Esprit grâce à sa mort. Jamais auparavant, dans l'évangile selon saint Jean, Jésus n'avait appelé «frères» ses disciples.

¹¹ LR, 64-66 ; cf. Job 7, 1 : «N'est-ce pas un temps de service qu'accomplit l'homme sur terre?», à l'instar d'un esclave.

principe enraciné dans les Evangiles¹² et notamment dans cette conclusion du Notre Père : se mettre volontairement, sans raison suffisante, dans l'occasion prochaine d'un péché grave, c'est commettre une faute grave ; Lui demander la grâce de ne pas pécher tout en restant volontairement dans l'occasion prochaine du péché, sans raison adéquate, c'est tenter Dieu et se moquer de Lui.

Ici encore nous notons la préférence méthodique de notre dominicain pour une explication du Notre Père à l'aide de l'Ancien Testament. Pareille méthode exégétique est suggestive et utile, non seulement pour les actuels lecteurs d'origine juive, mais encore pour permettre aux chrétiens de notre temps de mieux saisir l'enracinement de la prière du Christ dans l'Ancien Testament et combien elle était accessible à ses compatriotes et contemporains.

B. La Salutation angélique, commentée par Nicolau Dias

Ici, encore, retenons surtout – parmi les commentaires du théologien – ceux qui manifestent l'enracinement du texte lucanien, constituant la première partie de l'*Ave Maria*, dans l'Ancien Testament :

Benta sois vós entre as mulheres. Com razão o santo Anjo, vendo como Deus escolhia a esta Senhora entre todas as outras mulheres por mãe sua, para mediante a carne que dela tomasse reparar o género humano, e assim lhe dava maior honra na terra e maior glória no céu que a todas as outras, lhe disse que era benta entre as mulheres. Significando como dali por diante havia de ser louvada mais que todas as outras, como vemos que o é de todas as gerações. E esta foi a honra que alcançou com ser mãe de Deus.

E bento é o fruto de vosso ventre. Estas palavras não nas disse o Anjo à Virgem. Mas Santa Isabel quando a Virgem a foi visitar ... chama a Cristo nosso Senhor fruto do ventre da Virgem ... aludindo nisto àquele fruto que Adão comeu, pelo qual ele e toda sua geração ficaram perdidos : e assim parece que lhe podiam chamar fruto maldito. Mas o fruto da Virgem bento, porque por ele haviam de ser os homens restaurados, e os que o comessem haviam de alcançar vida, e melhor da que perderam.

E nestas palavras é muito para considerar que o Anjo e Santa Isabel cheia de Espírito Santo dizem à Virgem que é benta, mas com limitação. Entre as mulheres. E ao fruto de seu ventre chamam bento absolutamente,

¹² Cf. Mt 18, 8-9 : «Si ton œil est pour toi occasion de péché, arrache-le et jette-le loin de toi.»

*sem limitação nenhuma. Porque este é aquele de quem S. Paulo diz que é sobre todas as coisas Deus bento para sempre (Rm 9, 5)*¹³.

Ici l'auteur a marqué une double transcendance du Christ par rapport à Marie d'une part, à Adam de l'autre. Marie, comme mère de Dieu, est bénie plus que toutes les autres femmes : supériorité relative d'une créature sur d'autres. Tandis que le Christ est béni absolument, sans limitation, parce qu'il est Dieu, c'est-à-dire le Créateur transcendant infiniment toute créature. Voilà pour le commentaire de la bénédiction divine. Quant au fruit, Jésus est présenté comme le Fruit sauveur à manger pour réparer la perte mortelle entraînée par la manducation du fruit maudit, tendu par la première Eve au premier Adam. Une fois encore, Nicolau Dias commente le Nouveau Testament à la lumière de l'Ancien, la nouvelle création dans le contexte de la première. Le nouvel Adam est le fruit de vie donné par la nouvelle Eve à ceux qui avaient auparavant mangé le fruit de mort.

On comprend – sur ce fond de tableau – l'exaltation de la Salutation angélique par notre apôtre du Rosaire :

*Quão proveitosa esta oração seja parece, pois que, mediante ela, foi concebido o Filho de Deus, reparado o mundo, aberto o céu, e o inferno despojado ; e mediante ela alcançaram os homens todo seu bem. E assim podem confiar os que a disserem devotamente, que pois com ela tomam a Virgem gloriosa por intercessora, alcançarão remédio para suas necessidades. E não-de considerar os que esta oração dizem que tomam officio do Arcanjo Gabriel, e assim verem quão limpos de culpas e espirituais é razão que sejam, para que a Virgem folgue de os ouvir. Porque quando esta oração se diz com devoção e atenção, o céu se alegra, os Anjos recebem contentamento, o Demónio se entristece, e a Virgem gloriosa tem particular alegria, lembrando-se ser esta a embaixada que lhe Deus mandou. E assim parece que torna a dizer : Engrandece a minha alma ao Senhor ; e o meu espírito se alegra em Deus minha saúde*¹⁴.

Ici le théologien dominicain insinue une pensée belle et profonde (entre plusieurs) : les chrétiens qui, en mission de la part de Dieu, prolongeant celle de l'Archange Gabriel, saluent et bénissent la Vierge, causent son actuelle béatitude accidentelle.

¹³ LR, 75-77.

¹⁴ LR, 81-82.

Rappelons la distinction de Thomas d'Aquin et d'autres entre béatitude essentielle et béatitude accidentelle : la première est le bonheur advenant à une créature rationnelle par suite de la possession intellectuelle et aimante, dans l'humilité, de son Créateur ; la seconde exprime le bonheur qui lui advient de la possession d'une autre créature, tel un accident par rapport à la substance du bonheur précédent¹⁵.

Ce que nous dit Nicolau Dias c'est que nous pouvons, aujourd'hui, par la prière mariale, contribuer à l'actuelle béatitude de la Mère de Dieu ; nous pouvons donc rendre heureuse celle à laquelle nous devons l'immense joie de l'Incarnation et de notre salut, auxquels elle a consenti : *« Porque quando esta oração se diz com devoção e atenção ... a Virgem gloriosa tem particular alegria... »*

Pour le dominicain portugais, en récitant le Rosaire, nous dépouillons l'enfer, nous sauvons le monde, nous ouvrons le ciel aux hommes.

C. Nicolau Dias, théologien des mystères particuliers du rosaire

Notre apôtre a voulu nous aider à contempler chacun des quinze mystères des vies de Jésus et de Marie célébrés et exaltés par le Rosaire. Nous retiendrons ici quelques-unes de ses réflexions sur trois d'entre eux : Nativité, Agonie et Ascension de Jésus, Fils de Marie.

1. Le mystère joyeux de Noël

Fidèle à sa méthode d'éclairage vétéro-testamentaire, notre théologien biblique fait miroiter sous nos yeux le contraste entre les riches demeures du Dieu vivant au sein du peuple de l'ancienne Alliance et la pauvre résidence du Dieu du Nouveau Testament :

Aquele Senhor que para morada dos Anjos criou o Céu ... não ache sua mãe para ele, celestial e divino, outro lugar senão um presépio ... é coisa que causa grande admiração. E o que acrescenta o espanto que esta consideração consigo traz, é ver a conta que este Senhor tinha com o lugar em que queria morar em sombra e em figura. Aquele tabernáculo que

¹⁵ La distinction se rencontre chez saint Thomas d'Aquin dans son *De Malo*, 5. 1. 5, et, en termes équivalents, dans la *Somme de Théologie*, I. II. 4. 8 ; cf. B. de Margerie, *Les Perfections du Dieu de Jésus-Christ*, Paris 1981, p. 430.

mandou fazer aos Judeus no deserto, do qual ele mesmo deu a traça e o debuxo ... E a Arca do testamento onde havia de estar o maná, quis que se fizesse com tanto custo ... E depois de os Judeus estarem na terra de promessa, Salomão ... fez aquele templo tão sumptuoso. Tudo isto quis o Senhor que se fizesse para glória sua, não morando ele em templos de pedra. E agora que este mesmo Senhor, para cuja glória se faziam antigamente tantos custos, tinha necessidade de casa para seu abrigo, não achasse senão um presépio ... é consideração de que muitas consolações e proveitos espirituais se podem tirar. E se quisermos mais atentar, veremos esta casa sem portas, e sem fechadura, mas aberta a todos os que nela quisessem entrar ... E sendo este mesmo Senhor do qual se dizia que quem o visse morreria ... Agora apareça este mesmo Senhor na terra de maneira que todos o possam ver, e não somente não morram, mas sejam seus olhos ditos e bem-aventurados, e tanto mais longa e melhor vida tenham quanto mais se chegarem a ele¹⁶.

Nous assistons ici, grâce aux références vétéro-testamentaires, à un type de commentaire biblique moins fréquent aujourd'hui (à cause sans doute de l'ignorance où beaucoup de chrétiens sont par rapport au Testament Ancien) : le commentaire par contraste, marquant la transcendance *spirituelle* du Nouveau Testament. La crèche de Bethléem devient ainsi – par opposition au Temple splendide de Salomon, figure de la Synagogue – l'image de l'Eglise pauvre de Jésus-Christ, en laquelle nous le voyons, avec les yeux de la foi, sans mourir.

2. Le mystère douloureux de l'Agonie de Gethsémani

Pour Nicolau Dias, ce mystère est celui de la tristesse et de la prière consolées par l'Ange.

Mystère de tristesse et de crainte tout d'abord :

Aquele Senhor que veio ao mundo por mandado de Deus consolar os desconsolados, e dar-lhes contentamento e alegria, e com esperança de sua vinda consolavam os Profetas os homens ... está neste passo triste, e desconsolado, e por tal se confessa. Mas aqui está vendo a alma devota quanto deve ao Filho de Deus pois para lhe dar contentamento se entristeceu ele primeiro, e com sua tristeza negociou sua consolação¹⁷.

¹⁶ LR, 103-106.

¹⁷ LR, 126-127.

Une tristesse volontaire, à l'image de celle du Christ agonisant, devant le péché du monde et chacun de nos péchés personnels, achemine vers la consolation en profondeur, en réconciliant avec Dieu. Tel est le fruit de la contrition d'un cœur volontairement brisé.

Mystère de tristesse consolatrice qui nous apprend à participer volontairement aux tristesses d'autrui pour le consoler.

Mystère de prière. Le Fils désolé s'est lui-même consolé en priant :

E foi ... ocupar-se na oração que fez a seu Pai, e consolar-se com a meditação das coisas divinas ... estando sua alma desconsolada, a lembrança de Deus lhe deu contentamento. Ensinando-nos como na oração e meditação das coisas divinas, havemos de buscar alegria, quando nos sentirmos tristes ... porque seu costume era, as coisas grandes que queria fazer, começá-las mediante a oração. E como sua morte era coisa tão principal, e o para que viera ao mundo, se ocupa tão devagar na oração aquela noite ... Na maneira com que orou, também nos deu grande exemplo. Porque como conhecia a grandeza de Deus, e a majestade sua, fez esta derradeira oração não em pé, nem de joelhos, mas prostrado por terra sobre sua face, ensinando-nos a reverência e acatamento que ao Senhor havemos de ter¹⁸.

Ce texte pose plusieurs problèmes d'interprétation de l'Évangile. On peut se demander si, durant la prière de son Agonie, le Christ désolé voulait vraiment se consoler lui-même ou plutôt mobiliser toutes ses énergies psychiques, humaines, au service de l'accomplissement de la volonté du Père, à savoir : sa mort pour le salut du genre humain¹⁹, sans nier l'aspect consolant qui en résulterait.

D'autre part, l'auteur n'ignorait certes pas que Jésus a prié à genoux pendant son agonie (Lc 22, 41) ; mais il a voulu souligner une oraison de prostration qui lui a paru plus rare et plus caractéristique, en harmonie avec Mt 26, 39. L'homme est un mendiant devant Dieu, que l'on ne peut voir sans purification : Jésus, lui, voit Dieu et veut rappeler cette vérité en se prostrant face

¹⁸ LR, 127-129.

¹⁹ L'évangéliste laisse entendre que Jésus qui avait maintes fois affirmé la volonté du Père sur sa mort sacrificielle avait besoin d'être fortifié dans son psychisme inférieur, sa sensibilité.

contre terre. Voilà ce qu'il convient de faire quand on désire ardemment obtenir de Lui les biens spirituels si nécessaires au salut.

Mystère de la mission de l'Ange réconfortant, envoyé par le Père au Fils : «*estando o Senhor de tudo naquele passo, estava de maneira que teve necessidade que uma criatura sua o consolasse.*»

Que dit cet Ange (Lc 22, 43) à Jésus? Nicolau Dias, qui ne manque pas d'imagination, ni d'imagination bibliquement formée, suppose – au conditionnel – que l'Ange répéta à Jésus les paroles de Dieu à Josué au moment où celui-ci allait faire pénétrer Israël dans la Terre promise : «Je ne t'abandonnerai point ni ne te délaisserai. Sois fort et tiens bon, car c'est toi qui vas mettre ce peuple en possession du pays que j'ai juré à ses pères de lui donner» (Jos 1, 5-6) :

Assi parece que o Anjo diria ao Filho de Deus : Senhor, diz vosso Pai que vos esforceis, pois vistes ao mundo para dardes esta batalha ; lembrando-lhe os proveitos que os homens com sua morte haviam de receber, como por ela haviam de ser resgatados, e entrar na verdadeira terra de promessa, e merecer que todos fizessem reverência a seu santo nome²⁰.

En d'autres termes, la mission fortifiante de l'Ange est à comprendre – semble penser notre dominicain – dans le contexte de la reprise de la tentation diabolique contre la vraie mission messianique du Fils de l'Homme : après la tentation au désert, «le diable s'éloigna de Jésus jusqu'au moment favorable» (Lc 4, 13), maintenant venu.

Ainsi l'évangéliste saint Luc nous représente-t-il à sa manière²¹ la lutte entre démons et anges autour du Fils de l'Homme : si les démons ont pu agir, pour le tenter, sur l'imagination, la sensibilité et même le corps du Sauveur, pourquoi les anges saints, capables de le servir, c'est-à-dire de le nourrir (cf. Mc 1, 13), ne pourraient-ils pas – en vertu d'une mission divine – fortifier son psychisme inférieur? et collaborer ainsi à sa mission supérieure de Sauveur du monde?

3. Le mystère glorieux de l'Ascension de Jésus

Le père Dias, ici, contemple particulièrement la bénédiction donnée aux Apôtres par Jésus au moment même de l'Ascension (Lc

²⁰ LR, 130-131.

²¹ La manière de Luc est distincte de celle de Matthieu ou de Marc ; ceux-ci ont anticipé, si l'on ose dire, la présentation des Anges apportant un réconfort au Fils de l'Homme, en nous disant qu'ils le nourrissaient après son jeûne dans le désert.

24, 51). Pour lui, les bénédictions données dans l'Ancienne Alliance

não eram mais que umas orações que se faziam a Deus, que é o dador de todos os bens, que os desse àqueles a quem as bênções se deitavam. Mas a bênção que o Filho de Deus no dia de sua santa Ascensão deitou a seus discípulos, não somente foi rogar, mas fazer-lhes bens e enchê-los de graça e virtudes. E assim como no princípio do mundo, depois que Deus criou os homens e os animais, lhes deitou a bênção dizendo : «Crescei e multiplicai e enchei a terra» ... assim na reformação do mundo e criação do ser espiritual, a estes discípulos seus que eram os primeiros que deste bem participaram e o haviam de plantar na terra, despedindo-se deles lhes deita a bênção. A qual foi de tanta virtude que deles nasceram todos os bens espirituais que na terra houve e haverá té o fim do mundo²².

Il est impressionnant de savoir que l'exégèse moderne rejoint cette perspective. Les lettres de captivité de l'Apôtre Paul nous montrent Jésus, l'Homme nouveau, le nouvel Adam, devant le même impératif que le premier, son ancêtre : «tout remplir, être fécond, se multiplier» (Gn 1, 28). Il semble – dit L. Ligier²³ – qu'aux yeux de Paul le Christ réalise, par l'Eglise, la loi d'accomplissement imposée au premier Adam et à la première Eve. Ce n'est certainement pas sans référence à la première création que Luc note : «la parole de Dieu croissait et se multipliait» (Ac 12, 24). Ce fut déjà en son temps le mérite de Nicolau Dias d'avoir compris et enseigné que la croissance de l'Eglise est la raison d'être de la croissance du monde.

D. Conclusions critiques, négatives et positives

Il convient de distinguer plusieurs plans et d'apprécier l'œuvre de Nicolau Dias aux niveaux différents de l'histoire, de l'exégèse, de la spiritualité et de la théologie.

S'agissant de l'origine historique du Rosaire, il est certain que la recherche historique de notre temps permet de considérer les vues du père Dias comme dépassées. Le père Raul de Almeida Rolo l'a justement noté dans l'introduction mentionnée.

Quant à l'exégèse, nous avons souligné à plusieurs reprises son principal mérite : le souci de la référence à l'Ancien Testament, si

²² LR, 175-176.

²³ L. Ligier, *Péché d'Adam et péché du monde*, t. II, Paris 1961, pp. 342-342.

indispensable pour une meilleure intelligence du Nouveau. Le recours au livre de la Genèse est particulièrement digne d'attention.

C'est sans doute cet enracinement vétéro-testamentaire qui explique largement le succès du livre. Il y aurait lieu de comparer le traité de Nicolau Dias avec d'autres ouvrages d'auteurs classiques du Portugal sur le Rosaire pour vérifier l'hypothèse suivante : aucun autre n'est aussi méthodiquement soucieux d'expliquer les mystères du Rosaire à la lumière des Ecritures communes aux juifs et aux chrétiens. Songeons à Vieira, à Manuel Bernardes.

Autant dire que le traité du pèlerin dominicain en Terre Sainte pourrait aider, encore aujourd'hui, nombre de chrétiens à renouveler, avec la contemplation de ces mystères, leur intérêt et leur amour pour le Rosaire, et, par suite, à magnifier et agrandir en eux le Seigneur. Ainsi que notre auteur le dit en citant saint Augustin : «*Então engrandecemos a Deus, quando em nossas obras interiores e exteriores confessamos sua grandeza e o honramos*²⁴. »

Sur le plan théologique, on ne peut qu'être favorablement impressionné par la tendance de l'auteur à totaliser, à propos de chaque mystère, les différentes approches possibles en le commentant successivement à l'aide de l'Ancien et du Nouveau Testaments et des missions du Christ, de Marie et de l'Eglise.

Par contraste, tel oubli mélangé d'une hypothèse contestée n'en est que plus frappant. Ainsi, le commentaire du Notre Père semble, au mot «*Père*», confondre en Dieu le Père et le Fils : «*Dizendo : Pai, se oferece logo que me criastes, que nunca vos esqueceis de mim, que me remistes com vosso sangue*²⁵. »

En réalité, l'auteur pourrait bien avoir suivi dans ce commentaire la pensée de son maître saint Thomas d'Aquin, discutée aujourd'hui par plusieurs :

L'adoption convient à celui que nous pouvons nommer père ... Mais quand nous disons à Dieu *notre Père*, cela se réfère à la Trinité tout entière, comme les autres noms dits de Dieu en relation avec la créature ... Bien que la génération en Dieu soit propre à la personne du Père, cependant, en raison de l'unité de nature, toute production d'un effet quelconque dans les créatures est commune à toute la Trinité, car, là où il y a unité de nature, il y a unité d'opération²⁶.

²⁴ LR, 100.

²⁵ LR, 51.

²⁶ Saint Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, III. 23. 2.

Si l'on peut dire, donc, que le Notre Père, récité par nous, s'adresse à la Trinité, on peut donc aussi offrir cette prière à Jésus, deuxième personne de la Trinité, qui a versé son sang pour notre salut. Même ceux qui sont disposés à admettre ce point de vue reconnaîtront cependant la maladresse de l'expression de Nicolau Dias puisque seul le Fils a versé son sang pour nous et que, dans l'hypothèse considérée, c'est à lui seul et non pas au Père ou à l'Esprit Saint que l'on pourrait dire : «*Remistes-me com vosso sangue.*» En formulant cette action de grâces au Fils, on cesserait donc de s'adresser à la Trinité adoptante.

De toute façon, la théologie actuelle a de bonnes raisons de s'éloigner de l'interprétation donnée par l'Aquinat du *Pater*, ou plutôt de l'Être auquel il s'adresse. Tout en reconnaissant que l'efficacité surnaturelle qui nous incorpore au Christ (comme celle qui a doté le Verbe d'une nature humaine individuelle) est commune aux Trois Personnes, elle admet en général que l'union hypostatique (ou personnelle) propre à Jésus-Christ associe ses membres à la «situation trinitaire» du Fils unique, et que Dieu opère en nous des relations diverses (*ex parte nostra*, de notre côté) avec chacune des Trois Personnes²⁷. C'est donc au Père que nous adressons, par le Fils, dans l'Esprit, le Notre Père. Sans que cela nous empêche d'adresser la même prière à notre frère Jésus et à notre Esprit²⁸. Nous considérons donc, en déterminant les destinataires du Notre Père, plus encore que la nature commune, les Personnes distinctes, dans le contexte d'une philosophie et d'une théologie plus personalistes. Il est d'ailleurs remarquable que saint Thomas, parlant au peuple de Naples dans son commentaire du *Pater*, ne lui dise nulle part qu'il s'adressait à la Trinité entière, sans distinction de personnes ; l'Aquinat semble bien avoir perçu la difficulté de prêcher une théorie spéculativement satisfaisante à ses yeux, mais moins apte à susciter la piété.

C'est dire en tout cas le mérite du père Nicolau Dias : même lorsque tel de ses commentaires nous paraît douteux et peu adapté, nous lui savons gré de nous aider à réfléchir en profondeur.

²⁷ Cf. J. de Baciocchi, S.M., art. «Grâce», *Catholicisme* V (1962) 16 ; on notera que l'auteur ne conteste pas un aspect fondamental du raisonnement de saint Thomas sur l'efficacité commune des Trois Personnes *ad extra*, mais n'en déduit pas (à la différence du Saint) que la prière du *Pater* ne s'adresse pas au Père comme tel, en tant que distinct du Fils ; et B. de Margerie, «Réflexions sur la Trinité économique et immanente. Relations humaines et Relations divines», *Esprit et Vie* 90 (1980) 214, § 30-31.

²⁸ L'expression est de saint Augustin : en tant qu'il nous est donné, l'Esprit Saint est notre Esprit.

De même, le théologien dominicain nous stimule encore quand il écrit à propos du sort ultime de l'homme sauvé et ressuscité par le Christ :

A qual visão beatificará as almas dos bem-aventurados, dará vida perpétua a seus corpos, alegrará seus corações, satisfará suas vontades, e cumprirá seus desejos. E assim ficarão fartos sem ter mais que desejar : porque vendo este Senhor, se vê o princípio e fim de todas as coisas, e se alcançam todos os bens²⁹.

Le lecteur demeure intrigué par l'affirmation : la vision de Dieu, par l'âme, donnera vie perpétuelle à son corps. En d'autres termes, la résurrection de la chair – et même sa résurrection glorieuse – est présentée comme un effet de la vision béatifique d'une âme fortifiée par la lumière de la gloire divine.

Notre théologien prolonge ici saint Thomas d'une manière remarquable, non sans jeter une vive lumière sur la collaboration de l'élu avec le Christ Dieu dans la résurrection de son propre corps par son âme immortelle. Précisons ce point si rarement touché et pourtant si suggestif.

Pour l'Aquinat, la corporéité ne saurait exister que par l'âme elle-même, à la fois forme spirituelle et forme corporelle dans l'homme. On doit rejeter l'imagination d'éléments corporels déjà constitués se réunissant à l'âme pour reformer le corps humain ; les éléments dissociés du corps humain gardent toujours, dans l'ordre de succession des formes diverses par lesquelles le flux et le reflux des transformations les fait passer, une certaine relation plus ou moins lointaine à l'individualité qu'ils possédaient sous la forme de l'âme humaine. Les exigences métaphysiques de l'âme reconstituant son corps iront donc de préférence aux éléments qui en firent jadis partie³⁰.

Saint Thomas dit précisément : «La corporéité, en tant que forme substantielle dans l'homme, ne peut être que l'âme raisonnable qui, de sa propre nature, requiert que la matière qu'elle informe ait les trois dimensions, car elle est la forme du corps.» Ce dernier membre de phrase est une affirmation anticipée de la définition du concile de Vienne³¹. «Il n'y a qu'un seul être de la matière et de la

²⁹ LR, 200.

³⁰ A. Michel, art. «Résurrection», DTC XIII-2 (1937) 2558.

³¹ DS 902 : XV^e concile œcuménique de Vienne, en 1312 : il serait hérétique de nier que l'âme humaine est «*forma corporis humani, per se et essentialiter*».

forme, continue saint Thomas, car la matière n'a son être actuel que par la forme. Mais l'âme raisonnable diffère des autres formes en ceci qu'elle dépasse la matière et ses opérations. Aussi son être, qui était l'être du composé, demeure, même après la dissolution du corps ; et lorsqu'à la résurrection le corps est reconstitué, il est ramené à l'être même qu'a conservé l'âme³².»

Sur ce fond de tableau, nous comprenons la thèse de Nicolau Dias : l'âme étant la vie du corps, le corps en tant que corps humain n'existant que par l'âme, la béatification et glorification de l'âme immortelle par la vision de Dieu entraîne la résurrection du corps et sa glorification. La gloire de l'âme rejaillit sur le corps glorifié, dit Thomas à la suite d'Augustin³³. En tant qu'elle est forme et corporéité, l'âme immortelle reconstitue le corps ; en tant qu'elle est glorifiée, elle le glorifie. En d'autres termes, la relation de l'âme avec Dieu dans la gloire rejaillit sur la relation de son corps avec elle. On retrouve ainsi, au terme de la destinée humaine, la condition promise à l'homme avec le don de la justice originelle : la parfaite soumission de l'âme à Dieu entraîne celle du corps humain à l'âme.

Ces approfondissements disent assez le profit que l'on peut continuer de tirer de la lecture de Nicolau Dias et de son traité sur le Rosaire, notamment pour une meilleure intelligence de la Résurrection de Jésus lui-même. La piété ne s'oppose en rien à une réflexion rationnelle sur les données de la Révélation, au sein de la foi. Au contraire, elle la suscite et la favorise. Nous aurons l'occasion d'en revoir d'autres exemples en continuant notre étude des grands auteurs religieux de la littérature classique du Portugal. En un mot, ils sont «bourrés de théologie».

³² Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, IV. 81. 3.

³³ Saint Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, III. 45. 2, et lettre de saint Augustin à Dioscore.

Chapitre IV

Thomas de Jésus (1529-1582), contemplatif souffrant de Jésus souffrant, en faveur des portugais souffrants

Ce religieux, ermite de Saint-Augustin, successivement maître des novices, prieur et visiteur, passa les quatre ou cinq dernières années de sa vie au Maroc comme aumônier dans l'armée du roi Sébastien, puis comme prisonnier, après le désastre d'Alcácer Quibir. Pendant sa captivité, Tomé de Jesus écrivit ce chef-d'œuvre de la littérature universelle : *Os Trabalhos de Jesus*¹, publié posthument. L'œuvre fut terminée le 1^{er} janvier 1582, peu avant sa mort.

Elle naquit d'une résolution héroïque : le refus d'une libération offerte – libération refusée en vue d'un service continué des Portugais, ses compagnons de captivité. Mourant, le père Thomas prophétisa à ses compagnons, tentés d'apostasier, leur prochaine libération, dont il précisa même le jour².

Le titre de son œuvre mérite déjà une explication. Il doit être traduit non par *Les Souffrances de Jésus*³ – encore que pareille

¹ Nous utilisons la sixième édition, publiée en 1951 par Lello, Porto, en 2 volumes (sigle : *TJ*). Améliorée par rapport aux précédentes, elle demeure imparfaite ; une nouvelle édition, corrigeant encore nombre d'erreurs évidentes, ajoutant un index des citations bibliques et d'autres *indices*, serait désirable ; mais une édition critique semble impossible à réaliser, vu la perte apparente du manuscrit original. Les *TJ* sont l'œuvre écrite en portugais qui a connu le plus grand nombre de traductions publiées à l'étranger : cf. F. Leite de Faria, O.F.M. Cap., *Difusão extraordinária do livro de Frei Tomé de Jesus*, Anais da Academia Portuguesa da História, série II, vol. 28, Lisboa 1982, pp. 179, 186, 188 ; le nombre des traductions excède celui des *Lusiades*.

² *Vida de Frei Tomé de Jesus*, composée par dom frei Aleixo de Meneses, archevêque de Braga ; cette vie constitue la seule biographie connue de notre héros ; elle a été incorporée dans l'édition des *TJ*, t. I, pp. 5-21 mentionnée note 1 ; le lieu cité se trouve p. 19.

³ Tel est le titre de la traduction française du père G. Alleaume, S.J., imprimée à Paris en 1691 et réimprimée à Lille en 1884. Il y a eu cinquante-neuf éditions en français : plus qu'en toute autre langue.

traduction ne soit pas fausse mais bien par *Les Travaux de Jésus*, au sens – aujourd’hui disparu dans l’usage actuel de la langue française – «d’activités pénibles et glorieuses⁴», avec un accent mis sur les passivités, les souffrances qui en résultent.

Après une introduction sur le genre littéraire et sur la finalité de cette œuvre, nous exposerons – à titre d’exemple – la doctrine qu’elle contient sur l’enfance de Jésus, sur son abandon durant la Passion, sur Marie, et nous présenterons une appréciation critique, avant de revenir encore sur son genre littéraire.

A. Thématique, sources, finalité et genre littéraire de l’œuvre

Les *Travaux de Jésus* sont un livre de méditations. L’œuvre traite des activités douloureuses de Jésus, Dieu fait homme, pour le salut éternel et temporel des hommes pécheurs. Elle est tout entière traversée par les antinomies : Péché-Rédemption, homme pécheur-Christ Sauveur.

Après la description de chacun des cinquante travaux de Jésus retenus par l’auteur, vient un exercice d’oraison, destiné à enflammer la ferveur du lecteur. Autrement dit, chaque «*trabalho*» est l’objet d’abord d’une exposition historique et doctrinale, qui se veut objective, puis d’un «*exercício*» proposé au lecteur comme une application subjective⁵. Une longue introduction, au début de l’œuvre, expose aux débutants, de manière précise, l’usage qu’il convient d’en faire⁶.

Le livre fut écrit en prison. Thomas s’était procuré de manière secrète le papier et l’encre. Il écrivait le plus souvent – lui-même nous le dit⁷ – sans autre lumière que celle pénétrant à travers les fentes de la porte ou par les trous des murs, sans aucune aide de livres et sans expérience d’écriture sur ces matières⁸.

⁴ Tel est, suivant le *Dictionnaire Robert*, le sens déjà vieilli de l’expression «travaux» au XVII^e siècle ; Bossuet (*Catéchisme des fêtes*, p. 41) nous parle des «grands travaux que Notre Seigneur a soufferts».

⁵ *TJ*, Prólogo, I, 35 ; et surtout, I, 37-63.

⁶ *Ibid.*, 48-49 et 55 ss.

⁷ Tomé de Jesus, *Carta à Nação Portuguesa* (sigle : *CNP*) ; les éditeurs des *TJ* ont eu l’heureuse inspiration d’y faire figurer cet extraordinaire document, t. I, pp. 25-33. Cette lettre est datée du 8 novembre 1581. On trouvera le passage cité ici p. 31.

⁸ Cette déclaration de l’auteur doit sans doute être interprétée en un sens large, car il semble bien être l’auteur d’un «*Oratório sacro de Solilóquios do Amor divino*» publié à Lisbonne en 1734, pp. 279-495 du *Fiel Despertador de Exercícios quotidianos e Devoções*

En tout cas, la production du livre fut conditionnée par une double expérience antérieure de l'auteur, contemplatif et directeur de conscience. Sa mémoire était remplie de la Bible et des *Confessions* de saint Augustin.

Suivant l'heureuse formule de Mário Martins, les *Travaux de Jésus* jaillirent non tant des lectures de Thomas que du fond de son cœur. Ces *Travaux* furent enfantés «par sa douleur et par son amour ; amour et douleur ne s'empruntent pas – à la différence de l'érudition, ils sont nôtres et seulement nôtres». Certes, Thomas de Jésus cite ; mais non pas comme nous, en empruntant au dehors, mais au contraire en intériorisant et en transformant les textes lus autrefois⁹.

Si donc ses sources principales¹⁰ furent son amour personnel pour le Christ et son extraordinaire esprit d'oraison, ce fait n'exclut pas des sources secondaires¹¹ qu'une étude plus approfondie de son œuvre manifesterait.

Pourquoi ce religieux ermite de Saint-Augustin a-t-il voulu écrire? Il répond lui-même à cette question dans la magnifique *Lettre à la Nation portugaise* – véritable introduction à son œuvre, écrite le 8 novembre 1581 :

Isolé dans une prison obscure, enchaîné ou non suivant les cas, conscient de ce que ma faiblesse était plus grande que celle de tous les autres, Dieu, qui m'avait miséricordieusement accordé, sans aucun mérite de ma part, ces travaux, m'inspira, par sa seule bonté, de passer mon temps dépourvu d'occupations à rassembler ces *Travaux de Jésus* qui constitueraient un soulagement certain de mes afflictions.

On le voit : l'intention première de l'auteur fut de s'occuper en s'évangélisant lui-même, luttant ainsi contre la dépression de son emprisonnement.

C'est seulement, précise-t-il, une fois achevée son œuvre qu'il pensa qu'elle serait utile à d'autres et se détermina à la publier en offrant ces *Travaux* à «vous, mes Portugais» :

A l'exemple de mon Père saint Augustin offrant aux Italiens désolés la *Cité de Dieu*, je ne voulus offrir ces miséricordes que

oportunas : cf. Leite de Faria, *op. cit.*, p. 175, note 1. Il serait intéressant de comparer cette œuvre, sans doute antérieure, avec les *TJ*. D'après Meneses (*TJ*, I, 17, cf. note 2), Tomé écrivit au Maroc deux traités sur les Mystères de la Foi pour les juifs, dont l'un en espagnol.

⁹ Mário Martins, S.J., «O Pseudo-Taulero e Frei Tomé de Jesus», *Brotéria* 42 (1946) 30.

¹⁰ F. Leite de Faria, *op. cit.*, p. 178.

m'avait faites le Seigneur en mes travaux qu'à vous, ma très chrétienne et très souffrante nation portugaise¹².

Avec une extraordinaire audace, Thomas de Jésus invite chaque Portugais («cada um de vós») à une lecture tranquille des «travaux de Jésus souffrant». Il invite tous «ses Portugais souffrants» à l'acceptation de l'œuvre qu'il leur offre du fond de sa propre souffrance : «Aceitai esta oferta deste atribulado cativo¹³.» La séparation, la prison, l'exil, en fortifiant sa conscience lusitanienne, lui suggéraient un geste qu'il n'aurait jamais imaginé s'il avait écrit en liberté, dans sa patrie : s'adresser à chaque Portugais, à tous les Portugais, au moment précis où l'Espagne venait de supprimer leur indépendance (1580)¹⁴.

Cette offrande au Portugal, et même à chaque Portugais, est l'occasion d'une confiance émouvante : l'auteur nous laisse clairement entendre qu'à ses yeux la composition de son œuvre résultait d'une constante inspiration divine, sans révélation : «Ele, sem eu o ouvir, me ensinou», d'une manière qu'il ne parvint jamais à comprendre : «... nunca ... soube sentir da maneira que mo ele fazia escrever¹⁵.»

Thomas de Jésus considérait donc son œuvre comme plus divine qu'humaine. La postérité ne l'a pas contredit, et encore aujourd'hui son lecteur demeure émerveillé devant ce «genre littéraire» très spécial, unique même, où s'unissent l'inspiration humaine d'une poésie en prose, pleine d'harmonie et d'euphonie dans l'étonnante richesse des constructions syntaxiques et du vocabulaire, et un souffle surnaturel et divin, laissant transparaître l'auto-manifestation de l'Éternel au sein du temps. Précisons ce point sur lequel nous reviendrons.

¹¹ Voir les indications données par M. Martins, cité note 9 ici, et encore dans : «A filiação espiritual de Frei Tomé de Jesus», *Brotéria* 42 (1946) 666-672 ; voir encore Sebastião José da Silva Dias, *Correntes de Sentimento Religioso em Portugal*, Coimbra 1960, pp. 330-342 ; Denis Brass, «Some erasmian influences in the work of Frei Tomé de Jesus», *Aufsätze zur portugiesischen kulturgeschichte*, XIII, Münster, 92-116.

¹² *CNP, TJ*, I, 31-33.

¹³ *Ibid.*, 33.

¹⁴ Citons Fidelino de Figueiredo, *História Literária de Portugal*, Coimbra 1944, pp. 171-172 : «Como estes trabalhos [de Jesus], suportados com resignação, o reconduziram ao seio de seu Pai, assim os da Nação Portuguesa a haviam de levar à independência e à restauração do seu Império.» Cette appréciation paraît correspondre à la pensée de frei Tomé, en ajoutant que l'empire portugais l'intéressait seulement en fonction de l'évangélisation des non-chrétiens.

¹⁵ *CNP, TJ*, I, 31-32.

Notre ermite, à partir de la solitude désertique de sa prison marocaine, livre ainsi à ses concitoyens même à venir les fruits de sa contemplation : «*tradere aliis contemplata*¹⁶», suivant la célèbre formule de saint Thomas d'Aquin. Nous recueillons aujourd'hui avec gratitude le don de Dieu, à travers Thomas de Jésus, à toute la «Nation portugaise». Nous entendons l'expression en son sens le plus large, qui embrasse l'ensemble du monde lusophone, les nations-filles d'Afrique et d'Amérique avec la nation-mère d'Europe. Thomas de Jésus offre, encore aujourd'hui, et continuera d'offrir demain comme hier, à chaque Portugais, à chaque lusophone du passé, du présent et de l'avenir, en vue de l'inculturation de l'Évangile dans les différentes cultures lusitaniennes, le trésor de sa contemplation du Christ souffrant et aimant.

En d'autres termes, les *Travaux de Jésus* peuvent et doivent, entre nos mains, devenir et être un instrument privilégié de la réalisation de cette vocation évangélisatrice que Thomas de Jésus se plaisait – avec nombre de ses contemporains et successeurs – à reconnaître à la Nation Portugaise :

*Lembraí-vos das grandes mercês que vossa nação tem de Deus recebido e a muita honra que por elas entre todas as nações quis esse Senhor que tivésseis ... Agradecei, Cristianíssimos Portugueses, a Nosso Senhor ser vós escolhidos entre todas as nações do mundo, por um muito principal instrumento de acrescentar por vós a glória de seu santo nome*¹⁷...

Pour Tomé de Jesus, le nom et la renommée du Portugal, voire son existence, sont liés indissolublement à la glorification du Nom de Jésus et de ses Travaux glorieux : «*nenhumas mudanças são poderosas para escurecer vosso nome ... a glória de seu santo nome*¹⁸.»

B. L'Enfance rédemptrice du Christ rédempteur

En harmonie avec une théologie classique depuis le Moyen Âge et préparée par les Pères, Thomas introduit le premier de ses cinquante «travaux de Jésus» en nous montrant le Sauveur voyant et embrassant, dès le premier instant de sa venue en ce monde, encore dans le sein de sa Mère, tous les «travaux» postérieurs de sa

¹⁶ Saint Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, II. II. 188. 7.

¹⁷ *CNP, TJ*, I, 29.

¹⁸ *Ibid.* L'allusion à l'occupation espagnole du Portugal comme au désastre africain du roi Sébastien est claire.

vie terrestre. Reprenant la vision paulinienne et augustinienne des deux Adams, le prisonnier du Christ au Maroc nous fait adorer en Lui le «*Reformador perfeitoíssimo*» de tous les désordres de la nature humaine :

... e o Filho de Deus ... um só momento não esteve sem começar, e fazer a obra de nossa Redenção ... E assim logo no primeiro instante de sua vida representou o Padre Eterno a seu Filho feito homem todos os trabalhos, penas, dores, desamparos, aflições, tormentos e morte, que queria que padecesse pelos pecadores. E isto com todas as circunstâncias e medida do que havia de padecer...

E como Cristo Nosso Senhor era cheio de toda a sabedoria e graça (cf. Lc 2, 40-52) ... submeteu voluntariamente toda sua humanidade a esta obediência e aceitou padecer até a morte da Cruz tudo o que o Padre Eterno lhe mandava, com tão inteira vontade, e tanto sem contradição, como se foram imensos gostos¹⁹.

L'auteur montre ensuite avec un grand luxe de détails comment cette acceptation embrassait la totalité des souffrances physiques et morales de la vie pré-pascale de Jésus : «*Viu-se aquela tenra humanidade ... em muito grande aflição e agonia.*»

Le lecteur moderne éprouve souvent une profonde surprise en découvrant déjà agonisant ce Christ à peine conçu, dans la mesure où il ignore que, suivant les grands docteurs médiévaux de l'Eglise confirmés par le magistère de Pie XII²⁰, le Verbe incarné avait, dès le premier instant de la création de son âme immortelle, doté celle-ci de toutes les connaissances nécessaires à l'accomplissement de sa mission de Rédempteur. Sans cette connaissance infuse, portant sur nos personnes et sur nos péchés, Jésus n'aurait pu, dès le premier instant, mériter notre salut en voulant mourir pour les expier. La grande théologie catholique rejoint ainsi en profondeur la pensée et l'affirmation de l'auteur de l'Epître aux Hébreux (10, 5-10) : «*De sacrifice et d'offrande (animale ou végétale), tu n'as pas voulu. Mais tu m'as façonné un corps ... Me voici : je suis venu, ô Dieu, pour faire ta volonté.*»

Participant à ces vues profondes tout en les prolongeant sur le plan psychologique et spirituel, Thomas de Jésus nous émeut en s'émouvant :

¹⁹ TJ, I, 76-77.

²⁰ Saint Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, III. 9. 3 ; Pie XII, *Encycl. Haurietis Aquas* (1956), DS 3924.

... logo no primeiro instante de ser homem, merecia [o Senhor] com sua obediência bastantíssimamente tudo o que para nosso remédio a divina misericórdia nos queira dar ; não só antes de saber falar, mas antes de ser nascido ... não bastou para satisfazer seu amor menos que o que toda sua vida fez e padeceu. Tal Redentor temos, tal Senhor e tal amigo²¹.

Voilà donc comment le théologien spirituel qu'était Thomas nous présente l'histoire et la doctrine de ce premier «trabalho», pour reprendre les catégories déjà mentionnées. Evoquons maintenant brièvement le bel «exercício» qu'il en tire ; citons les termes mêmes dans lesquels il s'adresse au Dieu fait enfant :

Não gastareis, Senhor, estas primeiras horas e dias, em que no mundo entráis, só com essa tão pura alma, dessa Sacratíssima Virgem, que tão cheia a achais de graça, amor e pureza, e de quem tanto vos contentastes, que vos fazeis Filho seu? Logo quisestes que tivesse aí lugar? Logo foram lembradas minhas misérias e necessidades?

... *Tão perto me tínheis aí, e presente a vosso amor, e conhecimento, como a alma da Virgem, a que estáveis por amor unido. Ó divino amor, quanto te devo : porque me fica coisa em mim, quando isto creio e vejo, que não arca em teu amor? Ó frieza, ó dureza minha!*

... *Porque quando aceitastes padecer por mim todos os trabalhos que vosso Padre vos representou nesta primeira hora de vossa vinda, logo com esse amor, com essa humilde obediência, com essa perfeita resignação na vontade de vosso Eterno Padre, com essa pena e aflição, que vossa humanidade aí padeceu, me merecestes bastantíssimamente o perdão de meus pecados, luz de minhas trevas, remissão de minhas eternas penas, mudança das penas temporais em merecimento de graça e glória ... Logo fizestes [a] obra a que vlnheis, perfeitamente ... Pois, amor divino, se isto para mim basta, porque o vosso amor não basta²²?*

Tomé croit et sait qu'il est, malgré les ténèbres de ses péchés, lumineusement aimé par ce Dieu immense devenu, pour lui, minuscule dans le sein de Marie : ce Dieu-bébé, acceptant à l'avance, en pleine clarté, de souffrir et de mourir, lui méritait déjà, non seulement le pardon de ses péchés avec la remise de leur châtement éternel, mais encore la transformation des peines temporelles dues ici-bas à ses fautes en source méritoire de gloire éternelle! L'humble contemplation de son immense dette de

²¹ TJ, I, 78.

²² *Ibid.*, I, 87.

gratitude envers le Dieu infiniment petit devient, tout à la fois malgré et en quelque manière à cause de ses fautes, facteur de bonheur surnaturel et d'équilibre psychologique. La mise en comparaison avec la Vierge, avec Dieu lui-même, loin de favoriser une crise de dépression, exalte l'orant conscient d'être indiciblement aimé par l'Infiniment grand devenu, pour lui, l'Infiniment petit au point que cet amour du Christ pour lui suffit à son bonheur.

On entrevoit mieux, maintenant, comment Thomas de Jésus se consolait lui-même et pouvait consoler les autres dans leur commune prison.

C. Thomas de Jésus, théologien de l'abandon de Jésus à son Père

La doctrine spirituelle concernant l'abandon à la divine Providence constitue une forme particulière d'imitation du Christ en son enfance et durant son agonie sur la Croix. Abandonné par les hommes, éprouvé par son Père, le Christ s'abandonne à Lui, en une active passivité.

Cette forme de spiritualité a toujours été pratiquée dans l'Eglise. Elle fut plus explicitement cultivée à partir de la Renaissance en France et en Espagne²³.

Thomas de Jésus présente cette perspective de manière profonde et originale, sans pouvoir soupçonner qu'au cours des mêmes années son contemporain saint Jean de la Croix – à la faveur d'une analogue et dramatique expérience d'emprisonnement – en serait le Docteur difficilement surpassable.

Aujourd'hui, le mystique portugais nous aide à résister à certains courants protestants de pensée enclins à voir dans le Christ en croix un désespéré, totalement abandonné par son père. Thomas de Jésus, en son 48^e «*Trabalho*», se situe, au contraire, dans l'axe de la tradition patristique et catholique. Nous allons contempler avec lui les divers aspects de ce délaissement ou «*desamparo*» (absence de point d'appui) du Christ en croix.

1. Le Seigneur crucifié connaît un *délaissement extérieur* que nous décrit le prisonnier des musulmans :

²³ Cf. DSAMI, art. «Abandon» ; *New Cath. Encyclopedia*, New York 1967, art. «Self-Abandonment to Divine Providence» : cette étude montre de manière pénétrante de quelle manière l'abandon implique une synthèse des vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité ; Figueiredo, art. «Abandono», dans l'Encyclopédie Verbo.

... Cristo Nosso Senhor, verdadeiro e único consolador de todos ... [quis ver-se] de todas as partes desamparado de toda a coisa, que lhe pudesse dar algum alívio e consolação ... Os amigos e companheiros e seus Apóstolos o deixaram só ... Sua sacratíssima Mãe, e a companhia que com ela estava, lhe dobravam a desconsolação com a muita pena e aflição com que diante dos seus olhos estavam ... Não houve pessoa, de quantos ele curou e doutrinou, que ali aparecesse e tivesse por ele, e mostrasse sequer por palavra, que desaprovava o que lhe faziam, tanto contra justiça ... Assim de toda a parte dos homens se viu atribulado e desamparado de toda a consolação : antes deles, a quem ardentissimamente amava, e por cujo remédio morria, lhe veio toda a perseguição e tormento ... o Padre Eterno ... o entregou, e deixou nas mãos de seus inimigos e atormentadores, como se não fora seu filho²⁴...

Il était difficile de décrire plus dramatiquement cette désolation et ce délaissement du Christ en croix. Même la présence, en elle-même consolante, de sa Mère se transforme pour Jésus en une nouvelle source de souffrance.

2. Ce délaissement extérieur se prolonge en une *désolation intérieure* :

... interiormente, na porção inferior²⁵ da alma, na qual podia sua humanidade padecer, o privou de toda a consolação sensível, e o deixou em tamanho desamparo, que represou até a glória de sua alma, que não ajudasse seu corpo a mais (por então) que a viver para mais padecer...

Ici, Thomas fait allusion à un autre aspect de la doctrine catholique sur l'intériorité du Christ : depuis sa conception, Celui-ci voyait face à face (cf. Jn 6, 46 ; 8, 38) son Père d'une vision béatifiante et glorieuse, sans rejaillissement glorificateur sur son corps ni même, durant la Passion, sur son psychisme inférieur²⁶.

²⁴ TJ, II, 328-330.

²⁵ Le texte des TJ, II, 330, ligne 5, porte : «na porção interior» ; il s'agit manifestement d'une faute typographique suivant une erreur de lecture ; d'une part, le texte ainsi lu présupposerait une répétition peu vraisemblable comme cela saute aux yeux ; il faut donc lire : «interiormente na porção inferior da alma» ; d'autre part, le remplacement de «interior» par «inferior» fournit un sens en parfaite harmonie aussi bien avec la théologie médiévale (saint Thomas, *Somme de Théologie*, III. 15. 5 et 10) qu'avec les vues de frei Tomé de Jesus.

²⁶ Cf. saint Thomas, *Somme de Théologie*, III. 9. 2 ; Pie XII, *Encycl. Mystici Corporis Christi* (1943), DS 3812 ; B. de Margerie, *Esprit et Vie*, 23-30 juin 1977 ; du même, «La science humaine de Jésus avant Pâques», *Divus Thomas*, Piacenza, 86 (1983) 3-54 ; d'autres textes de saint Thomas cités à la note précédente ; remarquons enfin qu'à

Le rappel de cette doctrine, au moyen d'une allusion rapide («*represou até a glória de sua alma*»), lui permet d'énoncer sans contradiction le contraste mystérieux entre l'abandon en quelque manière complet éprouvé par Jésus crucifié en la partie inférieure de son âme et la vision consolante du Père expérimentée en la partie supérieure de cette même âme.

Grâce au contraste résultant des effets si divers des différentes connaissances coexistant dans l'unique âme du Christ²⁷, notre théologien peut rendre compte et de la douleur humaine, sans égale, physique et psychique, du Maître, et d'une absence totale de désespoir, d'une sérénité dans l'abandon au Père elle aussi sans égale dans l'histoire humaine, au moyen d'une analyse extrêmement fine et subtile du cri si souvent mal compris de Jésus agonisant :

... foi [o desamparo de Cristo Nosso Senhor] tal, que guardando o Senhor em toda sua Paixão silêncio espantoso, e não mostrando em nenhuma coisa sentimento das dores e tormentos que padecia, nem respondendo por si a nenhuma acusação, injúria, nem afronta que lhe fizessem, neste trabalho falou a seu Padre Eterno e ... disse : «Deus meu, Deus meu, porque me desamparastes²⁸?» Não é esta palavra, como de quem se queixa de sem-razão que se lhe faça, mas de quem desabafa com o próprio Padre, a quem obedece, da grande pena que por sua obediência padece.

Comprenons bien la pensée : le cri de Jésus, pour Thomas, n'est pas une plainte insinuant une révolte, mais la confiance d'une souffrance dans un contexte d'amour, en un libre souffle – c'est tout cela qu'indique le verbe, presque intraduisible, «*desabafar*».

Interprétation confirmée par les lignes suivantes :

É este termo e modo de falar muito trilhado em coisas de amizade, e que por bem se dizem ; parece que se dizem por queixa, não o sendo. Como se um amigo, que está metido em negócios trabalhosos pelo outro, lhe diz : «Para que me metestes nisto?» Que não é queixar-se de o ter começado, senão declarar o trabalho, que lhe custa acabá-lo como deseja,

plusieurs reprises, dans TJ, Tomé de Jesus fait allusion à la vision béatifiante et pré-pascale du Christ (notamment en I, 68).

²⁷ La science infuse, de type prophétique, conceptuelle, discursive, était compatible avec la possibilité de mériter, à la différence de la science résultant de la vision ; la première pouvait être souffrante, la seconde était bienheureuse : voir ci-dessus, note 20.

²⁸ Mt 27, 46 : «cri de détresse, mais non de désespoir», dit la Bible de Jérusalem.

pois até o pôr no cabo o não deixa ; assim Cristo Nosso Senhor diz : « Ah! ah! ah! Padre meu Eterno e Deus meu, porque metestes este vosso Filho amado e único em tanto desamparo, e em negócio que tanto custa, que sabeis que ainda que mais custasse haveis de ser de mim obedecido com amor? Tenho feito quanto pude, não me fica por obedecido e satisfeito [se não fizerdes]²⁹ a todos por mim as mercês que tenho merecido. » E prova de não ser queixa esta palavra é, que acabando de a dizer, não deixou de declarar a sede que tinha, sabendo que havia com isso de dar ocasião a lhe darem a beber vinagre ... porque não desabafava com o Padre Eterno para deixar de cumprir sua obediência até morte ; mas para dar à sua humanidade um pequeno alento em suspirar a Deus no meio de tamanho extremo de trabalhos e desamparo em que se via³⁰.

Commentaire extrêmement curieux et suggestif. Curieux, car (ici du moins) Tomé de Jesus semble ne rien retenir des célèbres commentaires de son maître saint Augustin³¹, pour lequel le cri de Jésus était prononcé surtout au nom de l'humanité souffrante ; suggestif, car l'exégète situe les paroles du Psalmiste et Prophète reprises par Jésus (au Psaume 21) dans le contexte du dialogue amical du Fils avec son Père et son Dieu en faveur du salut du monde. Pour lui, le Fils abandonné se sait aimé comme l'Unique. C'est dire qu'à ses yeux l'abandon, loin d'être total et absolu, était plutôt partiel et relatif : c'est seulement de manière momentanée, seulement à travers les hommes, mais en vue de leur salut et de sa propre gloire messianique, que le Père aimant livrait son Fils unique au délaissement de la mort sans cesser d'être présent à Lui et en Lui. Nous en aurons sous peu la confirmation.

En effet, Tomé de Jesus dégage du mystérieux « travail » de Jésus crucifié, que constituent les paroles, reprises par Lui, du Psaume 21, une triple leçon pour la consolation de tous les justes « *desamparados* », c'est-à-dire délaissés et abandonnés.

²⁹ Ici, le texte de *TJ*, II, 331 paraît défectueux ; nous avons cru pouvoir, par respect pour la pensée probable et intelligible de Tomé de Jesus, le corriger dans les trois mots de la parenthèse.

³⁰ *TJ*, II, 330-331.

³¹ Voir saint Augustin, *Enarr. in Ps 21 ; Epistola 140 à Honorat* ; B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, t. III, *Saint Augustin*, Paris 1983, pp. 118-128, surtout 123-124 : dans l'ancienne Alliance, Dieu sauvait la vie temporelle en préservant de la mort ; dans la nouvelle il donne la vie éternelle au moyen de la mort ; Jésus, en reprenant le cri initial du Ps 21, voulait inculquer aux hommes qu'il ne participait à leur abandon temporel et temporaire que pour les arracher à l'abandon éternel.

En premier lieu, ne pas demander des consolations, mais la fidélité :

... posto que este Senhor se viu tão desamparado, que desabafou com seu Eterno Padre, todavia não lhe pediu que o consolasse, nem tirasse do trabalho em que estava, nem tomou nenhuma consolação que, como Deus que é, tinha em sua mão podê-la tomar ... E o próprio alívio nestes trabalhos é contá-los, apresentá-los a quem os dá ... com sujeição à sua vontade. E quando se buscam outros meios para poder com estes trabalhos (como são os Sacramentos, ou conselhos de servos de Deus experimentados), não há-de ser para buscar remédio para sair deles, senão para ser neles fiel ... é o próprio remédio para esforçar o coração, que está fundado na certeza da Fé que Deus dá estes trabalhos como, quando e quanto nos cumpre³².

Autrement dit : ne pas fuir devant l'épreuve, mais croire à la bienveillance divine.

En second lieu, l'auteur précise l'objet de cette foi :

... que se não deixem os servos de Deus vencer da tentação, que ordinariamente persegue e acompanha os que são provados com interiores desamparos e exteriores trabalhos : que é haverem-se por esquecidos de Deus e deixados de sua mão. Porque a Fé ensina que não foi possível que o Padre Eterno desconhecesse seu unigénito e eterno Filho, nem o soltasse de si, ainda que o meteu por certo tempo em tantos desamparos ; antes por eles lhe acabou de cumprir a palavra que lhe deu, em voz clara de muitos ouvida ... : «Já te clarifiquei, e outra vez te clarificarei» (Jn 12, 28). Porque por estes trabalhos lhe deu todas suas vitórias, e triunfos, e glorificação, e ressurreição de seu corpo, e grande número de almas predestinadas, que por ele se salvam e povoam o Céu ; e lhe submeteu seus inimigos debaixo de seus pés³³.

Tout cela signifie que le Fils unique et les fidèles adoptifs peuvent être éprouvés mais jamais oubliés ; mieux, leurs épreuves préparent et causent leur glorification ; ils ne sont relativement abandonnés que pour être définitivement glorifiés. La Passion de Jésus est vue à la lumière des mystères de la Trinité³⁴ et de

³² TJ, II, 332-333.

³³ TJ, II, 333.

³⁴ C'est-à-dire : le Père engendre éternellement le Fils unique en lui donnant la nature divine toute-puissante ; il est donc métaphysiquement impossible qu'il l'abandonne,

l'Incarnation rédemptrice ; Mt 27, 46 est lu dans le contexte de Jn 8, 29 et 16, 32 : «Celui qui m'a envoyé est avec moi ; il ne m'a pas laissé seul parce que je fais toujours ce qui lui plaît ... Vous me laisserez seul, mais je ne suis pas seul, le Père est avec moi.»

C'est donc au sein d'une intelligence profondément catholique de l'unité et de l'inspiration divine et inerrante des Ecritures que Tomé de Jesus considère chacune de leurs affirmations particulières en vue de montrer leur cohésion. La parole que certains interprètent aujourd'hui comme un cri de désespoir exprime pour lui, au milieu de grandes souffrances intimes et extérieures, la conscience d'acquiescer par elles une victoire définitive.

D'où la troisième leçon : Le Christ a voulu souffrir pour pouvoir être le compagnon et le modèle de tous ceux qui souffrent, mais aussi pour nous mériter par ce «travail» la consolation et l'appui divin. Ainsi, le sens de cette parole est : «Mon Dieu, mon Dieu, souviens-toi de la raison pour laquelle tu m'as délaissé, à savoir pour que personne ne soit délaissé de toi.»

Citons ce texte splendide :

... por este meu desamparo te ofereço todos os por tua ordenação desamparados, recebe-os, guarda-os, favorece-os ; e sejam em minha companhia de ti vistos e a ti aceitos como eu sou. Por onde com tão divina companhia a fé amorosa está seguríssima, que nunca a alma se pode ter por tão olhada, e aceita a Deus, que quando dele parece desamparada³⁵.

Ainsi, l'agonie d'abandon soufferte par Jésus est-elle vue comme une offrande au Père en faveur de tous les abandonnés ; ceux-ci, à la lumière du Christ abandonné et victorieux, voient leur apparent abandon de la part de Dieu se transformer en un signe d'acceptation divine.

Ce commentaire sublime nous présente donc une *troisième explication* de Mt 27, 46 : la *première*, mentionnée plus haut, voyait dans le cri initial du Psalmiste prophète, repris par le Messie, la déclaration d'un «travail» méritant une récompense, demandée ; la *deuxième*, en liaison avec la fin du même verset deuxième du Psaume 21³⁶, y considérait le Messie dans l'acte d'assumer la dette

car, en ce cas, le Père cesserait d'être le Père éternel d'un Fils moins éternel. Sur la croix, le Père continue de donner la vie divine à un Fils qui meurt en tant qu'homme.

³⁵ TJ, II, 334.

³⁶ Suivant le texte des Septante (que l'on peut, avec nombre de théologiens et d'exégètes catholiques, estimer inspiré) et la Vulgate, le verset 2 du Ps 21, en sa seconde

des péchés qu'il n'avait pas commis mais payait³⁷ ; la troisième, dans le prolongement des deux précédentes, suggère que le cri comme l'abandon lui-même constituent un appel à l'Éternel en faveur du non-abandon des abandonnés.

Dans l'«*exercício*» qui suit, Tomé de Jesus résume ses vues sous la forme d'une prière :

... e vós Senhor ... por me amparar, vos desamparastes ... Ó desamparado Jesus, amparo de todos os órfãos e necessitados! Vosso amor me ensina, que desse vosso desamparo vêm a mim as forças para todos meus trabalhos. Se não fora o que vós me merecestes com este desamparo, que fora de mim quando me sinto desamparado de vós? ... com serdes de toda a parte desamparado, me merecestes que nunca o Padre Eterno me desamparasse³⁸...

Tomé de Jesus nous a livré une réflexion théologique puissamment et rigoureusement construite sur l'une des paroles les plus mystérieuses et les plus discutées de Jésus en croix ; s'il est vrai qu'il n'a sans doute pas connu et en tout cas pas retenu l'exégèse la plus profonde de son maître Augustin³⁹, s'il n'a donc pas vu dans le cri du Psalmiste repris par Jésus la reprise de la crainte du vieil homme devant la mort, il a parfaitement compris, sous un autre angle, la portée salvifique de ce cri dont il a su montrer – au moyen d'une exégèse psychologique⁴⁰ plutôt que technique – que, loin d'exprimer une révolte, il cachait, en la révélant, une demande de salut à la fois pour le Messie lui-même⁴¹ et pour les autres, un appel à la mémoire et à la justice du Père éternel.

moitié, ne doit pas être traduit : «loin de me sauver, les paroles que je rugis», mais : «loin de mon salut, les paroles de mes fautes», allusion prophétique aux fautes que le Messie, sans les avoir commises, prend sur lui pour les expier. Cette traduction des Septante et de la Vulgate est adoptée et expliquée par saint Augustin.

³⁷ TJ, II, 331 ; cf. la note précédente.

³⁸ TJ, II, 339-340.

³⁹ Voir ci-dessus, note 31.

⁴⁰ C'est-à-dire une exégèse axée sur les implications des relations actuelles entre Père et Fils pour l'intelligence d'une phrase, sans considération particulière des antécédents bibliques de cette phrase.

⁴¹ Cf. Jn 12, 27 et He 5, 7-9 : «Le Christ ayant présenté des supplications à celui qui pouvait le sauver de la mort ... après avoir été rendu parfait, est devenu pour tous ceux qui lui obéissent principe de salut éternel.» Sauvé temporellement de la mort par son Père (Résurrection), le Christ sauve éternellement les pécheurs. Cf. B. de Margerie, «Le troisième jour, selon les Écritures, Il est ressuscité», *Revue des Sciences Religieuses* 60 (1986) 158-188.

Il est cependant vraisemblable qu'une étude plus précise du vocabulaire et des citations de Tomé de Jesus, favorisée par une nouvelle édition munie des «*índices*» désirables, permettrait d'aboutir à des conclusions à la fois plus riches et plus nuancées. A la faveur notamment de thèses universitaires, en théologie ascétique et mystique, ou en littérature, qui semblent encore aujourd'hui briller par leur absence! En tout cas, nous voyons combien les «*trabalhos*» et «*desamparos*» de Tomé de Jesus dans sa prison marocaine ont conditionné son approfondissement du Mystère du Christ en croix.

D. L'agnelle Marie, très fidèle compagne de Jésus crucifié

Tomé de Jesus considère surtout le Christ comme Rédempteur. C'est aussi principalement au pied de la Croix – du moins en de nombreux textes – qu'il envisage la personne de sa Mère. Sans oublier d'ailleurs que Celle qui se tient debout au pied de la Croix est, non pas une femme quelconque, mais la Mère de Dieu, comme telle intimement associée à la mission de son Fils.

Suivant une expression d'origine biblique (Lv 4, 32 ; 14, 10 etc.)⁴², déjà utilisée par Mélicon de Sardes⁴³ (sans doute inconnu de Tomé de Jesus) au II^e siècle, Marie au pied de la Croix est pour lui «*ovelha sacratíssima*», intimement associée à l'Agneau de Dieu («*divino cordeiro*») : la Vierge «*fazia em sua alma o officio de remediadora dos pecadores, oferecendo por eles ao Eterno Padre aquele Filho, seu sangue, suas dores, com ardentíssimo desejo da salvação de todos*⁴⁴». Elle était ainsi, en vertu d'une mission divine, la Médiatrice chargée de négocier leur salut, «*procuradora dos pecadores*⁴⁵». En un mot : l'Agnelle corédemptrice associée à l'Agneau rédempteur.

Face à cette station de Marie au pied de la Croix, Tomé de Jesus nous expose – à propos de la Vierge – un effet de la charité qui nous révèle en même temps la sublimité de ses propres dispositions :

⁴² Voir encore Lv 22, 28 ; Ex 23, 19 ; etc. Tomé fait une allusion émouvante à Lv 22, 28 en TJ, II, 324, à propos de Marie et de Jésus en croix.

⁴³ Mélicon de Sardes, *Sur la Pâque*, trad. et notes d'O. Perler, coll. «Sources Chrétiennes», n° 123, Paris 1966, pp. 176-177, ligne 513, avec la note explicative 71. Pour Perler, il s'agit d'une métaphore indiquant la virginité de Marie, sa pureté virgine mais aussi l'idée d'immolation.

⁴⁴ TJ, II, 316 bas.

⁴⁵ TJ, II, 312.

... nos verdadeiros e perfeitos imitadores de Cristo Nosso Senhor, e que chegaram a estado de puro amor de Deus e dos próximos, vemos um muito grande efeito dessa mesma caridade : que é sofrerem por amor de Deus seus próprios trabalhos com gosto, e terem muita pena nos alheios, e tanto, que muito mais leve lhes seria tomá-los sobre si que vê-los em outrem⁴⁶.

Marie – pense Tomé – souffrait, en tant que parfaite imitatrice du Christ, pour l'amour de nous, au pied de la Croix, au point que notre prisonnier peut la supplier en ces termes :

Ó Madre de Deus sacratíssima, lembrai-vos que as dores que no parto virginal de vosso unigénito Filho não tivestes, se vos dobram ao pé da sua Cruz, no parto espiritual dos pecadores, quando os tomastes a todos por filhos. Já que tão caro vos custei, tomai-me por servo vosso, amparai-me e guardai-me⁴⁷...

Pour notre auteur, nous avons donc été spirituellement enfantés, dans les douleurs, par la Vierge qui avait virginalement enfanté, sans aucune douleur, le Christ à Bethléem⁴⁸.

Préparant et anticipant les documents mariologiques de l'Eglise au xx^e siècle, Tomé de Jesus nous aide à reconnaître en Marie celle qui, précisément en étant la Mère de Jésus, est sa servante, son esclave, Celle qui lui rend le service non seulement de l'engendrer selon la chair, mais encore de coopérer avec lui à la régénération des pécheurs. Il peut donc dire à Marie :

... vendo aqueles imensos trabalhos ... que vosso amor passa, até que o vedes expirar, e se aparta de vós com a morte, e vo-lo põem morto nos braços ; e o amortalhais e meteis na sepultura, fazendo-lhe os officios derradeiros, como no nascimento lhe fizestes os serviços primeiros, como leal companheira e serva que fostes sua, desde antes de nascido até depois de morto⁴⁹.

⁴⁶ TJ, II, 317. Cf. Rm 12, 15.

⁴⁷ TJ, II, 326.

⁴⁸ Le pape Alexandre III a résumé la tradition patristique sur le lien entre conception virginale, enfantement sans douleur et Assomption sans corruption de Marie dans l'expression suivante : «concepit sine pudore, peperit sine dolore, migravit sine corruptione.» Le document (DS 748) date de 1169.

⁴⁹ TJ, II, 323.

Tous les «*trabalhos*» de Jésus, depuis sa conception virginale jusqu'à sa mort, sont donc perçus comme encadrés par une «sponsale⁵⁰» maternité de service aimant : Marie, «*dos trabalhos padecidos [por Cristo] fidelíssima companheira⁵¹*».

E. Réflexions critiques

A première vue, il semble bien impertinent de hasarder une critique négative des *Trabalhos de Jesus*. Les éloges unanimes de la postérité, la consécration universelle de cet écrit traduit même en hollandais et en polonais, paraissent inviter à une admiration sans réserve. De plus, toute critique ne sera-t-elle pas a priori critiquable si l'on songe, soit aux conditions dans lesquelles l'œuvre a été composée, soit à l'absence déjà évoquée d'une édition mettant pleinement en valeur et rendant aussi intelligible que possible une œuvre si admirée?

Cependant, aucune œuvre purement humaine n'échappe entièrement aux diverses limites qu'affrontent l'intelligence, la science, les facultés d'analyse et de synthèse même d'un génie. En soulignant les imperfections des *Trabalhos de Jesus*, nous percevons mieux, par contraste, leurs mérites.

Nous verrions un triple défaut, manifeste dans la présentation du mystère marial : une exégèse par moments trop unilatéralement affective, un attachement excessif à des auteurs médiévaux insuffisamment critiques à la lumière des grandes données de la Révélation, et, plus rarement, un manque de bon goût.

Reprenons méthodiquement ces points :

a) Tomé de Jesus nous offre une exégèse trop sentimentale de Jn 19, 26, qu'il n'a d'ailleurs pas inventée :

... *cuidam alguns, e com muita razão, que quando o Senhor assim viu sua sacratíssima Mãe, e da Cruz lhe falou, a não quis nomear por mãe, para a não acabar de magoar de todo, nem se magoar a si⁵².*

⁵⁰ On sait que le grand théologien catholique allemand M. J. Scheeben (1835-1888) comprend ainsi la Maternité divine de Marie : voir son volume sur *La Mère Virginale du Sauveur*, Paris 1953.

⁵¹ TJ, I, 24 : *Dedicatória à Rainha do Céu e da Terra, a sempre Virgem Maria, Senhora Nossa.*

⁵² TJ, II, 319.

Peut-être retiendra-t-on quelque chose de ce raisonnement en le situant dans un autre contexte : celui d'une plus vraisemblable allusion du nouvel Adam à la mission de la nouvelle Eve⁵³, au Protévangile (Gn 3, 15) suivant lequel la Femme écrasera la tête du serpent démoniaque (cf. Ap 12), pour donner la vie «au reste de ses enfants» (*ibid.*).

Dans le contexte du Protévangile, l'appellation de Femme donnée par Jésus crucifié à Marie peut vouloir non seulement signifier son rôle de nouvelle Eve, mais aussi – en taisant sa qualité de Mère de Jésus – ne pas mettre l'accent sur son motif naturel et humain de souffrance : sa maternité selon la chair par rapport à son Fils unique.

Sans doute trouverait-on d'autres exemples d'exégèses déséquilibrées par sentimentalisme dans l'œuvre du grand mystique augustinien. Celui que nous avons indiqué tient à une référence insuffisamment contrôlée aux révélations privées des saints du Moyen Âge – très probablement de sainte Brigitte de Suède. Nous allons voir tout de suite qu'il y a là une tendance assez habituelle chez le maître portugais.

b) Toute une étude serait à poursuivre sur les sources de Tomé de Jesus dans la mystique médiévale. Il mentionne les saints – qui ne sont évidemment pas les Pères de l'Eglise – à plusieurs reprises, notamment quand il s'agit des relations entre Jésus et Marie au jour de la Passion :

Chegado o dia da Paixão do Senhor, crêem os Santos, do amor e obediência com que Cristo Nosso Senhor sempre tratou a sua sacratíssima Mãe, e do cuidado que tem de acudir aos trabalhos de todos os aflitos, que antes que entrasse em padecer, se foi despedir da Santíssima Virgem. Na qual despedida, ele lhe pediria licença como a Senhora e Mãe, para ir cumprir a obediência de seu Eterno Padre ; e lhe diria como era também vontade do Padre que ela também o acompanhasse ao pé da Cruz, e o amortilhasse e sepultasse. Ali lhe daria a ordem do que havia de fazer, onde havia de estar até ele ressuscitar, e lhe encomendaria seus discípulos, e o cuidado de todos os fiéis, até ser chegado o tempo de ser levada ao Paraíso⁵⁴.

⁵³ Telle est l'opinion de plusieurs exégètes de notre temps : Gächter, Braun, Hoskyns, Dubarle, Michaud. Elle est fortifiée par les cinq mentions de la Femme (en manifeste référence à Gn 3) en Ap 12, où cette Femme est certainement l'Eglise, mais aussi son type, son membre suréminent et sa mère : Marie.

⁵⁴ TJ, II, 312.

Il est vrai que cet étonnant paragraphe nous montre Jésus à la fois Seigneur de Marie et soumis à elle ; surtout l'usage du conditionnel laisse entendre que l'auteur n'adhère pas totalement à ce qu'il rapporte ; mais il est curieux de constater que, malgré sa culture biblique, il ne songe pas à évoquer les exemples vétéro-testamentaires qui constituent des précédents partiels au comportement prêté à Jésus – comme celui des rois de Juda honorant les reines leurs mères, par exemple Salomon se prosternant devant Bethsabée (1 R 2, 19 ; cf. 2 Ch 15, 16) – ni surtout à comparer cette interprétation des saints aux attitudes de Jésus restant seul à Jérusalem (Lc 2, 43-49) et manifestant à Cana son indépendance messianique par rapport à sa Mère (Jn 2, 4). Un exégète moderne l'a bien dit : « Jésus ne se soumettait plus à Marie comme autrefois à Nazareth, c'est Marie qui se soumettait maintenant (à Cana) à la vocation messianique de son Fils⁵⁵. » Il ne paraît donc pas vraisemblable qu'au moment d'accomplir son œuvre messianique par excellence, à savoir le mystère pascal, Jésus ait sollicité la permission de sa Mère. Pour accomplir la volonté du Père, il n'en avait plus aucun besoin. Par contre, on peut retenir de cette exagération que le Verbe incarné a inspiré à sa Mère de consentir à son sacrifice, en un consentement qui prolongeait celui donné à l'Annonciation⁵⁶.

c) Enfin, beaucoup de lecteurs se demanderont spontanément que penser d'un passage comme celui-ci, où l'auteur s'adresse au Verbe incarné dans le sein de Marie et lui dit :

... vindes ajuntar a vós esta natureza e não tendes asco e nojo de andar nove meses em um tão baixo e miserável lugar, como são as entranhas de uma criatura humana. A qual ainda que na alma era santíssima, não carecia seu sacratíssimo ventre das naturais baixezas e misérias ordinárias das outras humanas criaturas⁵⁷.

L'auteur aurait-il oublié que les entrailles d'une mère sont – comme le reste de l'univers – posées dans l'être par le Dieu créateur, plein d'amour pour tous les êtres : « Tu aimes en effet tout ce qui existe et tu n'as de dégoût pour rien de ce que tu as fait ; car si tu

⁵⁵ L. Deiss, *Marie, Fille de Sion*, Paris 1959, p. 221.

⁵⁶ Cf. Vatican II, *Constit. Lumen Gentium* sur l'Eglise, § 28 et 62.

⁵⁷ *TJ*, I, 95-96.

avais haï quelque chose, tu ne l'aurais pas formé» (Sg 11, 23). Notre Tomé a sans doute été victime – inconsciemment – de tendances platonisantes poussant au mépris de la matière, même humaine, même sanctifiée – comme c'est le cas ici – par le mystère de l'Immaculée Conception.

On pourrait encore être tenté de retenir le reproche d'Unamuno à Tomé de Jesus : son œuvre serait un «hymne à la douleur». Il nous semble plutôt que notre prisonnier a chanté la noblesse de la douleur transfigurée par l'amour – rédempteur dans le Christ, corédempteur chez Marie et chez les chrétiens. S'il est vrai qu'il s'est borné à contempler «les travaux de Jésus» sans proposer des exercices relatifs aux mystères glorieux, ce n'est nullement en fonction de quelque inconscient sado-masochisme, mais en raison du but qu'il se proposait par suite des circonstances : s'encourager lui-même, consoler ses compagnons de prison et tous les Portugais, en quelque manière prisonniers de l'Espagne, au moyen de la contemplation de la Passion de Jésus. D'ailleurs, notre auteur n'isole nullement celle-ci de la gloire qu'elle mérite⁵⁸. Il anticipe la pensée insinuée par le pape Pie XII⁵⁹ lui-même en harmonie avec le Nouveau Testament⁶⁰ : ici-bas, le chrétien a besoin d'imiter, plus que le Christ glorieux, Jésus souffrant, s'il veut parvenir à participer à Sa gloire.

Nous entrevoyons ainsi que de multiples réponses pourraient être faites à la plupart des critiques opposées à la pensée ou – plus rarement – au style de Tomé de Jesus. Ces objections nous aident à prendre une conscience plus exacte et plus aiguë de ses multiples charismes.

F. Conclusion : Thomas de Jésus cultive le genre littéraire de l'élévation chrétienne

Le lecteur, charmé et séduit par la beauté des *Trabalhos de Jesus*, est amené à tenter de mieux scruter et de définir plus précisément le genre littéraire qui les caractérise, à savoir (nous l'avions vu en une première approximation) : la poésie humaine au service de l'amour divin.

⁵⁸ *TJ*, I, 69 et ailleurs.

⁵⁹ Pie XII, *Encycl. Mystici Corporis Christi*, AAS 35 (1943) 245.

⁶⁰ 1 Co 1 et 2 ; Ga 6, 14.

Il est clair que, chez Tomé de Jesus, l'exposition historique et doctrinale n'est pas tellement poursuivie pour elle-même que comme un nécessaire prolégomène à l'exercice de l'oraison affective. L'«*exercício*» est la clef de chaque «*trabalho*». Rien de plus compréhensible : la fin détermine la forme ; or, ici, la fin est une parénèse consolatrice, visant à consoler soi-même dans le présent, le prochain dans l'avenir, le Christ, rétrospectivement, dans le passé.

Certes, notre Tomé de Jesus n'a nullement inventé ce genre littéraire. Déjà, face à Dieu, les Psalmistes le pratiquaient ; mais l'Incarnation du Verbe a conditionné des développements nouveaux de ce genre ; on ne s'adresse pas à un Dieu fait chair – et même fait imagination et sensibilité – comme on pouvait parler à un Dieu qui n'était pas encore devenu un homme de chair et de sang.

Durant le premier millénaire de l'ère chrétienne, les nombreuses élévations contenues dans les *Confessions* de saint Augustin ont marqué un tournant, un passage d'une contemplation objective vers l'exercice religieux de la subjectivité humaine face à l'unique et trine Sujet divin, au sein du recours constant à la Médiation du Christ doux et humble de cœur.

C'est surtout le Moyen Age chrétien⁶¹ qui s'est exercé à ce genre littéraire de l'élévation chrétienne. Le chrétien, par l'humanité souffrante et aimante du Fils de l'Homme, remonte sans cesse vers son unique Personne divine, s'élève vers elle en s'abaissant toujours plus profondément devant elle, dans la riche symphonie de l'adoration, de l'action de grâces, de la supplication et de la contrition, modalités de l'amour croyant et espérant⁶².

Conscient de sa bassesse, de son néant, de sa dépendance, Tomé s'élève vers le Christ adoré, remercié, supplié, brisé, dans la foi, l'espérance et la charité, tout en s'unissant au Christ adorateur, suppliant et reconnaissant. Toutes les richesses de sa sensibilité et de son imagination sont mises au service de ce va-et-vient constant entre l'abaissement et l'exaltation : abaissement avec le Christ et devant Lui, pour l'exalter.

Nous allons achever, s'il en était besoin, de nous en convaincre en présentant trois élévations de Tomé à la Vierge Marie, au Cœur de Jésus, au Père.

⁶¹ Songeons notamment au chartreux Ludolphe de Saxe.

⁶² 1 Co 13, 4-7.

Voici tout d'abord une paraphrase de la Salutation angélique :

Ó Madre de Deus, minha Senhora e valedora, Rainha dos Anjos. Ave Maria, estrela e guia dos pecadores e necessitados : cheia de graça, não só para ti, mas para mim, quando a ti me chegar. O Senhor é contigo para por teu meio ser comigo. Benta és tu sobre todas as mulheres e aceita ao Senhor e segura e certa terceira nossa. Bento é o fruto do teu ventre : fruto de vida e remédio de minhas misérias, Jesus meu amor e meu Salvador.

Ó Santa Maria, minha Senhora e valedora, Madre de Deus, Mãe dos pecadores. Rogai, Senhora minha, por mim pecador e por todos os pecadores agora nesta hora, em que busco a meu Senhor, para que o ache e me receba por vosso meio. E na hora da nossa morte, para que com vosso unigénito Filho, para sempre vos veja, minha Senhora⁶³...

Ici brille surtout le schéma d'abaissement («*minhas misérias, por mim pecador*»), orienté vers l'exaltation de la future vision béatifique (l'auteur ne se contente pas d'une allusion à notre mort, figurant dans l'oraison ecclésiale) du Fils et de la Mère, au sein d'une constante individualisation des demandes collectives : «avec toi» devient «avec moi», Jésus se mue en «*mon Sauveur*», «notre mort» en «*que je vous voie*». Mais, en même temps, la personne individuelle n'est nullement séparée de l'humanité : «*por todos os pecadores*».

On pourrait parler, ici, d'élévation individualisante, personnalisante.

Le chrétien formé par Tomé de Jesus ne sépare jamais la Mère de son Fils. Écoutons son élévation au Cœur de Jésus :

... em esse coração posso entrar, e viver amando ... Por isso não cerrastes esse lado, mas ressuscitado e em glória mo deixastes sempre aberto ... Ó vida de minhas mortes verdadeira!...

Al nesse coração tenho todo o meu tesouro verdadeiro : pois em que desaventurado tesouro tenho o meu, quando está fora desse? Al tenho o fogo que me há-de abrasar e transformar...

Ó sacratíssimo Lado, ó porta do Paraíso, ó entrada do divino amor, ó fonte de vida, que sempre manas, tu me hás-de levar com tua virtude a ti ; pois de ti hei-de receber o com que a ti hei-de ir ... minhas misérias a ti suspiram por misericórdia, meus pecados a ti suspiram por perdão, meu cativo a ti suspira por liberdade, e minha morte a ti suspira por vida...

O amor que te fez tão devasso, esse te mova a me recolher em ti : para que em tanto feito, se me eu hei-de perder? Não perderei, bem-aventurança

⁶³ TJ, I, 57-58. Observons le rythme binaire.

minha. Não perderei, bondade infinita. ... e vós me tirareis de mim, e me assegurareis em vós.

Adoro-te, abraço-te, saúdo-te, divino coração, tão cativo de meu amor. Tudo em ti tenho, desejo todo derreter-me em amor por ti. Já não quero outro amor, já não quero que outrem me conheça, nem me veja. Tu só me bastas, tu me mudarás, tu me enriquecerás, tu me fartarás o desejo desta alma ... Se aqui viver contigo, venha a morte quando quiser, porque me descarregará deste corpo para viver sempre em ti sem medo de te perder...

Senhor meu Jesus Cristo, remediador meu e luz resplandecente de minhas cegueiras : vós pusestes todos meus bens verdadeiros em vós, para que os não pudesse achar fora de vós em nenhuma parte, por mais que os buscasse, para que ao menos minha necessidade e miséria me obrigasse a ir a vós⁶⁴.

Ici, la dialectique abaissement-élévation est transfigurée par l'amour passionné (et réciproque) à l'égard du Cœur de Jésus. L'abondance des verbes donne une couleur très active au style. Les variations entre le *tu* et le *vous* veulent souligner les nuances d'un amour tantôt plus familier, tantôt plus respectueux, mais toujours intense.

Si la familiarité passionnée est, en fait, conditionnée par l'Objet-Sujet non seulement divin, mais encore humain, auquel elle s'adresse, il est frappant de voir que, dans le texte étudié, rien n'indique – à propos du Cœur de Jésus – une considération de sa Médiation par rapport au Père.

De même et inversement, cette Médiation n'est nulle part mentionnée dans ce beau commentaire du Notre Père :

Padre nosso amantíssimo :

*– Que estás nos Céus, que me vês e te não vejo, mais que com o desejo ;
– Santificado e conhecido, amado e adorado seja teu santíssimo nome de mim e de todas as almas.*

– Venha nesta hora a nós, desterrados de ti, o teu reino, nem reine nesta alma outrem senão tu.

– Seja feita em mim sem contradição toda tua vontade, assim na terra e com tanta sujeição e amor como se faz no Céu.

– O pão nosso de tua graça e ajuda de cada dia, sem o qual nada podemos, dá-no-lo hoje e nesta hora⁶⁵...

⁶⁴ TJ, II, 377-379 ; voir une autre référence au culte rendu au Cœur de Jésus par Tomé en TJ, I, 473.

⁶⁵ TJ, I, 57 ; voir un autre commentaire plus long du Notre Père en TJ, I, 295-298. On notera l'absence d'allusion eucharistique dans le commentaire de la demande du Pain

Ces commentaires des prières les plus usuelles, connues de tous les catholiques, comme le Notre Père et l'*Ave Maria*, auxquelles nous avons joint l'élévation au Cœur de Jésus, nous ont donné l'occasion d'exemplifier un genre littéraire propre au christianisme et au travers duquel Tomé de Jesus fait briller sa ferveur personnelle : l'élévation orante, mettant au service de l'Évangile un immense talent de poète en prose.

Grâce à cette ferveur surnaturelle et à ce talent, Tomé de Jesus continuera d'offrir à toutes les générations lusophones du présent et de l'avenir ses services de mystagogue⁶⁶ des mystères du Christ souffrant et de consolateur dans les tribulations.

quotidien. Ce qui suggère une hypothèse à vérifier par une étude de détail : dans l'ensemble, Tomé de Jesus a été plus influencé par la spiritualité médiévale que par les commentaires patristiques de l'Écriture. Rien de surprenant, d'ailleurs, étant donné la plus grande proximité historique du Moyen Âge.

⁶⁶ Mystagogie : «Emprunté à la langue des mystères, où il signifie l'introduction des profanes à la connaissance et à la célébration effective des mystères, ce terme a été utilisé couramment par les Pères pour décrire l'initiation baptismale et, au terme de celle-ci, l'introduction au mystère eucharistique» (L. Bouyer, *Dictionnaire théologique*, Paris 1963, art. «Mystagogie»). Ici nous entendons par mystagogue l'introducteur à la contemplation des mystères historiques de la vie terrestre du Christ, au cours d'une oraison mentale elle-même étroitement reliée à la prière liturgique.

Chapitre V

Les *Dialogues* éthiques et théologiques de dom frei Amador Arrais (1530-1600), évêque carme

L'œuvre est familiale. L'évêque publia en 1589 un écrit de son frère Jérôme, mort sans lui avoir donné sa dernière forme. Dom frei Amador retravailla et perfectionna ces *Dialogues* avant de nous les transmettre.

Amador Arrais, carme chaussé, docteur en théologie de l'université de Coïmbre, prédicateur du roi Sébastien, évêque en 1578, fut nommé en 1581 au siège de Portalegre. Il se passionna pour son ministère épiscopal, réunit deux synodes pour la réforme des mœurs, paya la rançon de ses diocésains prisonniers en Afrique à la suite de la désastreuse guerre de 1578, veilla au chevet des pestiférés pendant une épidémie qui fit des ravages effrayants et partagea ses biens avec les pauvres. Démissionnaire en 1596, il mourut dans le collège de son Ordre à Coïmbre en 1600¹.

Les *Dialogues* sont des mélanges religieux, moraux et historiques, où les interlocuteurs s'entretiennent sur la maladie, la nation juive, le Portugal et son expansion, la préparation à la mort, le «testament chrétien», les mystères de Jésus et de Marie, etc.².

L'évêque carme nous dit dans son prologue, à propos de ses *Dialogues* :

¹ Sur la biographie d'Arrais, voir les articles brefs de Fortunato de Almeida (*DHGE*), Acácio Casimiro (*DSAM*) et Justino Mendes de Almeida (*DHIP*).

² Nous utilisons et citons ici l'édition de 1974 (Lello, Porto) avec une introduction de M. Lopes de Almeida. Elle reproduit fidèlement le texte de l'édition «Rollandiana» de 1846, conforme à la deuxième, bénéficiaire des corrections de l'auteur. L'édition de 1974 est donc la quatrième. Dorénavant, nous nous servons du sigle *D*, suivi du numéro du dialogue et de celui du chapitre et enfin des numéros marginaux de feuilles et colonnes, auxquels renvoie l'index des matières.

Não os quis escrever em língua Latina, mas em nossa Portuguesa ... com sua grave brevidade [é] acomodada ao que [nestes diálogos] se trata ... Procurei ... pôr concerto nas palavras com clareza e harmonia³.

L'intention littéraire est donc manifeste. La critique a d'ailleurs retenu que l'œuvre de frei Amador Arrais constitue un «tesouro de excelente prosa⁴».

Mais l'intention littéraire a été elle-même mise par l'auteur au service d'un projet pastoral et théologique, celui d'aider le lecteur dans son acheminement vers la vie éternelle :

O que peço ao Cristão Leitor, é que leia [este livro] com intento de se aproveitar de sua lição e doutrina para melhor viver e servir ao Senhor⁵.

Nous ferons honneur à ces intentions hiérarchisées en montrant d'abord, dans les Dialogues 2 et 9, un bel exemple de la littérature de consolation, christianisant des thèmes hérités des Stoïques, puis la profonde christologie et la mariologie présentes dans le dernier Dialogue, enfin l'exégèse de la participation du chrétien au mystère pascal, à partir de l'Apôtre Paul, telle que le savant auteur la déduit.

A. Amador Arrais, maître dans l'art de consoler

Dans l'Antiquité, les auteurs classiques consolèrent leurs parents ou amis atteints par des deuils, soit au moyen de lettres – comme Cicéron et Sénèque –, soit au moyen de traités ou de discours – tels Platon et Cicéron encore. Les auteurs chrétiens reprirent toutes ces formes en leur donnant, à la lumière de la Révélation, une âme nouvelle⁶. Notons, parmi eux, le beau traité de saint Cyprien : *De Mortalitate*⁷.

Pour Amador Arrais, l'art de se consoler, en consolant les autres, face à la mort, est l'occasion d'un ensemble très suggestif de réflexions philosophiques et théologiques. Non sans retenir, au

³ D Prologue, XXXV-XXXVI.

⁴ Aubrey G. Bell, cité note 81.

⁵ D Prologue.

⁶ Voir M. Viller, art. «Consolation chrétienne», *DSAM* II-B (1953) 1611-1617.

⁷ Cf. B. de Margerie, «L'intérêt théologique du *De Mortalitate* de S. Cyprien», *Sciences ecclésiastiques* 15 (1963) 199-211. Il s'agissait, pour l'évêque de Carthage, de consoler les survivants d'une épidémie de peste et de leur exposer l'entrée dans le Royaume des chrétiens pénitents, avant la Résurrection, et même immédiatement après la mort, si la pénitence était plénière.

plan de la raison, confirmée par la Révélation, toute une série de réflexions tombées des lèvres et des plumes des philosophes antiques, notamment stoïques.

Ainsi constate-t-il l'accord entre Sénèque et les Ecritures sur le sommeil de la mort :

Eu dizia com vossa licença que lhe chegou o cheiro da divina verdade inda que não entendeu donde lhe vinha, e quase prognosticou e anteviu que a alma em algum tempo havia de tornar ao corpo, e por isso que era semelhante a morte ao profundo sono ou à peregrinação de largo tempo. E tenho por verdadeira sentença que qualquer dos filósofos que pôs a alma imortal admitiu a ressurreição dos corpos, e pelo contrário o que negou a ressurreição deles também negou a imortalidade das almas, quais foram os Saduceus. Porque pôr almas perpetuamente apartadas do corpo, a que naturalmente são afeiçoadas, não é de bons filósofos. Pois se não podem nem devem conceder desejos naturais perpetuamente baldados.

E este foi o porque zombando Plínio da ressurreição dos corpos negou a imortalidade das almas. E o porque Demócrito concedendo ser a alma imortal pôs a ressurreição da carne humana e mandou guardar os corpos defuntos, significando que haviam de tornar a viver⁸.

Au moment où j'écris – 1989 –, quatre siècles exactement ont passé depuis que l'évêque de Portalegre nous livrait ces réflexions d'humaniste chrétien. Leur rigueur logique, leur précision et leur ampleur continuent de nous impressionner, pour ne pas dire de nous fasciner, notamment parce qu'elles manifestent une étonnante capacité de synthèse entre références bibliques, latines et grecques. Synthèse, d'ailleurs, semble-t-il, en parfaite harmonie avec ce que nous révèle l'histoire de la période dite «intertestamentaire»⁹ sur la pénétration de la pensée grecque au sein du monde hébraïque, la radicale coupure entre les deux – si souvent alléguée – étant à rejeter dans le musée des mythes évacués par la science.

Peu après, Amador Arrais prolonge ainsi ses réflexions :

Três coisas há tão conjuntas e liadas entre si que se não podem apartar uma da outra : a religião, a providência e a imortalidade de nosso ânimo, que, se fora mortal, não houvera prémios, nem penas das boas e más obras, pois neste mundo tudo vemos confuso e baralhado e de tudo triunfa a

⁸ D 9, 6, § 241, 4.

⁹ Cf. F. Refoulé, «Immortalité de l'âme et résurrection de la chair», *Revue de l'Histoire des Religions* 163 (1963) 11-52 : les deux anthropologies, grecque et sémite, ont subi une transformation pour accueillir la foi en la Résurrection.

violência e tirania. Donde se segue que, se Deus não cura de nós, e nossas almas acabam com os corpos, o culto divino e a piedade e religião são das coisas que o vento leva : o que é falsíssimo, pois consta que todas se regem pelo conselho da mente divina, como se vê claro da ordem constante e perpétua do universo. A face e admirável formosura do mundo, qual a vemos hoje, tal foi em toda a idade e memória dos homens. Qual a viram os antigos, a vemos nós os modernos, e a verão depois de nós os vindouros¹⁰.

En d'autres termes, pas de religion, pas de foi en la Providence de Dieu sur l'univers, sans reconnaissance au moins implicite¹¹ de l'immortalité de l'âme ; mais, inversement, pas de reconnaissance de cette immortalité sans la foi ou la certitude rationnelle concernant l'éternité de Dieu, son créateur et son objet suprême. Dieu n'a-t-il pas créé l'âme immortelle pour la faire participer, par la contemplation, à son éternité¹²?

Ces profondes pensées que communique ou inspire Amador Arrais nous paraissent vraies et nous laissent cependant quelques doutes au sujet de l'exactitude de son interprétation des auteurs stoïques. N'a-t-il pas forcé chez Sénèque ce que celui-ci contenait de «préparation évangélique»¹³? L'évêque carme va jusqu'à soupçonner, à propos de telle pensée du philosophe espagnol, qu'il en aurait été instruit par quelque docteur chrétien¹⁴...!

On comprend, étant donné le but qu'il poursuivait, le silence de notre spirituel sur les passages des *Consolations* de Sénèque niant explicitement la vie future. Car, pour lui, le retour au néant signifie que la mort n'est pas redoutable pour le cher disparu : «*nec potest miser esse qui nullus est*¹⁵.»

Mais Sénèque n'est pas constant avec lui-même : le consentement universel à la croyance en l'immortalité en constitue

¹⁰ D 9, 9, § 244, 3.

¹¹ Ainsi l'Ancien Testament contenait déjà implicitement l'affirmation de l'immortalité de l'âme explicitée par le livre de la Sagesse.

¹² Quel serait le sens de l'immortalité de l'âme si celle-ci n'était pas appelée à la vision ou à la connaissance de Dieu?

¹³ Expression d'Eusèbe de Césarée, dans un ouvrage portant le même nom : 1, 1 : PG 21, 28 A, B ; le concile Vatican II (*Lumen Gentium*, § 16) enseigne : «Tout ce qui, chez eux [les non-chrétiens] peut se trouver de vrai et de bon, l'Eglise le considère comme une préparation évangélique et comme un don de Celui qui illumine tout homme pour que, finalement, il ait la vie.»

¹⁴ D 9, 8, § 243, 1.

¹⁵ Sénèque, *Consolation à Marcia*, 19, 5.

une preuve rationnelle¹⁶, ou du moins peut-on y voir un beau songe¹⁷. Il n'a rien à dire, d'ailleurs, sur le sort éternel de l'homme injuste¹⁸. Sénèque, en somme, souhaite l'immortalité plutôt qu'il n'en est convaincu. Aucune parole expresse de Sénèque ne permet de voir en Dieu un juge qui récompenserait ou punirait. La divinité, immanente à la raison, ne joue aucun rôle dans la collation de l'immortalité. Il écrit à l'un de ses correspondants : «Imagine que je sois supprimé et qu'il ne reste rien de l'homme après la mort, je conserve aussi grand courage ; même si je meurs sans jamais passer dans l'au-delà¹⁹.»

En réalité, nous aimerions savoir ce que notre Amador Arrais eût répondu à ce genre de considération, au-delà de ce que nous avons déjà cité et qui constitue une réponse réelle : l'ordre du monde, gouverné par un Dieu sage, nous oblige à l'affirmation de l'immortalité de l'âme. Mais il ne semble pas que, dans l'univers chrétien au sein duquel vivait l'évêque de Portalegre, la crainte du retour au néant²⁰ ait été fréquente, ou qu'il ait eu l'occasion d'y faire face.

Si le neuvième Dialogue a pour objet la consolation à l'heure de la mort, le second, soucieux de compassion à l'égard de ceux qui souffrent, en constitue un complément. Amador Arrais y lutte contre la tristesse selon la chair, en faveur de la tristesse selon Dieu, dans la contrition (2 Co 7, 9-11).

Voici comment le pasteur d'âmes nous décrit les remèdes à la tristesse charnelle :

Tristeza em demasia abre a porta a desatinos diabólicos ; e é certo que a melancolia serve de instrumento ao mesmo demónio ... Não pode ser esta vida tão miserável e molesta, inda que o seja em grau supremo, quanto a outra que esperamos é aprazível e deleitosa ; se a miséria daquela nos

¹⁶ Sénèque, *Epist.* 117, 6 ; 102, 23-25.

¹⁷ Sénèque, *Epist.* 102, 2.

¹⁸ Cf. André de Bovis, S.J., *La Sagesse de Sénèque*, coll. «Théologie», n° 13, Paris 1948, p. 145. Ce volume analyse de manière très fine les nuances des attitudes de Sénèque devant la mort, le suicide (en oubliant, semble-t-il, de parler du suicide de Sénèque!) et l'immortalité.

¹⁹ Sénèque, *Epist.* 93, 10.

²⁰ La «crainte d'une extinction définitive» (à laquelle fait allusion le concile Vatican II : *Gaudium et Spes*, § 18, 1) n'est pas nécessairement celle du retour au néant ; elle pourrait être celle d'une séparation définitive entre âme immortelle et corps mortel, la crainte de la non-résurrection corporelle.

entristece, alegre-nos a felicidade desta ... o remédio mais presente contra a espada da dor é tomar-lhe os golpes na adarga da paciência, cortar pela tristeza e não dar lugar em nossa alma às suas imaginações ; porque é paixão tão nociva, que ... causa danos irremediáveis ... Da contínua tristeza para a morte é o caminho mui breve e a jornada mui açodada, como diz o Eclesiástico²¹. E S. Tomás²² conclui que, entre todas as paixões da vida corporal, a tristeza lhe é mais contrária e danosa. Porque contraria o movimento vital do coração e agrava o ânimo com a presença do objecto, cuja impressão é mais urgente e veemente que a do mal futuro, que é o objecto de temor como o mal presente o é da dor²³.

Nous voyons ici que la dépression n'est pas une invention de la civilisation urbaine, qui pourtant l'aggrave souvent. Amador Arrais lui oppose la joie provoquée par la présence de l'Objet divin :

Onde estão aqueles que têm por tão aprazível e recreativa a vida mortal que a preferem à imortal? Deixam-se prender do amor do mundo porque não têm tomado o gosto aos bens espirituais, que, se os provaram ou viram sua nobreza e formosura, logo desprezaram os falsos e mentirosos ... Todos os bocados do mundo perdem o sabor se uma vez se gostam os do espírito. Gostai, Antifoco, de Deus no meio de vossas lágrimas e vede quão suave é ; e chorareis porque se ausentou de vós e não porque o mundo vos não tem na conta que vos está devida ... Tende por mui certo e averiguado que com as consolações deste mundo não se compadecem as de Deus²⁴...

Le remède à la tristesse charnelle consiste donc, pour Arrais, en une synthèse d'espérance de la vie éternelle et de charité par rapport au Dieu présent – de manière fragile²⁵ – au sein de la vie

²¹ La tristesse tue : cf. Si 38, 18 ss ; 2 Co 7, 10 b.

²² Saint Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, I. II. 37. 4.

²³ D 2, 8, § 42, 1-2.

²⁴ D 2, 9, § 43, 1-2.

²⁵ De manière fragile, car, sauf en cas de révélation privée sur son propre destin, nul ne peut avoir la certitude absolue de sa prédestination et persévérance finale, ainsi que l'a précisé le concile de Trente ; mais la ferme et laborieuse espérance de la vie éternelle (avec sa certitude morale), jointe à la charité qui espère tout (1 Co 13, 7-13), contribue déjà à la possession de la béatitude imparfaite, *beatitudo terrena, viae, spei, praesentis vitae*, laquelle consiste principalement dans la contemplation, et secondairement dans l'opération de l'intellect pratique qui ordonne les actions et les passions humaines, dans les vertus (saint Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, I. II. 3. 5 ; II. II. 129. 7. 3 ; Deferrari, Barry and McGuinness, *A Lexicon of St. Thomas Aquinas*, Cath. Univ. of America, Washington 1984, art. «Beatitudo»).

temporelle : comment être malheureux si l'on possède en soi-même l'Être suprêmement aimé, la joie infinie du Créateur?

Le souci de conduire le chrétien au bonheur et de l'arracher à la mélancolie manifeste dans un contexte d'humanisme dévot chez Arrais des tendances assez semblables à celles qu'illustrera peu après, en France, saint François de Sales. Rappelons ici quelques observations judicieuses d'Henri Brémond :

L'*humanisme chrétien* est plus spéculatif que pratique, plus aristocratique que populaire ; il cherche d'abord le vrai et le beau plutôt que le saint ; il s'adresse à l'élite plutôt qu'à la foule.

Ces deux traits le distinguent de l'*humanisme dévot*. Celui-ci, en effet, est avant tout une école de sainteté personnelle ; une doctrine, une théologie sans doute, mais affective et toute dirigée vers la pratique. D'un autre côté, sa propagande veut atteindre tous les fidèles, même les plus simples. Philothée n'aurait compris ni Pic de la Mirandole, ni Sadolet, ni Molina ; elle pourra comprendre François de Sales.

En d'autres termes, l'humanisme dévot applique aux besoins de la vie intérieure, met à la portée de tous et les principes et l'esprit de l'humanisme chrétien²⁶.

Si certains paragraphes²⁷ des *Dialogues* d'Arrais évoquent plutôt l'humanisme chrétien et sa tendance spéculative et élitiste, l'ensemble de son œuvre se situe incontestablement dans la ligne de l'humanisme dévot : il veut promouvoir une théologie affective. Il veut consoler²⁸, non seulement face à la mort, mais encore pendant la vie, en présentant le Christ Consolateur. Il n'écrit pas pour un public international de philosophes et de théologiens s'exprimant en latin, mais en portugais pour les Portugais, sans limitation dans l'espace ni dans le temps : c'est à tous les lusophones de l'avenir qu'il veut annoncer le Christ, la Vierge sa Mère et la nécessité de participer à leur mystère pascal.

²⁶ H. Brémond, *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. I, Paris 1923, p. 17.

²⁷ Par exemple, ceux que nous avons cités plus haut, notes 8 et 10.

²⁸ En exhortant, suivant le sens complexe du grec néotestamentaire *parakalein*.

B. Le Christ nous console en mettant sa miséricorde au service de notre bonheur

Quand frei Amador Arrais publie, en 1589, ses *Dialogues*, le religieux carme qu'il est depuis quarante-quatre ans vient de passer onze ans dans l'exercice du ministère épiscopal, dont huit comme ordinaire d'un diocèse. Ce n'est pas seulement comme chrétien, mais encore comme religieux et évêque qu'il écrit, en vue de faire connaître et aimer Celui qu'il représente : le Christ Sauveur.

Sans prétendre ici élaborer une présentation complète et systématique de la christologie²⁹ de l'évêque de Portalegre, nous nous bornerons à citer quelques textes montrant sa profonde admiration pour le mystère du Christ Médiateur : comme Barthélemy des Martyrs, lui aussi évêque, peu d'années auparavant, c'est à la lumière de l'Apôtre Paul que notre Amador Arrais contemple et expose le mystère de Jésus.

1. Le Christ est la Magnificence et Miséricorde de Dieu

En commentant le *Magnificat*, Arrais nous dit :

Não disse Maria : Louva ou exalça minha alma ao Senhor, mas magnífica, e não sem razão. Porque magnífico é aquele que faz grandes gastos e gasta muito do seu principalmente para bem comum³⁰, quais foram os que Deus fez pela saúde dos homens, enviando seu Filho ao mundo para os salvar à custa de sua vida, sangue e honra ... À humanidade que o Filho de Deus a si uniu chamou [David] magnificência, porque nela se mostrou magnificentíssimo, vertendo seu sangue em preço de nossa redenção, dando-nos os méritos de todos os trabalhos de sua vida³¹.

L'évêque de Portalegre – ému par l'exemple du Rédempteur – paya la rançon de plusieurs nobles, ses diocésains, prisonniers des musulmans en Afrique, ainsi que nous l'avons déjà mentionné. L'exemple du Christ l'y aidait ; ce faisant, il progressait dans l'intelligence du mystère de sa propre rédemption et de celle de toute l'humanité :

²⁹ Ceux qui voudraient le faire pourraient utiliser l'excellent index analytique, à la fin de l'édition de 1974 : *Taboada das principais coisas destes dialogos*, au mot : *Christo* (pp. 783-784).

³⁰ Cf. saint Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, II. II. 134. 3.

³¹ D 10, 42, § 304, 2-3.

Não disse [o Apóstolo S. Paulo] veio o Filho de Deus sujeito às cerimónias da lei de Moisés, nem disse veio sujeito a uma parte da lei, ou a certos preceitos e obras da lei, mas a toda a lei, sem tirar nada, porque nele executou a lei de Deus todo seu poder e rigor e todas as penas que houvera de executar nos pecadores.

[Cristo] submeteu-se à lei dos ladrões para os tirar da força ; à lei dos blasfemos, homicidas e adúlteros para os livrar da morte ; enfim obrigou-se por todos, e pagou por todos para remir e libertar a todos ; sendo inocentíssimo fez-se hóstia e sacrifício por todos os pecados que se fizeram desde Adão e se farão até o fim do mundo³².

Amador Arrais manifeste ici une conscience aiguë de la libération spirituelle que le Christ, en se soumettant à la Loi divine au nom des hommes, leur a obtenue, et, par suite, de notre immense dette de gratitude à son égard. D'où une extraordinaire consolation :

Que alívio para desmaios da consciência, que conforto para os fracos e recaídos em suas culpas verem a Cristo vestido de si, envolto em seus pecados, e feito por eles sacrifício (2 Co 5, 21)! Levantem-se com a pregação desta verdade as consciências caldas ... consolem-se as tristes e encham os pecadores seus peitos de boas esperanças. Porque se esta imagem, com o que de fora mostra, faz horror e espanto, considerada no interior, é bastante para confortar e recrear todos os que nela reconhecem o mesmo Deus coberto e carregado dos pecados dos homens³³.

Devant la Croix de Jésus, la personne humaine du pécheur prend une conscience consolante du payement déjà accompli de sa

³² D 9, 18, § 255, 3-4.

³³ D 9, 18, § 256, 1 : l'auteur rapporte à cette occasion un cas semblable, chez les Romains, à celui (Lv 16) en Israël du «bouc émissaire» et qui évoque, du côté des hommes, mais non du côté du Père, le sacrifice du Christ : «*Usavam os Antigos, vendo-se vexados de peste ou fome, sacrificar um homem a Neptuno lançando-o no mar e pedindo a seus deuses que todos os males do povo carregassem sobre ele ; o qual bárbaro costume guardaram os Romanos na morte dos Décios. Estes devotos e dedicados à morte se chamavam catharmata ; conforme a isso se pode dizer que quis o Senhor fazer-se catharma dos homens por lhes dar remédio* » (D 9, 18, 255, 4). Les deux premiers chapitres du livre de Jonas évoquent des convictions analogues chez les matelots païens qui conduisaient Jonas vers Tarsis ; Jonas demande lui-même qu'on le jette à la mer (1, 12-15). Aujourd'hui encore (cf. J. Soustelle, art. «Sacrifice (humain) chez les Mésoaméricains», *Dictionnaire des Religions*, dir. P. Poupard, Paris 1984), on rapporte des faits analogues au Pérou : une communauté indienne sacrifie un homme dont elle est convaincue qu'il provoque la colère des dieux ; mais Jonas se sacrifiait volontairement (comme certains Indiens mésoaméricains) et préfigurait sous ce rapport la mort sacrificielle de Jésus, «katharma» des hommes. Mais il était coupable, non innocent!

dette envers Lui. Sans doute, à une époque comme la nôtre, en laquelle beaucoup méconnaissent la colère du Dieu offensé contre le péché (Rm 1, 18-32), ce motif de gratitude envers Jésus crucifié est-il plus rarement ressenti ; mais il suit logiquement toute prise de conscience de l'injuste offense à un Créateur infiniment bon que constitue tout péché.

Notre devoir de gratitude à l'égard du Seigneur crucifié est d'autant plus grand qu'il n'est pas seulement lié aux biens immenses qu'Il nous a acquis, mais encore – pour ne pas dire surtout – aux maux indicibles soufferts pour nous les acquérir :

... não só nos comunicou todos seus bens, mas tomou sobre si todos nossos males. Mais é para admirar em Deus padecer males que conferir bens, porque isso é muito conveniente à sua infinita bondade e aquilo mui estranho e peregrino de sua eterna bem-aventurança ... Pois se todos devemos a vida a Jesus nosso fiador e principal pagador, bem se segue que devemos viver não para nós mas para ele ... De sorte que a razão desta dívida demanda que o homem não seja já do seu juro e foro mas do de Jesus Cristo, e à maneira de holocausto (que todo se consume no fogo em glória de Deus) se ofereça e se entregue todo por amor ao serviço daquele Senhor que, movido de amor por ele, se ofereceu todo à morte. ... Em melhor lugar nos pôs Deus do que nós o pomos. Pôs-nos sobre suas espáduas quando por nós foi açoitado ; sobre seus ombros quando por nós levou a Cruz às costas e nela foi crucificado ; sobre sua cabeça quando foi de espinhos atravessada ; sobre sua vida quando por nós a ofereceu à morte ; e nós, bichinhos desprezíveis, ousamos pôr debaixo dos pés o Deus que nos pôs sobre sua cabeça, sendo-lhe por justiça divina devido o sumo lugar de nosso coração, e amamos menos que os nada aquele Senhor que nos amou sobre todas as coisas³⁴?

Voilà bien – pour reprendre le mot d'Henri Brémond – un parfait exemple de théologie affective, c'est-à-dire d'une réflexion rationnelle sur le donné révélé, mise au service de la croissance dans l'amour. En payant notre dette d'amour, le Christ s'est en quelque manière engagé en notre nom («fiador») et a assumé la responsabilité de notre service de son Père ; notre divin «pagador³⁵» n'a pas cependant payé notre dette au point de nous dispenser du devoir de nous unir à Lui en ce paiement, car Il a voulu être totalement et seulement notre «principal trésorier-payeur général» ; rien n'est

³⁴ D 9, 18, § 256, 2-4.

³⁵ On notera la magnificence de ces substantifs terminés en *or*, comme «fiador», «pagador», «remediador», etc. Une étude du vocabulaire d'Arrais serait utile.

donc plus raisonnable, de notre part, que de l'aimer par-dessus tout, jusqu'au plus complet sacrifice de nous-mêmes.

Toutefois, souligne Amador Arrais, ce n'est pas seulement l'humanité en général que le Christ a de manière si divine tellement aimée, c'est encore à chacun de nous qu'il a remis tous ses mérites et pour chacun de nous, personnellement, qu'il a souffert et est mort :

Tudo o que fez [Cristo] como homem de primeira intenção é nosso e feito para nós ... Podemos alegar em julzo todos os méritos da sua paixão³⁶ ... Considerai com viva fé a Cristo crucificado, morto e sepultado por vós particularmente e perdereis o medo do demónio, dos pecados e da morte, confiando na bondade e misericórdia infinita de nosso Deus ... O Apóstolo ... não disse em geral : «morreu o Filho de Deus pelos homens» senão «por mim pecador» ... Os benefícios que Deus fez a vós ou a mim tão inteiros e perfeitos são como se a nenhuma outra pessoa se comunicaram ... E por isso a parábola do Bom Pastor não diz que veio buscar muitas ovelhas senão uma³⁷.

Toute cette pensée si riche est reprise et ramassée en une très belle image, tout à fait classique d'ailleurs dans la littérature patristique³⁸ :

O Sol não nos comunica menos da sua luz e calor nascendo para bem de todos do que nos comunicara se para cada um em particular nascera ; assim a Paixão do Senhor, inda que em geral aproveita a todos, tanto aproveita a cada um como se o Senhor para o salvar particularmente padecera³⁹.

³⁶ Dans ce contexte, il convient de souligner l'estime d'Amador Arrais pour les Indulgences (D 8, 21) et sa foi au Purgatoire (D 8, 22), sans aucun signe de polémique avec les Protestants, qui semblent rarement cités dans et par les *Dialogues*.

³⁷ D 9, 4, § 239, 3-4, expliquant Ga 2, 19-20. En notre temps, Pie XII a prolongé d'une autre manière plus profonde encore cette pensée : «Notre divin Rédempteur a été attaché à la croix plus par son amour que par la violence des bourreaux ; son immolation volontaire est le don suprême qu'il fait à chacun des hommes, selon le mot saisissant de l'Apôtre : Il m'a aimé et s'est livré lui-même pour moi» (Encycl. *Haurietis Aquas* sur le Cœur de Jésus, AAS 48 [1956] 333) : don suprême, plus encore que la création.

³⁸ Cf. A. Olivar, «L'image du soleil non souillé dans la littérature patristique», *Didaskalia* 5 (1975) 3-20.

³⁹ D 9, 4, § 240, 1.

2. Arrais interprète de manière originale le cri de détresse («Eloi, Eloi...» : Mt 27, 46) de ce Soleil souffrant et mourant

Au cours du chapitre précédent, nous avons vu comment Tomé de Jesus a éclairé de quelques lueurs nouvelles les paroles de Jésus reprenant un psaume messianique (21, 1-2) : «Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné?» A la différence du mystique portugais prisonnier des musulmans du Maroc, Amador Arrais cite explicitement le beau commentaire que saint Augustin, dans sa lettre 140⁴⁰, nous a laissé de cette parole :

Não podia ser pequena dor a que vos fez chamar em vossa Paixão e quase queixar a vosso eterno Padre e dizer-lhe : Deus, Deus meus, ut quid dereliquisti me? Porque me desamparastes, meu Deus, negastes tutela, defesa e socorro a esta minha carne e humanidade suspendendo vosso influxo e operação⁴¹ como se fora puro homem? Porque me deixastes em minhas forças humanas, que são imbeciles e fracas?

Olímpio: Em Cristo, no tempo de sua Paixão, não houve redundância de alguma consolação das forças superiores às inferiores. Padeceu estando nele quieto o Verbo divino, mas não ocioso, porque assistiu à natureza humana que padecia consentindo na sua Paixão, e sustentando-a hipostaticamente. E foi esta queixa da grandeza da dor exprimindo, não desconfiança de quem desespera, mas a certeza da Cruz e veemência do tormento de que estava afligido. Para declarar o estado e condição da sua humanidade e significar que nem a ele nem a suas coisas menos prezava Deus, mas somente lhe dilatava seu paterno presídio. Fala aqui, diz S. Jerónimo, a humanidade, porque Cristo em sua Paixão foi desamparado por parte da carne. O que repete S. Agostinho⁴².

Il y a certes une large convergence entre l'exégèse de Mt 27, 46 que nous offre Amador Arrais et celle, rapportée au chapitre précédent, de Tomé de Jesus. L'un et l'autre semblent ne pas retenir l'aspect le plus profond de l'exégèse de saint Augustin (pourtant cité par Arrais) : non seulement Jésus s'y exprimait en tant qu'homme, mais encore son cri voulait récapituler celui de l'humanité craintive devant la mort physique. Mais tous deux estiment qu'il n'y eut ni abandon absolu ni désespoir.

⁴⁰ Voir ci-dessus, ch. IV, note 31.

⁴¹ La réponse, citée ici tout de suite après, d'Olímpio montre que l'auteur ne veut pas affirmer une suspension complète de l'influx du Verbe sur son humanité, mais sa volontaire limitation, aboutissant à un certain abandon.

⁴² D 10, 2, § 259, 3-4.

Cependant, par rapport aux exégèses antérieures, et notamment à celle de Tomé de Jesus, l'interprétation d'Arrais comporte un aspect original : notre évêque, en effet, compare la douleur des âmes du Purgatoire avec celle du Christ en croix, souffrant un certain abandon du Père :

[Foi a dor] de Cristo maior em sua paixão (absolutamente falando) que qualquer outra padecida dos homens nesta vida. E digo nesta vida porque a dor da alma que está no Inferno ou no Purgatório é maior do que foi a dor do Senhor. S. Agostinho falando do fogo do Purgatório diz : este fogo inda que [não]⁴³ seja etemo excede toda a pena desta vida⁴⁴... Porém respeitando a dignidade do padecente, maior foi a da paixão de Cristo que qualquer outra, inda que seja dos condenados às penas eternas ... mais é sofrer o Rei bofetadas que o escravo açoites e tormentos esquisitos. E era necessário ser a dor de Cristo tamanha para o homem conceder esperança de perdão, sabendo que Cristo se doeu tanto por os pecados dos homens⁴⁵.

Curieusement, Amador Arrais n'expose pas la raison la plus profonde d'une souffrance plus intense dans l'âme au Purgatoire que dans celle du Verbe incarné sur la Croix : celle-là se sait privée temporairement, par suite de ses péchés personnels, de l'acte de la vision béatifique dont celle-ci, en la fine pointe de l'âme⁴⁶,

⁴³ J'ai ajouté entre parenthèses le «*não*» absolument indispensable pour ne pas faire dire à l'évêque carme le contraire d'un enseignement dogmatique de l'Eglise, et de la pensée de saint Augustin. Le texte proposé par l'éd. de 1974 manifeste ici une étonnante étourderie.

⁴⁴ Saint Augustin affirme dans un écrit authentique (le *De vera et falsa paenitentia*, cité en marge de l'éd. de 1974, est l'œuvre d'un Pseudo-Augustin médiéval) que les souffrances du Purgatoire, par contre, dépassent n'importe quelle épreuve d'ici-bas ; dans l'*Enarr. in Ps 37*, 3, commentant 1 Co 3, 12-15 (si son œuvre est consumée, il sera sauvé mais comme à travers le feu), l'évêque d'Hippone dit au peuple : «*Gravior erit ille ignis quam quidquid potest homo pati in hac vita*» (CCSL 38, 384, lignes 35-42).

⁴⁵ D 10, 2, § 259, 4 ; l'auteur ajoute une importante précision (§ 260, 1) : «*Não deve desesperar o grande pecador, pois tomastes sobre vós a dor devida por seus pecados e lhe não pedis outra coisa senão que aquela se lhe comunique pelos sacramentos dignamente recebidos.*» Point de vue très juste : par les sacrements se communique à nous le fruit de la Passion du Christ, fruit qui est justement la contrition profonde de nos fautes. Peu auparavant, l'auteur avait exposé précisément cette vue : «*Tomastes, Senhor, por mim em o princípio de vossa paixão aquela dor que de nossa parte não podemos ter, para nos encherdes o peito de conanças e certificardes que se, pelos sacramentos da Igreja que instituístes, esta vossa dor nos for comunicada, por grandes pecadores que fôssemos, nos fará justos ... Vos doestes por todos os pecados do mundo, tomando em vós a dor que todos devíamos ter por nossas culpas. A qual excedeu todo o sentimento de qualquer homem contrito, porque procedeu de maior sapiência, caridade, e virtudes de que nasce a contrição e toma seu aumento*» (D 10, 2, § 259, 2-3). Cette pensée nous paraît aujourd'hui originale, dans le contexte de la spiritualité contemporaine.

⁴⁶ L'expression est de Jean-Paul II (catéchèse du 30 novembre 1988).

continue de jouir. Son silence sur ce point s'explique sans doute par l'accent qu'il préfère mettre sur la transcendance ontologique du Christ en tant qu'il est Dieu et sur ses conséquences par rapport à sa souffrance humaine.

En tout cas, on constate combien notre évêque est loin de la pensée inacceptable quelquefois rencontrée aujourd'hui : l'abandon souffert par le Christ en croix, prolongé par sa descente aux enfers, l'aurait exposé aux peines des damnés⁴⁷. Pour Arrais, au contraire, celles-ci sont pires que les souffrances du Crucifié, qui ne s'est jamais senti rejeté par Dieu.

Mais l'auteur des *Diálogos* insiste sur la profondeur de la souffrance psychique du Sauveur en des termes d'une extrême exactitude :

Convinha por certo e assim foi que já que o Filho de Deus se havia de sacrificar pelos pecados dos homens, que não somente padecesse dores do corpo e parte sensitiva, mas também recebesse dor e tristeza da vontade e espírito ; para que assim fosse por todas as vias afligido e angustiado aquele Senhor que ofereceu sacrifício por nossos pecados, ao Padre acéitíssimo. A dor da vontade é propriamente dor do homem, e a dor do apetite sensível é dor própria do animal. E posto que a vontade⁴⁸ de Cristo plenissimamente gozasse da vista de Deus, recebeu todavia voluntária tristeza e tamanha quão grande pode ser em a natureza das coisas. De maneira que em um mesmo sujeito se ajunta sobrenaturalmente suma glória e suma tristeza, para se consumir o mistério de nossa redenção⁴⁹.

L'auteur veut sans doute ici faire allusion à un enseignement très profond de l'Aquinat : dans le Christ, tous les plaisirs et toutes les douleurs de la sensibilité étaient volontaires⁵⁰. D'où le caractère extraordinaire et absolument unique de sa souffrance volontaire et aimante en notre faveur et pour notre salut. C'est ce que l'Évangile

⁴⁷ Ainsi le regretté H. Urs von Balthasar, dans son *Mystère Pascal*, *Mysterium salutis* 12, Paris 1972, pp. 16, 17, 83 : ce point de vue est justement rejeté dans l'ouvrage remarquable de J. M. dos Santos Ferreira, *Jesus Cristo luz e sentido da solidão do homem*, Lisboa 1989, p. 235.

⁴⁸ Bien que la volonté ne voie pas ce qui est la mission de l'intelligence, il est très exact de dire que la volonté jouit de ce que voit l'intelligence.

⁴⁹ D 10, 2, § 260, 1.

⁵⁰ Cf. saint Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, III. 19. 2 ; 13. 2 ; 47. 1. 1-3. L'Aquinat s'explique ainsi : dans le Christ tous les mouvements sensibles étaient sous le contrôle de la raison ; et sa volonté humaine voulait que sa chair agît et souffrît ce qui lui revenait.

de saint Jean nous laisse entendre : Jésus «se troubla» (11, 33), Jésus «frémissait» (volontairement) en lui-même (11, 38).

Voilà pour la *suprême tristesse*, méritoire de notre salut ; elle se joignait mystérieusement à la *suprême gloire* de la vision face à face, en l'âme humaine de Jésus, de l'amour sauveur de son Père pour le monde : «*suma glória e suma tristeza*». Le Cœur de Jésus, fixé dans l'amour du Père grâce à la vision faciale, pouvait totalement «amoriser⁵¹» sa tristesse même, la tristesse de se savoir partiellement abandonné, en sa sensibilité, volontairement. Il se voulut abandonné et s'abandonna. Il faut même dire qu'aucune tristesse, aucune souffrance n'a été aussi totalement libre et volontaire au cours de toute l'histoire humaine.

Telles sont les vues profondes que l'évêque carme nous transmet sur le cri de Jésus agonisant (Mt 27, 46) et sur la Passion de Jésus dans son ensemble, sans oublier sa principale bénéficiaire : Marie.

3. Le Christ, nouvel Adam, veut au pied de sa Croix Marie, son associée

Le dixième Dialogue nous présente surtout le mystère de Marie. A lui seul, ce dialogue occupe le tiers de l'ouvrage. Si on peut en extraire – comme nous l'avons fait – d'importantes données christologiques, il suffit néanmoins de parcourir la table des matières pour voir que l'auteur, fidèle à la tradition de son Ordre, veut nous y donner une biographie, à la fois biblique, contemplative et théologique, de la nouvelle Eve, Mère des vivants, Marie Immaculée.

L'ensemble de cette mariologie – où science et piété s'unissent – mériterait une étude approfondie. Contentons-nous ici de souligner la conscience prise par l'auteur de la profonde participation de Marie au mystère pascal.

Au pied de la Croix, Marie, souligne Amador Arrais, est une croyante en la divinité de Jésus :

Novidade foi esta nunca ouvida, pois não é honesto às virgens acharem-se em espectáculos tão cruéis, nem costumam as mães ir ver a justiça que se faz em seus filhos, antes se desejam esconder debaixo da terra. Mas a Virgem, ao contrário do costume e uso das virgens e mães, saiu às praças do mundo a ver a sem-justiça de que se usava com seu filho. Tirou-

⁵¹ Vocable teilhardien absent du *Dictionnaire Robert!*

a de casa a fé, que não foi vencida com a prisão e abatimento de seu filho. Tirou-a a esperança que se não rendeu à adversidade. Tirou-a a caridade que lhe abrasava as entranhas...

Onde se viu bem que o amor é forte como a morte⁵², e se o amor natural que nasce do homem é tão forte como a morte : o amor divino, que Deus acende na alma, quanto mais forte será que a morte?

Estas amorosas cadeias triunfaram dela [da Virgem] e a trouxeram por ruas, praças e lugares públicos dos homicidas e malfetores. Estas sustentaram com forças admiráveis seu corpo e alma, que pudesse ver ao pé da Cruz, justiça e morrer seu amantíssimo Filho ... Não na espantou a tormenta da Cruz, e nela só ficou plantada e arraigada a viva fé da divindade do Filho de Deus. Nos discípulos o temor conquistou a fortaleza do amor ; mas na Virgem o amor triunfou do temor e a prendeu ao pé da Cruz com fortíssimas cadeias⁵³.

Notre Amador nous a fait ici admirablement comprendre que derrière le mot si simple, si bref et presque si faible de l'Évangile (Marie se *tenait* près de la Croix : Jn 19, 25), se trouvaient rassemblées toutes les forces de la foi, de l'espérance et de l'amour naturel et surnaturel de la Vierge debout. La présence de Marie au pied de la Croix paraît tout à fait naturelle à nos sensibilités du xx^e siècle, plus conscientes de la force morale et physique des femmes ; Arrais – dans un contexte antérieur à l'actuel mouvement féministe – nous aide à saisir cette présence comme un acte d'amour surnaturel croyant et espérant, croyant en l'amour tout-puissant de son Fils pour le monde à sauver, espérant son imminente résurrection pour le salut de ce monde perdu. Un acte d'amour qui ne supprime nullement, mais transfigure et divinise l'amour naturel.

L'évêque contemplatif est ainsi amené à exalter en Marie la Reine des Martyrs :

Sua vontade era que padecesse ele [Jesus] por nosso remédio, por se conformar em tudo com o Padre eterno ; porém tanto se compadeceu que, se pudera ser, ela sofrera com ânimo alegre todos os tormentos que o Filho padeceu ... Desejava ela entranhavelmente ajuntar o seu sangue ao de Cristo⁵⁴ e consumir com ele o mistério de nossa redenção ; mas este privilégio era só daquele eterno sacerdote.

⁵² Ct 8, 6.

⁵³ D 10, 69, § 330, 3 à § 331, 1 : allusion à 1 Jn 4, 18 : le parfait amour bannit la crainte. L'amour des disciples était imparfait, l'amour de Marie pour Jésus parfait.

⁵⁴ L'auteur fait ici allusion à un texte célèbre de saint Ambroise (*De Institutione Virginis*, VII, 49 ; PL 16, 318-319) : «Sachant aussi que la mort de son Fils était offerte pour le bien commun, elle se tenait debout, prête à ajouter quelque chose par sa propre

Fez a Virgem excelentíssima vantagem a todos os mártires no desejo do martírio ... pois a Igreja chamou-lhe mártir por semelhança e por causa das dores veementíssimas que sofreu no coração em a morte de seu filho, e que foi uma imagem de martírio, para perfeição do qual, como não basta morte sem vontade, assim não basta a vontade sem morte, posto que com tão ardente sede e fervor de caridade pode um Cristão desejar o martírio, que lhe cresça o prémio essencial, mais que se fora mártir⁵⁵.

Raisonnement très subtil, présupposant la longue maturation des discussions entre théologiens scolastiques soucieux de vie spirituelle : le désir du martyr exprime la ferveur de la charité, laquelle peut croître à tel point que le non-martyr peut mériter au ciel un degré plus élevé de vision et d'amour de Dieu – en quoi consiste la récompense essentielle, par opposition à l'accidentelle, à l'auréole du martyr⁵⁶ – que le martyr sanglant. Ce fut précisément le cas de la Mère du Christ, pense Amador Arrais.

L'intérêt spirituel de ce passage consiste à ne pas couper la contemplation du mystère de Marie de l'analyse du progrès dans la charité en ses exigences pour tout chrétien. En insistant sur la charité en tant qu'elle oriente par sa ferveur vers le désir ardent du martyr, l'évêque carme rejoignait le Nouveau Testament – «Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime» (Jn 15, 13) – tout en anticipant le concile Vatican II pour lequel chaque chrétien doit se préparer à accueillir⁵⁷, à l'image de Marie au pied de la Croix, le charisme du martyr.

mort, s'il se pouvait faire, au don accordé pour le bénéfice de tous. Mais la Passion du Christ n'avait pas besoin d'aide.» Ambroise le dit donc clairement : Marie désirait mourir pour le salut du monde. J'ai étudié de près la signification de son texte dans le cadre de l'ensemble de sa pensée pour conclure : Ambroise n'a rejeté que l'association de Marie sur un pied d'égalité indépendante au sacrifice du Christ, et il n'est pas contraire à la pensée de l'évêque de Milan de penser que Marie offrait à l'avance sa propre mort future, en union avec le sacrifice actuel de son Fils, pour le salut du monde; cf. B. de Margerie, «Le mystère de la mort de Marie dans l'économie du salut : au-delà du fait, le sens», *Marian Library Studies*, a new series, University of Dayton (Dayton, Ohio), 9 (1977) 190-208.

⁵⁵ D 10, 69, § 331, 1-2.

⁵⁶ Pour saint Thomas et d'autres théologiens scolastiques, l'auréole est une joie qui récompense des œuvres personnellement accomplies, conformant au Christ de manière suprême : elle est due aux vierges, aux martyrs et aux docteurs ; mais elle demeure un accident secondaire par rapport à la récompense essentielle : voir la *Somme de Théologie*, Supplément, q. 96.

⁵⁷ Voir *Lumen Gentium*, § 42 : «Si la grâce éminente du martyr n'est donnée qu'à un petit nombre, tous cependant doivent être prêts à confesser le Christ devant les hommes et à le suivre sur le chemin de la croix, au milieu des persécutions qui ne manquent jamais à l'Eglise.»

Cette grande insistance sur l'union de Marie au Christ crucifié disposait aussi Arrais à nous présenter la Vierge comme une nouvelle Eve, associée au nouvel Adam dans l'œuvre de régénération du genre humain :

... companheira, [que] o ajudasse nesta propagação dos seus escolhidos ... Para isto, pois, convinha que Deus nos desse uma tal padroeira e advogada, que sendo em certo modo omnipotente para em tudo nos valer, e tendo tamanha parte em nossa reparação, de tal maneira fosse toda em tudo, cheia de piedade e clemência, que não tivesse mistura alguma de rigor e severidade ... para que em tal companhia os pecadores nos atrevéssemos a chegar a Deus confiados de alcançar dele tudo por sua intercessão, por mais que o tivéssemos ofendido⁵⁸.

On notera la rigoureuse audace du langage d'Arrais sur la Médiation mariale, en dépendance de celle du Christ : la participation de Marie à l'œuvre de notre réparation par le Christ («*tamanha parte em nossa reparação*») a été telle qu'elle est devenue «*toute dans le tout*» de cette œuvre de Jésus-Christ, en ce sens que nous pouvons – et devons – tout obtenir par son intercession : «*toda em tudo*» (cf. Col 3, 11).

D'admirables images bibliques viennent se mettre, sous la plume d'Amador, au service de la doctrine de la puissante intercession de la nouvelle Eve. Citons-en une seule ici :

Se Moisés, porque conversou com Deus por espaço de quarenta dias, ficou tão resplandecente, que os filhos de Israel lhe não podiam ver a cara sem ele ter um véu ante os olhos, que luz se pegaria a esta Senhora do Sol splendidíssimo que em seu ventre trouxe tantos meses⁵⁹?

Marie est certes plus puissante que Moïse pour nous aider à nous approcher de Dieu. D'où la magnifique prière que l'auteur des *Dialogues* adresse à la Vierge des douleurs :

Pois que para me salvar é necessário levar minha cruz com efeito e verdade, e morrer e crucificar-me com Cristo, e para isto não bastam minhas forças, peço-vos, Virgem piedosíssima, que vos achastes presente à morte do Criador e Redentor do mundo, por aquelas dores que trespassaram e abrasaram vosso coração e por quem vós sois e pelo sangue de Jesus derramado para remédio dos pecadores, que por vossa intercessão abrande

⁵⁸ D 10, 7, § 265, 3 et § 266, 1.

⁵⁹ D 10, 5, § 263, 3 : cf. Ex 34, 34 et 2 Co 3, 13-18.

o Senhor e molifique este meu coração com óleo de sua graça e lhe faça sentir os trabalhos de sua Cruz e a espada da dor que penetrou vossa alma (Lc 2, 35). Rogo-vos por aquele suavíssimo colóquio que teve convosco falando-vos da Cruz, estando vós ao pé dela, quando vos disse : «Mulher, vês aí o teu filho», que me recebais no foro de vosso filho. E lá, no Céu onde estais, não percais a memória deste peregrino, que está para partir desta terra de Egipto e vale de lágrimas e não sabe onde irá aportar. Oh! se me coubesse no Céu um cantinho donde pudesse ver o meu Deus⁶⁰!

On ne sait trop ce qu'il faut admirer le plus : la délicatesse des sentiments, la piété mystique, le souci prédominant du salut éternel et de la pratique de la pénitence pour y parvenir. A travers une pareille prière, nous entrevoyons globalement quels étaient les soucis spirituels d'un grand nombre de Portugais marchant et navigant à l'époque vers une conquête, plus encore spirituelle que temporelle, du monde, pour le mettre tout entier sous l'empire de la Croix de Jésus et des larmes de l'Immaculée.

Ne croyons pas cependant que le prélat portugais ait été victime d'un unilatéralisme doloriste ; pour lui, le mystère pascal comporte – non moins que la Passion – la Résurrection et l'Ascension du Christ ; et il est heureux de nous montrer la participation de Marie à ce versant joyeux de la Pâque de son Fils comme à la vie de la primitive Eglise :

... e pois se manifestou [Cristo] em corpo glorioso a seus discípulos, justo era que se manifestasse primeiro à sua Mãe saudosíssima, que no amor, na dor, no desejo, saudade e em tudo o que fazia para obrigar foi a primeira. E como esta Senhora mais que todos sentiu sua Paixão, assim se alegrou mais com sua Ressurreição ... Havia guardado esta Senhora algumas lágrimas que com pena demasiada não pudera verter ao pé da Cruz e estas derramaria de pura alegria em sua Ressurreição. Quando já pôde falar, deu-lhe graças em nome de todo o género humano por cujo bem e remédio havia dado sua vida e oferecido à morte tão afrontosa sua pessoa⁶¹.

On notera ici la subtile et belle adaptation aux relations entre Marie et Jésus de la très portugaise «saudade» : celle de la Vierge est implicitement définie comme un mélange d'amour, de douleur, de désir par rapport à son Fils qui était mort et avait promis de ressusciter ; Marie est vue comme Celle qui, plus que toute autre

⁶⁰ D 10, 72, § 333, 3-4.

⁶¹ D 10, 74, § 335, 1.

personne, avait exercé la primauté dans l'amour douloureux et désirant de la «*saudade*» ; mais elle était encore, par rapport, non à son Fils (parfaitement bienheureux dans sa gloire de Ressuscité), mais à nous, objet de notre «*saudade*» et, à ce titre, «*saudosíssima*», dans la compassion aimante et pleine d'espérance qu'Elle nous inspire.

On remarquera aussi que toute cette «*saudade*» de la Vierge qui avait survécu à son Fils est poétiquement symbolisée par les quelques larmes de joie, non encore versées, prêtes à couler des yeux éblouis de la Vierge voyant le Ressuscité.

A cette émotion se mêle une haute théologie : tout comme à l'Annonciation, tout comme au pied de la Croix, Marie est encore, à genoux devant le Ressuscité, la représentante du genre humain tout entier. En son nom elle avait accepté l'Incarnation⁶², offert la mort du Fils de l'Homme ; maintenant, elle Le remercie au nom de tous ceux pour lesquels Il est mort. Tous s'expriment par elle ; Marie apparaît ainsi, au lecteur d'Arrais, comme la Vierge œcuménique et universelle, appartenant à tous ceux qui ont et entretiennent le souci de retourner à leur Créateur.

Il y a sans doute un lien, dans l'esprit d'Arrais, entre Marie, représentante du genre humain – grâce à elle mystiquement mais réellement présent à l'Incarnation, à la mort et à la Résurrection de son Créateur et Sauveur –, et le fait qu'elle reçoit dans l'unité toutes les grâces et vertus qu'Il distribue aux autres saints :

*Com sua Ressurreição [Cristo] enriqueceu nossas almas de graças e dons do Espírito Santo, em especial a Virgem sua Mãe, à qual deu por junto todas as graças e virtudes que distribuiu pelos outros santos*⁶³.

Bien entendu, aux yeux d'Arrais comme aux nôtres, pareille affirmation n'était pas seulement vraie au moment où il l'écrivait, mais elle correspondait déjà à la réalité pendant la vie terrestre de Marie, après l'Ascension de son Fils (et même avant).

On ne s'étonnera donc pas que notre Amador, à la suite de saint Amédée de Lausanne, au XII^e siècle, nous ait décrit, fasciné, la vie de la Vierge dans l'Eglise de Jérusalem :

⁶² Cf. saint Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, III. 30. 1 ; repris par Pie XII dans l'*Encycl. Mystici Corporis Christi*, AAS 35 (1943) 247.

⁶³ D 10, 74, § 335, 3.

Viveu a Virgem no monte Sião té sua Assunção, ouvia Missa cada dia e comungava da mão de S. João. Consolava os peregrinos, que a vinham visitar, com palavras suavíssimas. Certo é que muitos fiéis desejavam ver na terra aquele espectáculo sacratíssimo, aquela suprema donzela que parira a Deus omnipotente ; e com sua presença se consolavam altamente. Ficou a Mãe de Deus neste mundo para que a Igreja gozasse de consolação visível. A ela ficou encarregada a escola das virtudes ... e [ela] pôs em perfeição o colégio dos Apóstolos⁶⁴.

La Vierge post-pentecostale est donc, pour Arrais, la consolatrice de l'Eglise, sous l'action de l'Esprit consolateur, grâce auquel elle acquit une singulière perfection de grâce⁶⁵. Elle puise dans l'Eucharistie, chaque jour, une nouvelle croissance dans la charité envers l'Eglise de son Fils, grâce à laquelle elle peut devenir l'évangéliste orale de l'enfance du Sauveur : «*Ensinava-lhes os mistérios da infância e puerícia do Senhor, que ela conservara em seu coração*⁶⁶.»

En d'autres termes, la séquence logique des affirmations de l'évêque Arrais aboutit à cette constatation : les Evangiles de l'Enfance – au moins chez Luc – résultent d'une croissance de Marie dans la charité, stimulée par la communion quotidienne au corps ressuscité de son Fils. Par conséquent, le caractère pascal de l'évangile de l'Enfance, maintes fois souligné par les exégètes⁶⁷, nous étonne beaucoup moins : Marie participait par l'Eucharistie à la Pâque du Christ et à ses fruits quand elle racontait à l'Eglise l'enfance de Celui qu'elle avait donné au monde pour qu'Il se donne au Père en faveur du monde.

⁶⁴ D 10, 79, § 340, 1.

⁶⁵ D 10, 78, § 340, 1.

⁶⁶ D 10, 79, § 340 1. Nous avons laissé tomber une partie de la phrase que nous reprendrons ci-après (cf. note 74).

⁶⁷ Et tout récemment par R. Laurentin, *Les Evangiles de l'Enfance du Christ*, Paris 1982, pp. 543-544 : pour Laurentin, il paraît probable que «Luc a recueilli ce que Marie méditait en son cœur (Lc 2, 19, 51) non pas directement mais par la communauté (cf. Ac 1, 14) où il la situe en bonne place, seule nommée avec les Apôtres au recouplement de deux catégories privilégiées : la famille et les femmes qui avaient accompagné le Christ dans son ministère» ; d'autre part, l'écriture des Evangiles de l'Enfance en fonction du mystère pascal est soulignée par le même auteur : *Jésus au Temple, Mystère de Pâques et foi de Marie*, en Lc 2, 48-50, Paris 1966, pp. 133 et 174 notamment. Mais personne, jusqu'ici, n'avait souligné la connexion entre les communions de Marie et sa mission d'évangéliste de l'Enfance.

C'est pourquoi, pour Arrais, l'évangélisation, eucharistiquement stimulée, du Verbe Enfant – *Verbum Infans*⁶⁸ – constitue un aspect important de la préparation par Marie de sa mort et de son Assomption :

Ninguém basta para imaginar os fogos do divino amor e soidades que a Virgem padecia depois da Ascensão do Senhor ; e porventura visitava muitas vezes os lugares da Paixão e sepultura de seu filho, a fim de recrear os olhos com as pias lembranças do tempo passado, representando-lhe a imaginação que neles o acharia. Cuida o impaciente amor que é impossível não achar o que busca com seu afervorado desejo.

O amor de Cristo ardia em ala no peito da Virgem, causava-lhe ardentíssimos desejos, e estes crescendo, reparavam-se com novos incêndios, como com quotidiano alimento. Com as soidades que tinha do Senhor juntava lágrimas amorosas sem conto ; e viver tanto tempo sem o seu amado, causava nela uma maneira de martírio ... Que diremos do amor maternal da Mãe de Deus e de suas soidades? Clamava no mais vivo do coração e dizia : quando darão vão os rios caudalosos de minhas lágrimas? Quando virá este, quando? Oh! se já viera! Oh! penosa dilação!

Mas chegou-se enfim a hora, e a que se viu mais afligida que todas as puras criaturas se viu exalçada sobre todas elas e avantajada nos gozos daquele sumo bem⁶⁹.

Nous voilà bien en présence d'un point culminant de la théologie affective d'Amador Arrais, mettant au service de la contemplation du donné révélé, en ses aspects relatifs à l'affectivité humaine, cette même affectivité unie à la raison, pénétrée de rationalité (sans qu'il y ait aucun conflit, ici, entre cœur et raison). Pour notre évêque théologien, les successives et croissantes «*saudades*» de la Vierge, nourrie de l'Eucharistie chaque jour, vivant sous le souffle de l'Esprit du Fils bien-aimé, ces «*saudades*» transfigurées par la foi, pleines des désirs de l'espérance de la gloire, enflammées d'amour surnaturel pour l'Unique, méritent, obtiennent et causent le privilège de son Assomption spirituelle et corporelle de Mère de Dieu.

Pour Arrais, les quotidiens pèlerinages de Marie aux lieux de la Passion, loin de représenter un repliement égoïste et doloriste sur le passé, ne l'évoquaient que pour mieux tendre, grâce à lui, vers

⁶⁸ Rappelons le paradoxe de cette association verbale : l'*Infans* est celui qui ne parle pas encore (de *fari*, parler).

⁶⁹ D 10, 79, § 339, 4 et § 340, 1.

le Fils à venir, vers la rencontre définitive, spirituelle et corporelle⁷⁰, avec le Bien-Aimé, par l'entrée dans l'acte unique, permanent, définitif, inamissible, de la vision face à face de la divinité du Fils et par la résurrection corporelle dans la compagnie non moins définitive de l'humanité du Fils ressuscité, et auteur de toute résurrection.

Nous en avons assez dit sur la mariologie de l'évêque Amador Arrais pour que le lecteur ait perçu à quel point elle est nourrie d'Écriture, de réflexion patristique, de contemplation théologique. Il fut véritablement, en harmonie avec sa vocation carmélitaine⁷¹, un contemplatif de la Vierge, participant ainsi lui-même à sa magnificence.

Mais cette splendeur mariale du dixième Dialogue n'est nulle part coupée du souci de l'humaniste dévot qu'était Arrais par rapport à la vie spirituelle du chrétien ordinaire : Marie aide ce chrétien à s'insérer profondément dans le mystère pascal de son Fils. Voyons-le en détail.

C. Amador Arrais, théologien de la participation du chrétien au mystère pascal

Face à l'insistance du Christ des Évangiles synoptiques sur l'abnégation de soi nécessaire à son disciple, Arrais s'interroge, dans son Dialogue septième à propos de la patience et de la force chrétiennes, sur le lien entre renoncement et baptême, à la lumière de Paul (Rm 6).

Pour l'Apôtre, il y a trois morts : la mort du corps, la mort de l'âme, la mort mystique :

Esta é a doutrina de S. Paulo : morre o corpo quando a alma se aparta dele ; morre a alma quando se aparta Deus dela pelo pecado. Mas há outra morte mística. Em cada um de nós há dois homens : a um dos quais chamam os Apóstolos homem velho, e ao outro novo.

⁷⁰ Rappelons la formule par laquelle Pie XII a défini l'Assomption de la Vierge Marie : «L'Immaculée Mère de Dieu, toujours vierge, Marie, ayant achevé le *course* de sa vie terrestre, a été assumée à la gloire céleste *en corps et en âme*» (1950 : DS 3903). Nous avons longuement exposé les raisons pour lesquelles l'incise pourrait aussi être traduite : «ayant achevé la *course* de sa vie terrestre» (cf. B. de Margerie, «*Expleto terrestri vitae cursu*» : l'Assomption, prix remporté par la course spirituelle de Marie, sans cesser d'être un privilège gratuit», *Marianum* 49 [1987] 296-355).

⁷¹ D 7, 4, § 188, 4 à § 189, 3.

O primeiro é homem carnal, formado à imagem do primeiro Adão e da corrupção que dele nos veio quase de juro hereditário ; o segundo, espiritual, formado à imagem do segundo Adão que é Cristo e da renovação do espírito que pelos seus méritos recebemos.

E assim, quando fugimos daquela corrupção e seguimos esta renovação, deixamos a nós mesmos ... e deste homem velho nos despe o baptismo ; mas depois que recebe o espírito de Deus e se altera e muda em nova vida, nomeia-se novo homem ... do qual nos vestimos em os sacramentos de baptismo e penitência. A esta conversão e mudança chama a Escritura morte do homem velho, e velho Adão ... Isto é, não do que teve Adão de Deus, mas do que ele fez em si por sua culpa e engano do demónio.

... E para isto ordenou Cristo que se fizesse em nós uma representação de sua morte e de sua nova vida e que, desta maneira, feitos semelhantes a ele, influísse como em seus semelhantes o que responde à sua morte e à sua vida. À sua morte responde o morrer da culpa, e à sua ressurreição o viver da graça. O entrar na água do baptismo e o sumir-mos nela é como ficarmos ali mortos e sepultados ao modo que Cristo morreu e foi sepultado ... E pelo conseguinte o sair depois da água é como sair do sepulcro, e viver vida nova. O que parece por de fora é representação de morte e vida, mas o que passa por dentro secretamente é verdadeira vida de graça e verdadeira morte de culpa⁷².

La pointe du raisonnement de notre pasteur apparaît encore plus clairement dans les pages suivantes⁷³ de son œuvre : si le baptême est ponctuel et unique, la mort mystique qu'il implique doit se déployer dans la continuité du temps et de la mortification des concupiscences désordonnées, crucifixion intime qui manifeste la présence dans l'âme de la vie nouvelle donnée par le nouvel Adam. Grâce à cette mort mystique chaque jour renouvelée, le chrétien pourra unir sa mort corporelle à celle du deuxième Adam en évitant ainsi la deuxième mort, la mort de l'âme, physiquement – mais non spirituellement – immortelle. Arrais retient ainsi le double aspect ontologique et éthique du baptême, de ce sacrement qui a transformé notre être dans le passé en vue de nous aider, contre les concupiscences sans cesse renaissantes, à une constante conversion dans le présent et à l'avenir.

Nous pourrions citer beaucoup d'autres passages où se dévoile la permanente utilité et valeur d'un livre cependant si « daté », en ce sens qu'il porte les marques des limites de son temps, et qui

⁷² D 7, 8, § 193, 3 à § 194, 1.

⁷³ D 7, 9 et 10.

néanmoins «fait date», parce qu'il introduit, plus qu'aucun autre ouvrage de son époque, par l'ampleur de ses thèmes et par la richesse de ses sources, aux critères de l'humanisme dévot.

Voilà qui nous suggère, en terminant, quelques réflexions sur les démérites et les mérites de l'œuvre d'Amador Arrais.

D. Conclusions critiques

Une critique détaillée du livre, dans une édition bourrée de notes, serait à la fois extrêmement instructive et très désirable. Elle nous permettrait de mieux reconnaître une série d'aspects par lesquels les *Dialogues* de l'évêque carme tendent à limiter, au lieu de la refléter, la catholicité de l'Eglise, c'est-à-dire son universalité en tant qu'elle dépasse les limites d'un pays et d'une époque. Du même coup se verrait mieux aussi ce qui, dans cet ouvrage, contredit la splendeur et l'universalité de l'humanisme chrétien et dévot.

Faute de pouvoir ici entreprendre une pareille critique, nous nous bornerons à signaler deux points qui mériteraient une discussion plus approfondie.

En premier lieu, Amador Arrais a été accusé de tendances antisémites, en relation avec le troisième Dialogue sur le peuple juif. Il est certain qu'il faudrait aujourd'hui reconsidérer, nuancer ou même éliminer nombre de ses affirmations à la lumière de la déclaration *Nostra Aetate* du concile Vatican II sur les religions non-chrétiennes.

En second lieu, il conviendrait de soumettre à une rigoureuse analyse critique, du double point de vue de l'histoire et d'une saine théologie, quelques assertions d'Arrais imputant à la Vierge un rôle doctrinal dans l'Eglise primitive que ne semble pas avoir jamais reconnu la tradition catholique :

[A Mãe de Deus] deu forma na doutrina de Cristo ... Dizem que presidia nas conferências e disputas que se ofereciam sobre as coisas da fé, declarando as dúvidas que ocorriam e confortando mais aqueles entendimentos que pelo Espírito Santo já estavam alumiados⁷⁴.

⁷⁴ D 10, 79, § 340, 1. On peut se demander si l'actuelle formulation du début du texte cité («*deu forma na doutrina de Cristo*») correspond bien au texte original d'Arrais et si quelques mots n'ont pas été oubliés.

A première vue, on ne voit pas comment de telles affirmations pourraient se justifier à partir du Nouveau Testament. On s'explique néanmoins que l'auteur ait pu les formuler.

D'une part, le rôle possible, pour ne pas dire probable, de Marie à l'origine de l'évangile lucanien de l'enfance de Jésus⁷⁵ laisse entendre que la Vierge a pu jouer un rôle doctrinal dans l'Eglise primitive d'une façon plus large. Rien ne permet, en tout cas, de l'exclure avec certitude.

D'autre part, la multiple présence de Marie à la vie publique de Jésus⁷⁶ constitue un précédent rendant intelligible sa présence à la vie publique de l'Eglise primitive.

De plus, il est frappant de voir que le grand théologien Francisco Suárez, peu d'années après la parution des *Diálogos* d'Arrais, développera des idées semblables. L'Immaculée, pense-t-il, a reçu des charismes doctrinaux en harmonie avec sa mission ecclésiale de Mère du Dieu Sauveur, elle a été maîtresse de foi pour les Apôtres et pour les Evangélistes, elle a été même la Doctoresse des Docteurs⁷⁷.

Enfin, même si l'on rejette toutes ces vues et donc celles d'Arrais, même si l'on n'admet pas que Marie ait participé aux discussions doctrinales des Apôtres, on peut et on doit admettre que sa puissante intercession de Mère du Verbe illuminateur leur a obtenu les grâces de lumière dont ils avaient besoin pour annoncer en plénitude le message du Christ et qu'était déjà vraie, à l'époque des Apôtres, la très belle déclaration du concile Vatican II dans la Constitution dogmatique *Lumen Gentium* sur l'Eglise (§ 65) :

⁷⁵ Voir ci-dessus note 67.

⁷⁶ Cf. Mt 12, 48-50 ; Jn 2, 1-11 (Cana) ; Mc 3, 35 et Lc 11, 27-28 ; Jn 19, 25 ss : voir la présentation de l'ensemble de ces textes par le concile Vatican II (*Lumen Gentium*, § 58).

⁷⁷ F. Suárez, S.J., *Opera omnia*, éd. Vivès, Paris 1860, t. XIX, disp. XX, s. 2, § 1, p. 311 ; cf. s. 1, p. 310 : «*Doctorum Doctrix singulari et excellentiori modo fidei magistra*» (écrit de 1592, date de la publication). Cf. B. de Margerie, «Nescience, science et sagesse de Marie selon Suárez», *De cultu mariano saec. XVI. Acta Congressus Mariologici-Mariani* (Saragosse 1979), t. V, Acad. Mariana, Romae 1984, pp. 329-364, notamment 350-353. Le même Suárez, commentant l'Aquinat (*In tertiam partem divi Thomae*, q. 27, a. 2, disp. 3, s. 5, note 31), a énoncé la norme retenue par Pie XII dans sa bulle définitoire de l'Assomption (AAS 42 [1950] 767) : «*mysteria gratiae, quae Deus in Virgine operatus est, non esse ordinariis legibus metienda, sed divina omnipotentia, supposita rei decentia, absque ulla Scripturarum contradictione aut repugnantia.*» A la lumière de cette norme, de nombreuses affirmations d'Arrais se justifient, en particulier ce qu'il dit sur les charismes doctrinaux de la Vierge.

En se recueillant avec piété dans la pensée de Marie, qu'elle contemple dans la lumière du Verbe fait homme, l'Eglise pénètre avec respect plus avant dans le mystère suprême de l'Incarnation ... Intimement présente en effet à l'histoire du salut, Marie rassemble et reflète en elle-même, d'une certaine façon, les requêtes suprêmes de la foi et elle appelle les fidèles à son Fils et à son sacrifice, ainsi qu'à l'amour du Père, lorsqu'elle est l'objet de ... la vénération.

La simple présence et les communions de Marie aux célébrations quotidiennes de la Cène de l'Agneau dans l'Eglise de Jérusalem avaient déjà de profondes implications doctrinales⁷⁸.

On pourra donc, non seulement être reconnaissant à l'évêque de Portalegre d'avoir attiré notre attention sur les implications doctrinales possibles de la présence et de l'action de la Mère du Christ dans l'Eglise primitive, mais encore lui savoir gré de nous aider à entrevoir comment Marie, en donnant une forme humaine à la forme divine du Verbe⁷⁹, un langage humain au Verbe éternel, a, par le fait même, donné une forme humaine à la doctrine du Christ : «*[A Mãe de Deus] deu forma na doutrina de Cristo.*»

Passons maintenant à l'aspect positif de la critique. Retenons ici spécialement les qualités du style, l'intérêt que présente l'œuvre à la fois pour les historiens et pour les théologiens, les avantages qu'elle continue d'offrir pour l'exercice de la vie spirituelle et indiquons enfin quelques pistes de recherche.

La beauté de la forme, ainsi que l'a perçu Aubrey G. Bell, n'est pas sans relation avec le but de l'œuvre comme avec la personnalité religieuse de l'auteur. Chez Arrais, «la volonté enflammée d'amour pour Dieu, son Bien suprême», explique l'excellence du style, car elle l'a incliné à la recherche du bien des lecteurs : «*Na composição deles [os Diálogos] não pus tanto estudo em buscar o mais formoso quanto em o mais proveitoso*⁸⁰.» Ainsi Arrais, en cherchant d'abord le Royaume de Dieu à travers son livre, en voulant cultiver dans ce but, suivant sa propre expression, un «style commun» («*vulgar*»), a

⁷⁸ Dans le contexte de Ac 1, 14, il est permis de penser que la Vierge a urgé auprès des Apôtres l'accomplissement de l'ordre donné par le Christ lors de la dernière Cène : «Faites ceci en mémorial de moi» (Lc 22, 19, à rapprocher de Jn 2, 5 : «Tout ce qu'il vous dira, faites-le»). Voir à ce sujet B. de Margerie, *Faites cela en mémorial de Moi*, Paris-Montréal 1989, conclusions générales : «Sous la pression de Marie, les Apôtres célébrèrent pour la première fois le Mémorial de son Fils unique, en lui rendant par la communion Celui qu'ils avaient reçu d'elle.»

⁷⁹ Cf. Ph 2, 6-7 et Jn 7, 16.

⁸⁰ D Prologue.

obtenu par surcroît la beauté littéraire. Son livre demeure, pour citer encore A. G. Bell, «un trésor d'excellente prose», dans lequel l'harmonie des périodes ne porte aucun préjudice à la précision, ni à la simplicité. Du cultisme ou gongorisme, Arrais, comme d'autres auteurs spirituels de ce temps, ne retint que son aspect juste : la reconnaissance de la valeur des mots. Les hommes de ce temps, pense A. G. Bell, traitèrent les mots comme des pierres précieuses à enchâsser ; ils savaient, parmi eux, éliminer les verres colorés en faveur des bijoux⁸¹...

Tout en cherchant le bien du plus grand nombre, Arrais voulut s'adresser spécialement aux élites et à leurs problèmes. La critique interne permettrait sans doute de voir qu'il a tout particulièrement en vue la cour et les nobles – ce qui ressort, non seulement des Dialogues 4 et 5, relatifs au lusitanisme et au prince, mais encore du huitième : les pauvres n'ont pas de quoi faire un testament.

Sous cet angle, comme à propos des juifs (Dialogue 3), Arrais mérite l'attention des historiens : quelle est sa vision du gouvernement? comment comprend-il la mission universelle du Portugal? Il est curieux de noter que, pour Arrais, le souci d'être enseveli en terre natale ne doit pas empêcher la soif de conquérir le monde entier au Portugal et au Christ⁸²!

Homme de lettres, politique au grand sens du mot, patriote, historien – et tout cela d'autant plus qu'il écrivait en une période d'occupation étrangère de sa patrie –, Arrais est avant tout un théologien et un moraliste. Sa théologie comme son éthique s'appuient sur une remarquable connaissance des Ecritures, des classiques non-chrétiens, des Pères, des grandes docteurs médiévaux, mais aussi sur son expérience spirituelle, soit personnelle, soit pastorale.

La publication d'une édition aussi critique que possible des *Diálogos*, avec indication des sources, des auteurs cités, y compris un très nécessaire index des références bibliques, permettrait de mieux connaître et évaluer les limites et l'importance comme la

⁸¹ Aubrey G. Bell, *A Literatura Portuguesa (História e Crítica)*, trad. Agostinho de Campos et Barros e Cunha, Coimbra 1931, pp. 311-312.

⁸² D 4, 34, § 141, 3. Ce désir d'être enseveli dans sa patrie affectait sans doute en premier lieu les nobles ; la critique qu'y oppose Arrais est analogue à d'autres réactions négatives de l'évêque devant des comportements aristocratiques : cf. § 21 et 275, signalés au mot «*Nobreza*» par l'index.

signification de l'originalité de l'évêque humaniste. En particulier, elle rendrait possible une appréciation adéquate de son exégèse⁸³.

Parmi les problèmes à étudier dans ce contexte, signalons celui-ci : ne semble-t-il pas que l'évêque carme a préparé son œuvre non seulement en utilisant et complétant les notes de son frère, mais encore en donnant tout d'abord une série de sermons devant des groupes de pieux laïcs (genre « tiers ordre ») sur les thèmes retenus ? On penserait à des tertiaires carmélitains, ou à des confréries de la bonne mort⁸⁴. Simple hypothèse, qu'on pourrait appuyer par des considérations de critique interne, mais à laquelle s'opposeraient sans doute la forme de dialogue que l'auteur a voulu donner à son œuvre et aussi le fait que, dans son Prologue, l'auteur, en présentant son volume, ne dit rien au sujet de ces hypothétiques sermons. Il serait moins invraisemblable, et sans doute plus probable, que notre évêque ait incorporé à son livre des extraits de quelques-uns de ses sermons au peuple chrétien.

En tout cas, on constate avec surprise que les *Dialogues* d'Amador Arrais, loués par les manuels d'histoire de la littérature portugaise, ne semblent avoir fait jusqu'ici l'objet d'aucune monographie ni d'aucune thèse. Espérons néanmoins que ce que nous venons d'en dire attirera l'attention des chercheurs et suscitera de nouvelles lectures et des études approfondies.

⁸³ Signalons notamment la très suggestive notation (*D* 10, 45, 307, 3) : « *Pôs-nos o nosso Cristo a humildade em igual obrigação à do Baptismo e Eucaristia usando desta palavra : Nisi.* »

⁸⁴ La préparation à la mort, par la fréquentation des sacrements et le recours au culte des saints, paraît bien être l'horizon dominant du livre : cf. *D* 10, 85, § 345, 3 et 4, et *D* 6, 4.

Chapitre VI

João de Lucena, Francisco de Sousa, historiens et théologiens du ministère apostolique de saint François Xavier

A un siècle de distance, chacun de ces deux lettrés nous a laissé son interprétation historique et théologique de l’apostolat et de la mort de ce grand Portugais d’adoption et de cœur que fut l’évangéliste de l’Orient: François Xavier.

João de Lucena (1549-1600), prédicateur, exégète, professeur de philosophie à l’université d’Évora, publia en 1600 – près de cinquante ans après la mort du Saint – la vie de François Xavier. L’ouvrage, objet de justes critiques, dues à l’excessive crédulité de son auteur, trop enclin à expliquer surnaturellement les faits historiques sans considérer assez leur aspect naturel, retient cependant notre attention, non seulement à cause du charme de son incomparable synthèse d’atticisme et d’exotisme, mais encore et surtout – fait peu observé jusqu’ici – à cause de sa valeur théologique: Lucena nous expose la vie de François Xavier en l’illuminant par une vision de l’évangélisation inséparablement biblique, patristique et médiévale, tout en étant ouverte aux valeurs humaines que certains n’ont pas su y reconnaître¹.

Francisco de Sousa (1649-1712), né au Brésil, passe toute sa vie de jésuite adulte en Inde comme curé de paroisses, professeur de théologie et supérieur, et y compose, à l’aide de riches archives, son *Oriente conquistado a Jesus Cristo*, publié une première fois à Lisbonne en 1710. Ecrivant pendant une période de déclin de

¹ João de Lucena, *História da Vida do Padre Francisco de Xavier e do que fizeram na Índia os mais Religiosos da Companhia de Jesus*, Lisboa 1600. Voir sur ce livre G. Schurhammer, S.J., *Franz Xaver*, II-2, Freiburg 1971, pp. 478-479 (non traduit dans l’éd. anglaise) ; et l’éd. moderne, 2 vol., Lisboa 1959-1960. C’est d’après elle que nous citons. Sigle : JLFX.

l'empire oriental du Portugal, très critique à l'égard des abus du colonialisme, avant tout soucieux de l'évangélisation, Sousa nous laisse une œuvre claire et classique par la pureté de la langue et par ses jugements pleins de discernement².

Nous considérerons ici, sous l'éclairage de chacun de ces deux auteurs chaque fois que cela sera possible, mais surtout du premier, l'apostolat de François Xavier auprès des enfants en Inde, ses disputes théologiques avec les bonzes au Japon et enfin le sens de sa mort aux portes de la Chine immense.

A. François Xavier, humble catéchiste des enfants et des adultes

À l'exemple de saint Ignace de Loyola, fondateur de son Ordre, François Xavier avait déjà acquis une expérience de catéchiste en Europe, dans le contexte des modes et méthodes de prière suggérés par les *Exercices spirituels*³.

Le Saint expose les articles du *Credo*, les commandements de Dieu et les principales prières (Notre Père, Salutation angélique) en insistant sur leur mémorisation fidèle. Après l'explication de chacun des articles de la foi et de chaque commandement, François Xavier prend grand soin de faire prier les enfants pour obtenir la grâce de croire à cet article ou de garder ce commandement. Voici comment Sousa nous présente cette étonnante et efficace opération évangélisatrice:

Para suprimimento da língua que ignorava, se resolveu [Xavier] a fazer escolha de alguns dos mais polidos do país, que além da língua materna entendiam em parte a Portuguesa; e com estes, em várias juntas, por espaço de quatro meses verteu com esquisita diligência e sumo trabalho de Latim em Tamul o modo de persignar e benzer, o Símbolo da Fé, os Mandamentos, o Padre-Nosso, Ave-Maria, Salve-Rainha e a Confissão geral.

² Francisco de Sousa, S.J., *Oriente conquistado a Jesus Cristo pelos Padres da Companhia de Jesus da província de Goa*, introd. de M. Lopes de Almeida, coll. «Tesouros da Literatura e da História», Lello, Porto 1978 ; cf. Schurhammer, *op. cit.*, pp. 484-486. Sigle : FSFX. Le livre fut écrit en obéissance à un ordre du père général T. Gonzalez, comme le dit la préface (pp. 13-14).

³ Saint Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, Première méthode de prière sur les commandements et deuxième méthode sur chaque mot d'une prière, § 238-243 et 250-257.

Tomou tudo isto de cor e depois foi dando volta por todas aquelas aldeias e ajuntando ao som de uma campainha quantos podia, assim homens como meninos. Juntos todos em um lugar lhes ensinava duas vezes no dia a doutrina Cristã que os meninos decoravam felicissimamente em espaço de um mês, com obrigação de ensinarem aos domésticos e vizinhos tudo quanto haviam aprendido.

Aos domingos se congregava o povo todo, homens, mulheres e meninos, e com singular alegria cantavam as orações do Catecismo. Depois de cantado o Credo se calavam todos e o Apóstolo tomava a repetir na sua língua deles os Artigos um por um, e no fim de cada um dos artigos lhes perguntava se o criam verdadeiramente e eles com os braços cruzados sobre o peito respondiam todos juntos que sim e repetiam juntamente com o Santo esta oração:

Jesus Cristo, Filho de Deus, dai-nos graças para crermos firmemente e sem dúvida alguma este artigo da Fé, e para que nos deis esta graça, rezamos um Padre Nosso.

Este acabado prosseguiam assim: Santa Maria, Mãe de Jesus Cristo, alcançai-nos de vosso Filho graça para crermos firmemente e sem dúvida alguma este artigo da Fé, e para que nos alcanceis esta graça, rezamos uma Ave-Maria.

Assim discorriam por todos os artigos. Daqui passavam aos Mandamentos, entressachando as mesmas preces e mudados somente os termos de crer em obrar.

... Doutrinados com tanta diligência por um mês inteiro e baptizados os moradores de um lugar, antes de passar à instrução dos outros, chamava os mais espertos e mais bem instruídos e, dando-lhes por escrito o que tinham aprendido, os constituía Canacapoles, isto é: mestres do povo. A estes recomendava repetissem a doutrina aos mais pelo estilo declarado, todos os domingos e dias santos, para que a retivessem sempre viva na memória⁴.

On demeure confondu d'admiration devant les différents aspects complémentaires de cette incomparable pédagogie: en harmonie avec le Nouveau Testament⁵, elle joint foi, éthique et culte; loin de couper l'enseignement doctrinal et éthique de la prière, elle présente celle-ci comme le moyen excellent d'obtenir une foi exclusive de tout doute et une obéissance aimante au Dieu

⁴ FSFX, t. I, conq. II, d. 1, § 6, pp. 204 ss ; cf. saint François Xavier, *Correspondance 1535-1552*, présentation d'H. Didier, coll. «Christus», n° 64, Paris 1987 (sigle : FX Corr.), pp. 168-171, «Instruction pour les catéchistes de la Compagnie» (10 novembre 1545).

⁵ Mt 28, 19-20 : «Allez, enseignez toutes les nations (dogme), apprenez-leur à garder mes commandements (morale) et baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit (culte).»

Législateur. Elle établit ainsi un lien organique entre foi et action. Elle unit l'exercice de la mémoire à celui de l'intelligence, le souci de la propagation de la foi à celui de sa conservation et de son progrès, la pratique extérieure à la foi intime et publiquement professée. Elle prépare même les chrétiens ainsi formés à la persévérance après la disparition momentanée du missionnaire. D'où des résultats séculaires, comme nous l'observerons sous peu à propos du Japon.

La méthode de saint François Xavier lui permettait encore de surmonter la terrible barrière linguistique, au moins jusqu'à un certain point. Il évangélisait par l'interprète et apprenait par cœur dans la langue locale un texte traduit. Effort certes héroïque, en même temps que nécessaire, complété d'ailleurs par sa pratique d'un «portugais créole» que Lucena nous décrit avec humour:

... chegava a falar português com a gente da terra, trocado e meio negro, como o eles falam, porque melhor o entendessem ... à fervente e conhecida caridade, nada lhe está mais mal; e ainda que põe a autoridade à parte, nunca a perde, como a não perdera S. Jerónimo, se de setenta anos, quando alumiaava a Igreja e ensinava o mundo, trouxera nos braços a menina Paula e, cortando e mal pronunciando as palavras, a ensinara a falar como prometia a Leta, sua mãe.

Facilmente será, e fora em qualquer outro, aquela sorte de pronunção festa e riso ao auditório; mas na boca do P.^e Francisco era linguagem do Céu, que edificava, compungia, espantava, parecendo aos ouvintes que viam e ouviam ao apóstolo fazer-se grego com os Gregos, hebreu com os Hebreus, tudo com todos⁶.

Tout cela, notons-le, ne supposait pas de «miracles linguistiques», ni de paroles prononcées dans des langues jamais apprises, mais l'usage intelligent, persévérant, courageux des moyens naturels à la disposition du zèle surnaturel de l'apôtre basque de l'Orient. Les succès obtenus l'encouragèrent à pratiquer et favoriser de plus en plus cette méthode. Écoutons encore Lucena:

Assim começou o P.^e Francisco em Goa, logo⁷ como chegou à Índia, e assim continuou por todo o tempo que nela viveu, e em todas as partes onde se achou, ensinando sempre por si mesmo a doutrina aos meninos,

⁶ JLFX, t. I, l. II, ch. 3, p. 67.

⁷ Il y a tout lieu de penser que François Xavier applique à Goa la méthode reçue des lèvres d'Ignace de Loyola, catéchiste à Rome, et qu'il adapte à sa catéchèse les modes de prier des *Exercices spirituels*.

escravos e pessoas nudes, na terra e no mar, nas igrejas, nas praças, pelas ruas, nos campos, nas praias, nas naus e mais embarcações, de noite e de dia, com um fervor e perseverança incomparável. E porque este santo exercício, que ele não havia por coisa diferente de si mesmo, nem o tinha (como dizia S. Paulo⁸) em menos preço que a própria vida, não acabasse com ela, primeiramente o encomendava e deixou mais que tudo encomendado aos padres e irmãos da Companhia que depois foram ou fossem à Índia.

Sobre isso compôs um livrinho, de que ainda hoje temos alguns cadernos ... em que dava a ordem que nossos padres e irmãos haviam de guardar, ensinando a santa doutrina nas fortalezas e lugares onde residissem; e declarava devota e brevemente os mistérios da fé. Donde parece teve origem o que, daí a alguns anos, se fez e pratica neste reino; como também é certo que ao P.^e Francisco devemos em grande parte o exercício e modo de ensinar a santa doutrina que nele hoje há, com tão grande e tão louvado fruto.

Mas não foi menor o que em Goa e por toda a Índia se seguiu. Assim ganharam em pouco tempo meninos e escravos, até ontem idólatras e boçais, antes cantando que trabalhando, mais luz e sabedoria das coisas divinas, do que toda a filosofia da Grécia, nas novas e antigas escolas das suas academias e liceus, com estudo e disputa de tantos anos, pôde alcançar⁹.

Il pourra sembler, à première vue, que ce mode d'enseigner et de catéchiser était dépourvu d'originalité et ne faisait que reprendre à son compte ce qui s'était toujours fait depuis les débuts du Christianisme. Pour la matière de l'enseignement, à savoir les articles du *Credo*, les commandements et les principales prières, l'objection est pertinente; mais l'insistance sur la prière pour obtenir une foi ferme en chacun des articles de la foi et la grâce d'observer chacun des commandements constitue sans doute la nouveauté de la méthode, du moins si l'on considère son caractère systématique.

Cette technique catéchétique était un charisme, un don gratuit accordé par le Très-Haut à François Xavier dans le cadre des *Exercices spirituels* reçus à Paris de son maître Ignace de Loyola; nous l'avons déjà insinué, mais il convient de le rappeler pour souligner qu'à travers François Xavier c'était en quelque manière Ignace lui-même qui catéchisait et évangélisait l'Orient.

⁸ Ac 20, 24 : «d'aucune façon je ne tiens ma vie pour précieuse pourvu que j'accomplisse ma course et le service dont m'a chargé le Seigneur : rendre témoignage à l'Evangile de la grâce de Dieu.»

⁹ JLFX, I, II, 4, pp. 67-68.

De cet ensemble est prégnante l'expression de Lucena: «*declarava devota e brevemente os mistérios da fé.*» «*Devotamente*»: l'adverbe caractérise bien, non seulement l'apostolat de François Xavier, mais encore le style de Lucena. Le biographe portugais ne se contente pas de narrer le réel, il aime l'idéaliser, le transfigurer par des allusions bibliques ou théologiques. Il veut «*idéaliser le réel*» pour faciliter «*la réalisation de l'idéal*»¹⁰.

Ainsi, dans le passage cité, il reprend et adapte un commentaire de saint Thomas d'Aquin¹¹, selon lequel une vieille dévote, connaissant le *Credo*, en savait plus sur Dieu et sur la vie éternelle que les plus grands philosophes de l'Antiquité.

François Xavier, passant de l'Inde au Japon, y reprit et même y perfectionna la méthode qui lui avait si bien réussi. Suivons Lucena:

... tratou o padre-mestre Francisco ... primeiramente, de suprir, como costumava, a falta da língua, não usando tão claramente do dom que se cuida tinha, porque não desanimasse aos companheiros, parecendo-lhes que só podia ir pregar ao Japão quem o tivesse; mas estudando-a e decorando-a, com grande aplicação e cuidado, para facilitar, com seu exemplo, este tão grande trabalho a todos os que depois viessem – como quem não trazia mais os olhos em ajudar aos Japões que em nos edificar a nós. Assim que, servindo-se da interpretação de Paulo de Santa Fé, trasladou o melhor que pôde, na linguagem de Japão, aquela sua doutrina de que tantas vezes fulámos, estendendo-se algum tanto mais no que tocava à criação do mundo, imortalidade das almas, necessidade da Encarnação do Verbo para remédio do pecado, vida, paixão, morte, ressurreição e gloriosa ascensão de Cristo, pelo pedir assim a vantagem que os Japões fazem a todo o gentio do Oriente, na habilidade e curiosidade.

*Tirado este catecismo com as orações necessárias, fez o padre que se escrevesse em dois livros: num, com caracteres japoneses, para se imprimir e comunicar pela terra; e no outro, com letras latinas, cuja lição lhe servisse, assim a ele como aos companheiros, de pregação ao povo, enquanto não sabiam mais da língua*¹².

Nous voyons, dans cette narration, une étonnante association, chez François Xavier, de facteurs naturels et surnaturels concernant la connaissance et l'usage de la langue japonaise. Le récit lui prête

¹⁰ Formule du philosophe jésuite A. Marc.

¹¹ Saint Thomas d'Aquin, *Commentaire du Credo*, Prologue, § 4.

¹² *JLFX*, II, VII, 11, p. 39.

une renonciation consciente à l'exercice d'un don en vue de ne pas faire obstacle à l'apostolat des autres, dépourvus de ce charisme.

Quoi qu'il en soit de ces affirmations dont je ne vois pas chez le grand «xavériologue» Schurhammer un examen, ce qui ne prédispose pas à croire qu'il les retenait comme authentiques, nous frappe surtout l'introduction de thèmes nouveaux, absents en Inde, dans la catéchèse japonaise de l'apôtre. C'est pourquoi nous anticipons légèrement notre seconde partie en abordant déjà mort et immortalité.

Lucena nous présente, à propos d'un cas particulier – celui d'un vieillard de quatre-vingts ans surnommé «Cœur de la vérité» à cause de sa grande réputation de sagesse –, le contexte existentiel de cette insistance sur ce que nous appellerions aujourd'hui «protologie» et «eschatologie»:

... os brutos animais ... como não hão-de ter outra vida, assim os não aflige o pensamento e cuidado dela; dormem quieto o seu sono, pascem alegres e correm seguros os prados; fazem seus ninhos e criam seus filhos, sem pena do que passou, nem temor do que está por vir, que, se pouco os cansa o que foi antes de nascerem, porque então ainda não eram, menos os desassossega o que será, como morrerem, porque depois é certo que não serão.

Mas ao homem, mais o assombram os cuidados da imortalidade que a certeza da morte; porque, como vê que lhe é forçado morrer brevemente, assim adivinha que há-de viver para sempre. O que se assim não houvera de ser, mal o trouxera por certo a natureza, não digo enganado, mas atormentado.

Não bastava à miséria humana ter o prazo desta vida, por tanto menos anos e com tanto maiores sujeições e necessidades, que muitos dos animais? Porque há somente o homem de pagar, como tributo, o contínuo temor da outra? Sem dúvida, se aquela não houvera de ser eterna, tê-lo ele fora vaidade; e dar-lho a natureza, crueldade. Senão que, como o Criador do Universo nos avantajou aos brutos (que de todo morrem e acabam), no espírito de vida imortal, assim quis e fez que tivéssemos esta notícia e temor natural da mesma imortalidade porque nos servissem de freio e esporas, com que, enquanto cá vivemos, nos avantajássemos nos costumes e desviássemos do seu viver bestial.

Assim batia, algumas vezes, a verdade ao coração de Ninxit¹³...

Nous avons ici un excellent exemple de l'art et du genre de Lucena. Notons-le tout d'abord: il n'attribue pas à François Xavier

¹³ JLFX, II, VII, 11, p. 40.

ces réflexions sur la mort et sur l'immortalité, sur les animaux irrationnels et sur l'homme. Lucena devine, suppose et exprime les raisonnements que se tenait à lui-même, dans le contexte de ses conversations avec le saint missionnaire, celui dont il avait expliqué et indiqué le nom: «Cœur de la vérité».

Le raisonnement attribué au sage japonais peut se résumer ainsi, près de quatre siècles après: alors que la crainte de la mort et d'un néant qui suivrait domine beaucoup de modernes, notre philosophe pré-chrétien¹⁴ vivait une mort continuelle dans la constante crainte, non de la mort, mais de l'immortalité malheureuse; mais cette crainte même lui manifestait et sa transcendance sur les animaux et l'immortalité qui serait la sienne.

Francisco de Sousa nous présente une discussion beaucoup plus longue et serrée entre un bonze et un jésuite sur l'immortalité de l'âme à partir d'une lettre écrite par un témoin, le frère jésuite Jean Fernandez, à Xavier¹⁵. Nous y retrouvons, d'une manière plus condensée et plus claire, l'essentiel de l'argument attribué par Lucena à Ninxit:

... todos os medos e assombros do pecador se radicam na imortalidade da alma, de que duvidam os mesmos que a negam; porque, se a alma morre com o corpo, fantásticos são todos esses receios e muito mal fundadas todas essas tristezas¹⁶.

Nous ne pouvons nous étendre ici sur cette très suggestive discussion entre un bonze et un jésuite: elle manifeste le climat intellectuel de l'époque, notamment les problèmes qui se posaient aux missionnaires. Mais les mêmes thèmes continuent, plus que jamais, d'agiter les esprits de notre temps, où la thèse de la réincarnation, déjà combattue auprès des Japonais¹⁷ du XVI^e siècle

¹⁴ Par cet adjectif, je veux faire allusion au fait que, dans le dessein de Dieu, tous les éléments de vérité et de bien contenus dans les religions non-chrétiennes sont ordonnés à la préparation de l'annonce et de l'acceptation du mystère du Christ : en leurs éléments de vérité et de bien, ces religions sont donc préparations évangéliques suivant l'expression employée par le concile Vatican II et pré-chrétiennes. Cf. B. de Margerie, *Le Christ pour le Monde*, Paris 1971, ch. II.

¹⁵ *FSFX*, I, conq. IV, d. 1, dial. 2, § 52-57, pp. 493-500. La lettre de J. Fernandez, en date du 20 octobre 1551, se trouve en trad. fr. chez Schurhammer, *Xaveriana*, Roma-Lisboa 1964, pp. 643-652.

¹⁶ *Ibid.*, § 54, p. 498.

¹⁷ *Ibid.*, p. 500 : «*Quem querará escolher por paga de seus merecimentos ver-se convertido em cão ou em cavalo?*»

par les missionnaires, trouve maintenant nombre d'adeptes en Occident.

Avant d'en venir à des disputes théologiques, François Xavier avait eu soin de présenter au peuple les éléments essentiels du message chrétien et de ses présuppositions anthropologiques. Suivons Lucena:

Faz sobre si e sobre o povo o sinal da cruz; porque, ainda que os idólatras o não entendessem para o estimarem, ausentasse dali e quebrantasse os demónios, que em toda a parte o conhecem e temem, para que não estorvassem o fruto da divina palavra.

Abre após isso o seu livro do catecismo e vai lendo em voz alta, com grande autoridade e peso, no que tinha escrito em língua de Japão, do ser eterno, infinito poder, imensidade, sabedoria e bondade de Deus; da criação dos anjos, culpa e pena dos demónios; fábrica dos Céus, da Terra e mais partes do Mundo visível.

E logo como Deus formou os corpos dos primeiros homens, como os vivificou com a alma e espírito imortal; como lhes deu por fim a bem-aventurança de o ver e gozar para sempre, como os obrigou a todas as obras que a boa razão ensina e aprova¹⁸.

Nous remarquons ici combien le discours de François Xavier ressemble à celui qu'avait tenu Paul aux Athéniens: tous deux partent du Dieu Créateur, tous deux se réfèrent aux deux Adams¹⁹. Mais les différences sont aussi notables: François Xavier insiste sur la fin de l'homme, la vision béatifique, et prépare cette insistance en parlant de l'âme immortelle; et il commence même par un geste incompréhensible pour ses auditeurs, sans l'expliquer tout de suite, mais utile dans le contexte de sa lutte contre les démons: le signe de la croix, signe de leur défaite et de la victoire du Christ.

Lucena ne nous cache pas l'accueil négatif fait à ce discours, initialement; voici comment cet enseignement est perçu:

Não puderam sair e aparecer, entre os Japões, mais estranhas novidades. E como eles, por sua natural arrogância, desprezem tudo o estrangeiro e sejam dizedores e agudos de engenho, quanto viam e ouviam, tomavam por farsa e jogo, para se desenfadarem. Zombavam do traje, arremedavam os meneios, contrafaziam o tom da fala, davam grandes risadas à pronúnciação.

¹⁸ *JLFX*, II, VII, 12, p. 42 ; Schurhammer, éd. de langue anglaise, t. IV, Rome 1982, p. 107.

¹⁹ Ac 17, 26-31 ; *JLFX*, II, VII, 12, p. 42.

Uns nada entendiam da prática, a outros parecia-lhes sonhos, como aos atenienses a primeira do Apóstolo; perguntavam se estavam em si e falavam de siso aqueles homens.

Mas o P.º Francisco com uma constância de ânimo e serenidade de rosto qual mostrara e tivera se pregara ao auditório mais benévolo e católico de Europa, ia por diante, repetindo muitas vezes, no mesmo dia e nos seguintes, o sermão por toda a cidade, sem nunca lhe enxergarem sentimento algum das afrontas e risas do povo. Tudo quebranta a brandura, tudo subjuga a humildade, tudo acaba o sofrimento.

E assim foi que a perseverança nestas virtudes, e o que todos sabiam (porque o espreitavam) da grande abstinência e limpeza da vida do padremestre Francisco e seus dois companheiros, obrigou os Japões a os terem a eles por sisudos e escutarem com atenção e reputação a doutrina, dizendo e discorrendo assim consigo: «... quem tem saber e prudência, não se põe a tantos e tão grandes perigos por ir contar fábulas e histórias às gentes estranhas. Mas sem dúvida que o próprio seu Deus os devia mandar e obrigar a que fizessem esta viagem. E pois ele tem tais súbditos, tão sujeitos a seu mandado, tão bem costumados e que tanto zelam a dilatação de Seu Nome e lei – parece que deve ser Deus de grande poder e majestade, e a lei que dá, verdadeira e santa, pois tais faz os homens que a guardam²⁰.»

En d'autres termes, François Xavier, participant lui-même à la folie de la Croix, acceptant avec le sourire les humiliations et les ridicules pour la gloire de Jésus crucifié, fait entrevoir à ses auditeurs la sagesse de la Croix²¹ et rend crédible la mission divine qui l'envoie de l'Extrême-Occident à l'Extrême-Orient.

On notera aussi le charme avec lequel Lucena imagine, non sans une grande vraisemblance, les pensées traversant la tête des auditeurs japonais de Xavier. Nous assistons ainsi à la secrète pénétration des grâces actuelles par lesquelles l'Esprit de Jésus met en relief, à l'intime des cœurs, les paroles externes de ses envoyés, en vue de faire accepter librement le don de la foi.

De même, Lucena nous émeut en nous montrant comment Xavier, non content de convertir quelques individus, préparait déjà leur persévérance commune et communautaire à l'avenir:

[A] um velho, que era todo o governo da casa e a quem os outros, por sua autoridade e prudência, respeitavam muito ... encomendou o padremestre Francisco o baptismo das crianças que nascessem e que lhes ensinasse, chegando a idade, a santa doutrina. E, para que todos a conservassem na

²⁰ *Ibid.*, pp. 42-43.

²¹ 1 Co 1, 17-25.

memória e a exercitassem na vida, deixou-lhes um traslado do livro que em Japão tinha feito, da vida de Cristo nosso Redentor, com os sete salmos penitenciais e umas ladainhas na mesma língua japonesa, a forma do sacramento do baptismo e bastante notícia dos mais sacramentos e mistérios da fé; encomendando-lhes muito que, todos os domingos e festas, se ajuntassem a ler e ouvir um pouco da vida do Senhor e a dizer as orações e ladainhas aos santos e que às sextas-feiras fizessem o mesmo a rezar os sete salmos. Deu-lhes juntamente um calendário e a arte e regras para saberem tirar as festas mudáveis do ano tudo na língua da terra ²².

Texte fort suggestif. D'abord, au point de vue stylistique, on y note un rythme binaire très soutenu. Ensuite, et surtout, on y voit que l'organisation d'«assemblées dominicales en l'absence de prêtres» (dites aujourd'hui ADAP) est loin d'être une nouveauté de notre temps. Dogme, sacrements, prières sont harmonieusement associés dans le souci pastoral du Saint. On est surpris par l'absence, au moins apparente, de toute mention du Rosaire et du Chemin de Croix, pourtant tous deux déjà largement connus en Europe, et depuis longtemps, quand François Xavier la quittait. La raison de ce double silence est probablement la suivante: ces exercices déjà répandus n'étaient cependant pas encore universellement intégrés dans la pastorale ordinaire, quotidienne; il semble notamment que l'éducateur spirituel de Xavier, Ignace de Loyola, ne parle pas explicitement ni du Rosaire ni du Chemin de Croix.

Ce qui frappe surtout, dans pareil programme, est la prévision, chez François Xavier, d'une absence prolongée de prêtre catholique dans les communautés chrétiennes qu'il fondait au Japon. Il n'est pas impossible que cette manière de voir ait été liée, dans son esprit, à l'état des relations entre le Japon et le Portugal.

En tout cas, grâce notamment au recours à la langue japonaise, Xavier obtint en partie au Japon ce qu'Augustin et Fulgence de Ruspe ne parvinrent pas à établir en Afrique du Nord: l'Eglise, sous le coup de l'invasion musulmane, y disparut totalement, tandis que les missionnaires arrivés au Japon au XIX^e siècle, après deux siècles d'interruption, y trouvèrent encore une communauté catholique, fidèle au Baptême, au Pape, à Marie! La hiérarchie chrétienne en Afrique du Nord n'avait pas su prévoir l'utilisation du punique à côté du latin et le peuple chrétien en souffrit les conséquences. Il faut reconnaître, cependant, que la survivance d'une communauté

²² JLFX, II, VII, 21, p. 75.

chrétienne fut un phénomène très localisé, clandestin, et que «l'Eglise nipponne s'effondra presque totalement²³» durant les deux siècles mentionnés. On peut parler, sous ce rapport, de l'échec historique de la tentative, si étonnante, de saint François Xavier, soucieux d'organiser d'une manière durable la vie de l'Eglise au Japon. Nous retrouverons les implications spirituelles de cette problématique, aux yeux de Lucena et de Sousa, en analysant leur présentation de la mort de Xavier, nouveau Moïse, face à la terre promise et interdite: la Chine. Nous allons, en attendant, considérer de plus près ses disputes théologiques avec les bonzes.

B. François Xavier, controversiste savant face aux intellectuels japonais

Le savant théologien, docteur en Sorbonne, qu'était Xavier eut, pendant son séjour au Japon, amplement l'occasion d'exercer et de manifester la culture religieuse qu'il avait acquise en Europe. Xavier au Japon, c'est un peu un parallèle de Paul face aux Athéniens. Plusieurs des objections que reçut l'apôtre de l'Orient sont encore très actuelles et ses réponses nous intéressent toujours. D'autant que les difficultés faites n'étaient pas seulement celles des païens, mais encore celles des candidats au baptême. Nous sommes encore susceptibles de les rencontrer aujourd'hui.

Écoutons tout d'abord celles qui concernent l'enfer éternel. Voici comment Lucena les rapporte:

Muito se espantaram os Japões de ouvir que haviam os danados de estar para sempre no Inferno; e, ratificando-se os padres na mesma verdade, era em todos grande o alvoroço; porque os bonzos gritavam que só isto bastava para o Deus que lhes pregavam não ser havido por justo, quanto mais por misericordioso, pois castigava por toda a eternidade aos homens que pecaram por tão pouco tempo, como é todo o da vida por larga que seja; que, se Ele os podia livrar do Inferno, e o não fazia, ao menos depois dalgum grande número de anos, parece que mais tratava de Se vingarem como cruel que de os castigar como justo; e que, quando enfim as leis dos seus «fotoquês» não fizeram outra vantagem à de Deus, só esta lhes bastava, pois eram tão brandas e misericordiosas que prometiam tirar dos infernos as almas dos que dessem boas esmolas, sem fazerem tormento algum eterno²⁴.

²³ J. Despont, *Catholicisme* VI (1967) 349.

²⁴ Ce qui représente, aux yeux de la théologie catholique, une tentative en vue de réduire l'enfer éternel à un purgatoire transitoire.

E não acudiram a este ponto os bonzos somente e os gentios; que até os próprios cristãos, escreve²⁵ o padre-mestre Francisco, o sentiram no extremo por parte das almas de seus antepassados; porque, perguntando se lhes poderiam ser bons, fazendo por elas todas as penitências, orações e quaisquer outras obras pias, e respondendo-lhes que só o Inferno não tinha remédio, choravam tantas lágrimas que não podia o padre-mestre Francisco ter²⁶ as suas; não por compaixão dos danados, mas havendo-o da fraqueza e ignorância daqueles que tanto se afligiam por quem tão mal o merecia e lho agradecia tão pouco²⁷.

Nous assistons ici à une reprise des objections que les «miséricordieux» de son temps lançaient à Augustin²⁸, ainsi qu'à une réédition des tendances de tous les siècles – depuis Origène²⁹ – à l'apocatastase. Aujourd'hui, nombre de croyants partageraient sans aucun scrupule les larmes des Japonais concernant leurs ancêtres qu'ils pensaient damnés; mais François Xavier pleure, non avec eux, mais plutôt de les voir pleurer à propos de personnes qui ne pouvaient être damnées que pour s'être condamnées elles-mêmes par l'obstination de leur impénitence finale et qui, loin de manifester la moindre gratitude aux «pleureurs», étaient remplies d'hostilité à leur égard comme par rapport à Dieu. La sensibilité de Xavier était en pleine harmonie avec sa foi.

Car il n'était nullement dépourvu de réponses à ces doutes qui étaient depuis longtemps objet de l'examen des théologiens catholiques:

... porque quanto à redenção das penas do Inferno, que as suas [dos bonzos] leis prometiam aos esmoleres, tornou-lhes o padre a repetir como tudo aquilo eram laços da cobiça dos mesmos bonzos e manhas do demônio para lhes fazer perder o medo às culpas e pecados, não o tendo das penas e tormentos. Por onde em efeito, quanto as tais leis mostravam de mais brandura, tanto tinham mais de crueldade, em roubar cá os pobres homens, da fazenda, e os meter e segurar nos delitos por que lá hão-de ser atormentados na pessoa. Mas que a lei de Deus, como santa e verdadeira que era, de nenhuma coisa fazia mais caso que da mesma verdade; sem a qual como não há justiça, assim nem pode haver misericórdia.

²⁵ Saint François Xavier, lettre 96 du 29 janvier 1552, § 48-49, *FX Corr.*, pp. 378-379.

²⁶ «Ter» signifie ici : «reter, conter».

²⁷ *JLFX*, II, VIII, 27, p. 177.

E depois mostrava-lhes como o Criador, na eternidade das penas dos maus, cumpria inteiramente com uma destas virtudes e em nada prejudicava à outra; que, ainda que os homens não pequem nem ofendam a Deus por mais tempo que o que vivem, contudo, se morrem em pecado, só deixam de pecar porque não vivem; e assim acabam pecando, que, se nunca acabaram, sempre pecaram ... E pois eles, enquanto foram e puderam, não deixaram de ofender ao Criador, injustamente se queixam de Ele os mandar castigar...

... Logo, sendo Deus infinito bem, que termo pode ter por esta parte a maldícia de qualquer daqueles pecados com que de todo se enjeita e perde Sua amizade? Sem dúvida que, se a criatura fora capaz de um tormento infinito, todo lhe coubera. Mas, já que pode mais pecar que pode penar, justíssimo é que responda ao menos a eternidade da pena à infinidade da culpa³⁰.

Réponses topiques, précises, pertinentes, à la fois logiques et métaphysiques suivant les cas. Lucena a pu – en nous les transmettant – ajouter ou soustraire quelque chose aux dires de François Xavier; n'est-il pas vraisemblable que le mystère de la Croix de Jésus (non mentionné ici) dominait les réparties du Saint et que celui-ci, d'une façon ou d'une autre, anticipait le célèbre cri de Lacordaire: «Nous n'avons pas été impunément aimés jusqu'au gibet³¹»?

De même que les larmes de François Xavier avaient déjà répondu à celles des Japonais, le missionnaire n'oubliait cependant pas d'en préciser le sens:

Donde também se entende quão mal emprega a dor e compaixão quem a tem de gente que, com padecer tanto pelo que escolheu e quis, ainda hoje o escolhera e quisera. E como de nenhuma coisa estão mais longe que de pedir de coração a Deus nem perdão das culpas, nem remissão das mesmas penas, assim não aceitarão nem agradecerão a quem com lágrimas, penitências e orações lhes pretendesse haver algum bem do próprio Deus; que nem lho querem, nem o querem d'Ele ... o que desejam é que os vão lá todos os que vivem padecer com eles, e que não se compadeçam cá deles.

²⁸ Saint Augustin, *Cité de Dieu*, 21, 17-22 ; *Enchiridion*, 18, 67.

²⁹ Notons toutefois ce jugement d'H. Crouzel : «Si Origène paraît parfois affirmer le salut du démon et des damnés, il le refuse explicitement dans sa lettre à des amis d'Alexandrie et dans plusieurs autres passages» (art. «Origénisme», *Catholicisme X* [1985] 253).

³⁰ *JLFX*, II, VIII, 27, pp. 177-178.

³¹ Lacordaire, 72^e conférence de N.-D. de Paris, 1851.

*Desta maldade, sim, que com grande razão e justiça se lhe pode e deve ter ódio. Mas de tão justos e devidos tormentos só se tem dó com falsa piedade*³².

Autrement dit, pour François Xavier, les souffrances des damnés ne sont pas une cause de légitime et raisonnable compassion, si l'on consent à ne pas oublier leur cause: leur persévérante mauvaise volonté et leur haine contre Dieu et contre les hommes.

A propos de l'enfer éternel, François Xavier nous offre donc une première série de défenses et illustrations de la volonté salvifique de Dieu à l'égard des hommes.

Mais l'attaque des bonzes contre elle rebondit; les voici qui, reprenant inconsciemment les pensées de Celse, croient pouvoir dénoncer les détails dans l'œuvre du salut et en son annonce:

... entraram os bonzos noutras questões tanto mais dificultosas em Japão que com uma delas deteve o demónio por muito tempo aos cristãos de Iamagúchi que se não chegassem ao sagrado baptismo. E era esta: que pois os homens se não podiam salvar sem a lei de Deus, mui pouco Lhe dera a Ele de se perderem os Japões, já que tão tarde Se acordara de lha mandar pregar; e que não parecia razão e justiça, quanto menos clemência e bondade, haverem seus avós de estar para sempre nos tormentos do Inferno por não guardarem, como os nossos diziam, a mesma lei que lhes nunca fora denunciada.

Ao que o padre-mestre Francisco respondeu que nenhuma coisa era mais evidente e certa que o grande cuidado e contínua providência do Criador em manifestar Sua santa lei ... em particular a cada um de todos quantos homens nasceram e nascerão.

*Pois é certo que não houve nem haverá nenhum, por bárbaro que seja e criado nas brenhas entre as feras*³³, *o qual, chegando a ter livre uso da razão, não entenda que é justo e devido adorar somente a Quem o criou; falar verdade; não tomar o alheio; não matar ... e tudo mais que temos nos divinos mandamentos.*

*Ora, sendo os homens por natureza tão diferentes nas opiniões e regras da vida e costumes, não é possível que todos, sem faltar nenhum, consentissem nestes princípios e preceitos se Deus, como autor da natureza, os não publicara por meio da própria razão natural nas praças das almas de cada um e os não imprimira com mais firmeza nas vontades e corações humanos do que andam nas chapas de cobre ou prata os mandamentos dos jacatás*³⁴.

³² JLFX, II, VIII, 27, p. 179.

³³ Saint Thomas d'Aquin, *De Veritate*, XIV. 11. 1.

³⁴ JLFX, II, VIII, 27, pp. 179-180.

Xavier reprend ici la tradition patristique et médiévale: Dieu est l'auteur des vérités que l'homme atteint en son acte de connaissance comme des devoirs qui s'imposent à sa conscience morale, toujours et partout.

Par conséquent, bien avant la venue au Japon des envoyés du Christ, et de son Eglise visible, Dieu avait fait connaître des ancêtres de ses interlocuteurs sa Loi et ses volontés. Ainsi, leur Créateur s'était toujours adressé à eux, depuis les débuts de leur histoire nationale et auparavant, par la voix de leurs consciences³⁵. Il n'y avait donc eu ni silence ni abandon de la part du Créateur provident.

François Xavier continue de nous enseigner à travers João de Lucena en nous offrant aujourd'hui les réponses données à nos frères et sœurs japonais du XVI^e siècle:

Se há este Senhor com os homens, na promulgação e doutrina da Sua lei santíssima, da maneira que um mestre com os discípulos; o qual, se eles estimam e estudam como devem as primeiras lições, continua em os ensinar até ficarem consumados na faculdade ou arte. Mas quando não aprendem, antes lhe enjeitam os princípios, com razão os castiga...

Assim são os dez mandamentos dez fundamentos de toda a lei de Deus ... Se houver algum que os abrace com a vontade e execute com a obra, por baixo que seja na sorte do estado e por mais longe que viva das terras dos cristãos, a divina Providência ordenará e fará com grande suavidade com que lhe seja declarada toda a fé e lei de Cristo Jesus, única e verdadeira salvação do mundo ³⁶.

On voit ici combien Xavier, à Paris, avait bénéficié des enseignements des Pères de l'Eglise et des grands théologiens médiévaux, réfléchissant avec eux sur les implications du discours de Pierre à Corneille: «Dieu se manifeste à quiconque le craint et le cherche en pratiquant la justice, en toute nation» (cf. Ac 10, 35). Les aumônes de Corneille et sa prière (Ac 10, 31) lui avaient mérité la promesse divine de l'envoi de Pierre. D'où l'axiome universellement valable de la théologie catholique: «A celui qui fait son possible, Dieu ne refuse pas sa grâce» (*facienti quod est in se Deus non denegat gratiam*). Par conséquent, disait Xavier aux Japonais inquiets sur le sort de leurs ancêtres, si ceux-ci ont suivi les lumières

³⁵ Cf. Rm 2, 14 ss.

³⁶ *JLFX*, II, VIII, 27, p. 180.

de leur conscience, Dieu leur a déclaré toute la foi et toute la loi du Christ Jésus, toute sa Révélation salvifique³⁷.

On notera au passage la subtile profondeur du raisonnement: la fidélité aux grâces actuelles d'obéissance aux commandements divins, connaissables par la lumière naturelle de la raison, mérite la Révélation surnaturelle du Mystère du Christ. Révélation immédiate ordonnée à l'acte de foi pénétré de charité, sans lequel le salut éternel est impossible (He 11, 6; Ga 5, 6).

Il semble toutefois qu'aux yeux de Xavier ce cas ait été exceptionnel, car il s'exprime au conditionnel singulier («*se houver algum*»), tandis qu'il passe au pluriel pour décrire la situation sans doute plus fréquente et même habituelle à ses yeux: celle des ancêtres païens de ses auditeurs qui avaient résisté à la grâce jusqu'à l'impénitence finale:

Mas os mais dos homens, desprezando aquela primeira lição, vivendo em tudo ao revés do que lhes prega por meio das próprias consciências, eles se fazem indignos de o Senhor lhes mandar declarar nem estes preceitos, nem os mais mistérios da Sua santa lei. Antes, com suma justiça são e serão para sempre atormentados no Inferno, não por não cumprirem a lei que lhes não foi denunciada, como vós dizeis, mas porque, começando Deus a lha denunciar, eles a desprezaram, pisaram e assim atalharam ao Criador que lha pregava, como se Lhe taparam a boca com a mão em começando a falar com eles.

«E pois este», dizia o padre-mestre Francisco, «foi o caso de vossos avós, muita razão tendes de dar infinitas graças ao clementíssimo Deus por, sem nenhum merecimento vosso, mandar hoje a Japão quem vos declare tão particular e inteiramente toda Sua lei; e nenhuma causa há para vos escandalizardes, ouvindo que os condenou a eles por voluntariamente não cumprirem o pouco que dela lhes tinha declarado³⁸.»

Nous sommes aujourd'hui émus, étonnés et même stupéfaits en lisant ce raisonnement. D'une part, certes, nous comprenons sa pointe essentielle: fermer les oreilles au Dieu Créateur, c'est Lui fermer la bouche et L'empêcher de continuer à parler; refuser d'obéir au Dieu Législateur, c'est condamner au silence le Dieu Révélateur; et nous avouons que même la présomption d'impénitence chez *nos* ancêtres païens (notons au passage que Xavier et les missionnaires ne semblent guère conscients d'en avoir

³⁷ Voir S. Harent, S.J., *DTC* VII-2 (1927) 1836 et 1847.

³⁸ *JLFX*, II, VIII, 27, p. 180.

eu eux aussi!) paraît en harmonie avec les affirmations de saint Paul sur l'immoralité de nombreux païens (Rm 1, 18 à 2, 13; Ep 2, 12; 1 Th 4, 5) qui «ne connaissent pas Dieu» et sont «sans Christ, sans espérance et sans Dieu dans le monde». Les violations de la loi naturelle dont Xavier était le témoin au Japon, notamment en matière d'homosexualité³⁹, et dont il savait qu'elles n'étaient pas nouvelles, l'inclinaient peu à penser que les ancêtres de ses interlocuteurs avaient pu mériter, par leur obéissance à la loi divine, la révélation de la Loi du Christ, la manifestation immédiate et salvifique du Christ Sauveur.

D'autre part, nous nous demandons néanmoins d'où venait à Xavier son apparente certitude de la perte éternelle d'un grand nombre parmi eux si l'on considère que le même Apôtre Paul évoque le cas de «ceux des nations qui n'ont pas de loi et cependant pratiquent naturellement ce qu'ordonne la loi, montrant la loi inscrite dans leur cœur» (Rm 2, 14-15), sans exclure que cette pratique ait eu lieu aux derniers moments de leurs vies. Xavier, si nous comprenons bien, ne nous dit pas avoir lu dans les cœurs et dans les consciences des ancêtres de ses interlocuteurs! Xavier présentait donc, selon toute vraisemblance, ce qui lui semblait à lui-même être un raisonnement plausible, probablement inspiré en partie par la considération suivante: «Si, malgré l'évidence des péchés visibles et persistants des ancêtres de mes interlocuteurs, je spécule trop facilement sur la possibilité de leur salut éternel, j'encourage indirectement leurs descendants à une espérance présomptueuse de leur propre salut sans pénitence préalable... »

De plus, Xavier connaissait les déclarations générales du Nouveau Testament: «Large et spacieux est le chemin qui mène à la perdition, et ils sont nombreux ceux qui s'y engagent» (Mt 7, 13). On peut considérer que sa présentation du sort éternel des «ancêtres païens⁴⁰» envisageait les voies ordinaires de la Providence, sans exclure ses voies extraordinaires, sur lesquelles nous ne pouvons pas nous appuyer pour différer notre propre conversion; nous reviendrons sur ce point en conclusion.

Il est d'ailleurs remarquable que l'apôtre de l'Orient tirait de sa constatation de l'impénitence prolongée (sinon finale) des ancêtres de ses auditeurs un nouvel argument pour exalter la miséricorde du Créateur à leur égard; il leur disait en substance: «Moi, Xavier, je suis

³⁹ Saint François Xavier en parle longuement dans sa lettre du 5 novembre 1549, § 16 (*EX Corr.*, p. 331). Les bonzes initiaient des jeunes garçons à l'homosexualité dans leurs monastères.

un signe de l'amour préférentiel du Père et de son Christ à votre endroit, puisque, malgré vos démérites, Ils ont voulu m'envoyer auprès de vous pour vous annoncer la plénitude de leur Loi sainte et sanctifiante!»

C'est un contexte analogue qui permet de comprendre les propos tenus par notre Saint au duc de Bungo, tenté d'ajourner la demande du baptême:

... conduiu finalmente o P.º Francisco representando-lhe a certeza da morte e a grande pressa e sobressalto com que muitas vezes nos comete e leva; e que tivesse por certo que, se esta o tomasse sem a fé e lei de Jesus Cristo Nosso Redentor, por mais e melhores obras que fizesse, ainda em favor e serviço da mesma fé, não poderia deixar de ser condenado aos tormentos eternos; antes, o havê-la conhecido e servido ... obrigaria à divina justiça a o condenar com maior rigor, pois tanto há mais, na culpa, de malícia, quanto há menos de ignorância; que visse que em negócio tão importante o maior mal de todos era a dilação; e que já tardava a Deus e a sua própria alma, tão ingrato a um quão cruel para com a outra, pois se roubava a si mesmo o título e acção do reino eterno em o Céu, e a adopção de filho de Deus em a terra, que são os bens de que o próprio Deus enriquece a todos os que, lavando-se pelo sagrado baptismo no precioso sangue de Jesus Cristo, Seu unigénito Filho, vivem na obediência de sua santa Lei, e nela e na confissão de sua fé acabam a vida.

Punha espanto aos mesmos Portugueses a eficácia e fervor de espírito com que o P.º Francisco dizia naquela derradeira hora estas e outras muitas coisas, na matéria da salvação, ao rei gentio⁴¹.

Ici, Lucena nous présente Xavier comme modèle d'assistance spirituelle à un prince moribond, encore païen, et hésitant devant le baptême. Nous y admirons une très logique transcription pastorale des vues du Saint sur les conditions de l'admission au salut éternel. Avec les témoins portugais, nous nous étonnons du courage du prêtre, dénonçant à un grand de ce monde son manque de charité à l'égard de sa propre âme immortelle. Avec le même courage, Xavier se préparait tous les jours à sa mort⁴².

⁴⁰ Ce mot évidemment ne s'applique pas à ceux qui croyaient (cf. He 11, 6) au Dieu Provident et Rémunérateur et par suite, implicitement, au Messie, au Christ Jésus : cette croyance les rendait chrétiens.

⁴¹ *JLFX*, II, IX, 12, p. 226. Il n'est pas certain que ces propos du Saint au duc mourant puissent être identifiés aux controverses auxquelles se réfère Mendes Pinto et qui auraient eu lieu à Bungo ; aux yeux de Schurhammer (éd. de langue anglaise, IV, p. 291, note 86) celles-ci seraient une fiction poétique inventée par Mendes Pinto.

⁴² Il est même permis de penser qu'en préparant à la mort le duc de Bungo Xavier le faisait bénéficier de sa propre préparation, quotidienne, à la rencontre suprême avec

C. François Xavier, nouveau Moïse, meurt aux portes de la Chine interdite

Lucena se surpasse en nous décrivant la mort de François Xavier, nouveau Moïse, nouveau David:

... não o tomou a morte de sobressalto⁴³, antes a viu vir de longe e chegar ao porto. De modo que a podemos bem comparar, quanto a isto, com a de Moisés, à entrada e vista da Terra de Promissão, que Deus ordenou conquistasse Josué e não o mesmo profeta. Ao qual o Senhor não somente mandou morrer dalém do Jordão, mas avisou, muito dantes, que o não passaria, como o ele próprio disse aos filhos de Israel.

... Nem sempre, quando Deus muito estima nossos desejos e boas tenções, é servido das obras, como o mostrou claramente mandando por Natan a David os agradecimentos da vontade que o rei tinha de Lhe edificar o Templo, e dilatando por outra parte a fábrica para quando reinasse Salomão, seu filho⁴⁴.

Lucena nous montre ensuite ce nouveau Moïse – dont l'itinéraire missionnaire n'avait pas connu ni admis la faute d'incrédulité du premier – annonçant à l'avance sa mort prochaine et désirant, beaucoup plus encore que l'entrée en Chine, la pénétration dans le Royaume éternel, objet – en contraste avec son originel pays – basque de ses plus intenses et de ses plus nostalgiques «saudades»:

Se ouviu dizer, muitas vezes, que o padre-mestre Francisco assinara o dia e hora de sua morte ... Estando pois o fiel servo em vigia contínua e esperanças da hora em que o Senhor lhe havia de vir bater à porta, com a festa e prazer que trazem os que vêm das bodas, foram o primeiro recado e mensageiro que lhe Ele mandou diante, umas extraordinárias saudades do Céu e tão acesos desejos de se ver com Deus que não somente lhe causaram fastio geral de tudo o da terra, mas até aquele grande zelo, em que lhe sempre ardia o coração, de manifestar em todo o mundo o santíssimo nome de Jesus, assim, parece, se apagou ou escondeu com estas novas chamadas, como na esperança do Sol os lumes mais pequenos⁴⁵.

le Christ : n'oublions pas la belle «manière de prier et de sauver son âme» (Goa, 1548, FX Corr., p. 239), ni sa lettre du 8 avril 1552 au roi Jean III de Portugal (*ibid.*, p. 422, § 8).

⁴³ On remarquera (cf. le début du texte cité note 41) le contraste entre la surprise de la mort pour ceux qui ne s'y préparent pas et la non-surprise pour Xavier : «sobressalto» est le mot employé dans les deux cas.

⁴⁴ *JLFX*, II, X, 27, p. 369 ; Lucena avait d'abord mentionné David, puis Moïse ; nous nous sommes permis de rétablir l'ordre historique.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 370 ; cf. Ph 1, 20-25.

Comment ne pas être sensible à la délicate splendeur de l'expression? Les nostalgiques désirs du ciel sont perçus, chez Xavier, comme les messages – et les messagers – annonçant l'imminente venue joyeuse du Sauveur dans et par la mort; et ces désirs, ces «*saudades*», sont si brûlants qu'ils relativisent tout ce qui est terrestre, même la passion d'annoncer le Nom de Jésus. La soif de la vision de ce Soleil de justice éteint en quelque manière les flammes du zèle terrestre. Bien qu'il ne nous le dise pas, du moins ici, Lucena pensait sans doute aussi que Xavier continuerait – du haut du ciel – plus que jamais d'intercéder pour l'évangélisation de l'Orient et d'annoncer – de manière plus sublime – le Nom qui est au-dessus de tout nom.

C'est dans ce contexte qu'il faut lire ce qu'ajoute Lucena:

... desejando antes a vida para trazer muitas almas à fé e obediência da divina lei, já lhe não lembrava (e ele mesmo o escreveu assim de Sanchoão⁴⁶) nem podia lembrar mais que a morte, que, desatando-o e livrando-o desta mortalidade, o levasse a reinar e estar com Cristo⁴⁷.

Notons ici, au passage, la profonde signification de l'interprétation donnée de la mort, libération par rapport à la mortalité. Son caractère tragique est ainsi absorbé – en sa brièveté – dans et par la splendeur de l'immortalité bienheureuse à laquelle elle

⁴⁶ Les dernières lettres de Xavier, envoyées de Sancian, sont moins affirmatives que Lucena sur ce désir de la mort : la seule déclaration en ce sens est celle de la toute dernière lettre, du 13 novembre 1552 : «Si Dieu le veut, je ne mourrai pas, quoique le temps est déjà passé où je désirais vivre plus longtemps que maintenant» (*FX Corr.*, p. 498, § 8) ; peut-être le Saint voulait-il faire, ici, allusion à son désir de survivre pour aller en Chine ; en tout cas cet ultime désir de mourir prolongeait chez lui des aspirations habituelles et anciennes : le 10 novembre 1544, il avait écrit à Mansilhas : «Je suis si fatigué de vivre que je considère qu'il serait mieux pour moi de mourir en répandant notre Loi et notre foi que de continuer à voir toutes les offenses que je vois faire sans pouvoir y porter remède» (*FX Corr.*, p. 142) ; et le 22 juin 1549, Xavier écrivait de Malacca : «Ceux qui vont vivre au milieu de continuel dangers de mort et seulement pour servir Dieu ... en viendront au bout de peu de temps à haïr la vie et à désirer la mort afin de vivre et de régner pour toujours avec Dieu dans les cieux, car cette vie-ci n'en est pas une, mais plutôt une mort continue et un exil de la gloire pour laquelle nous sommes créés» (*FX Corr.*, p. 314 § 14). Le § 17 (p. 315) de la même lettre nous indique une préparation japonaise à la mort.

⁴⁷ *JLFX*, II, X, 27, p. 370. La dernière phrase semble utiliser la lettre du 22 juin 1549 citée à la note précédente.

conduit. Lucena rejoint ici des thèmes développés peu auparavant par saint Ignace de Loyola⁴⁸ et par sainte Thérèse d'Avila⁴⁹.

Lucena poursuit sa description des derniers jours du Saint en nous le montrant mourant comme un pauvre :

Juntamente com esta mercê lhe fez o Senhor outra das que ele, enquanto viveu, teve por maiores. E foi chegá-lo ao extremo da pobreza, pondo-o, como em cerco, em toda a falta e desamparo das coisas humanas; porque a ilha era deserta, e os mandarins, que àquele tempo não permitiam o nosso comércio, sentindo-nos nela, defenderam com graves penas que ninguém lhe levasse da terra mantimentos...

Não tinha consigo pessoa nenhuma de nossa Companhia com quem se consolasse ... Quando, a uma segunda-feira, 20 de Novembro, vindo de dizer missa por um defunto, o tomou a febre, recolheu-se à nau em que estavam outros pobres doentes, desejoso de os acompanhar, e passar entre eles a própria pobreza e enfermidade, já que os não podia curar e socorrer nas suas. Mas, indo o mal muito por diante, e sentindo-se o padre dos grandes balanços da nau, por lhe impedirem, com a fraqueza da cabeça, a atenção às coisas divinas, pediu o levassem a terra, onde o meteram ... numa choupana que um Português lhe ofereceu por compaixão⁵⁰.

Le récit nous émeut, non seulement par la description de la misère physique et de la solitude du Saint, mais surtout par l'indication de la raison du transfert du mourant, désireux de quitter le navire pour mieux prier sur terre.

Achevons d'écouter le récit de Lucena sur la mort du Saint :

A esta conformidade com a pobreza e desamparo do bom Jesus na morte, ajuntou o verdadeiro discípulo a imitação do sofrimento do mesmo Senhor; porque, nunca, nos doze dias que a enfermidade durou, lhe ouviram palavra, nem enxergaram o menor sentimento; nunca pediu ou mostrou inclinação a mais do que lhe faziam, estando sempre com a mesma paz, brandura e serenidade que todos lhe achavam na saúde.

Os primeiros oito dias, até os 28 de Novembro, gastou em suaves colóquios com Deus nosso Senhor, tendo os olhos no Céu, como os costumava trazer, e o rosto cheio de alegria e repetindo muitas vezes aquelas

⁴⁸ Saint Ignace de Loyola, lettre du 16 août 1554 à la veuve de J. Boquet, intégralement citée par H. Rahner, *Ignace de Loyola et les femmes de son temps*, t. I, Paris 1964, pp. 376-378. De nombreuses autres lettres d'Ignace vont dans le même sens.

⁴⁹ Sainte Thérèse de Jésus, *Exclamaciones del alma a Dios* (prières d'action de grâces après la communion).

⁵⁰ *JLFX*, II, X, 27, pp. 370-371.

palavras: Iesu, Fili David, miserere mei, e à Virgem nossa Senhora: Monstra te esse matrem...

Acompanhavam-no António de Santa Fé e outro mancebo índio; neste pôs o padre-mestre Francisco os olhos fitos, no derradeiro dia, dizendo três vezes com mostras de grande lástima: «Ai triste de ti! Ai triste de ti⁵¹!», como se pretendia pagar-lhe o serviço e companhia, ajudando-o e acautelando-o, naquela hora tão notável e com um tão notável aviso que, sem dúvida, lhe pudera render sua salvação, se o ele então tomara, ou o não desprezara depois; porque daí a seis meses, esquecendo-se da doutrina do padre-mestre Francisco, se entregou aos vícios sensuais e pôs num estado escandaloso e público em que o mataram subitamente de uma arcabuzada, tanto em pena de seu pecado, como em prova que não deixou primeiro ao santo o espírito de profecia que o da vida.

No dia da sexta-feira disse aquelas palavras, e na antemanhã do sábado seguinte, 2 de Dezembro de 1552, dez anos, sete meses e quatro dias depois de entrar na Índia, e aos cinquenta e cinco anos de sua idade, com a imagem de Cristo crucificado nas mãos e nos olhos e com o mesmo Senhor no coração e na boca, chamando por Jesus e Maria, até com as palavras meio mortas e já mais suspirando que fulando, saiu do corpo aquela alma santa, tão fácil e suavemente quão livre e desapegada andou sempre dele⁵².

Lucena nous a décrit une mort prophétisée⁵³ de prophète attristé par la mort spirituelle et corporelle d'un collaborateur et bienfaiteur indien, attristé par les menaces qu'il avait mission de proférer par amour; mais surtout le biographe portugais nous met en présence de la mort patiente, sans plainte, de la mort orante d'un assoiffé d'éternité.

Sousa approfondit le mystère de cette mort, à première vue prématurée, par une analyse, qui paraît extrêmement vraisemblable, de sa cause prochaine:

Passaram os dezanove de Novembro, que era o dia determinado em que o Santo esperava pelo mercador china que o havia de conduzir a Cantão, como consta da carta ao Padre Francisco Perez dada aos doze, na

⁵¹ Sousa (FSFX, I, conq. I, d. 1, § 90, p. 556) rapporte le propos d'une manière légèrement différente, sans doute plus vraisemblable : «o miserável».

⁵² JLEX, II, X, 27, pp. 371-372.

⁵³ Il semble bien, d'après la savante note de Schurhammer (éd. de langue anglaise, IV, p. 641, note 8), que Xavier ait annoncé à l'avance sa mort; mais ce dut être après le 13 novembre, date à laquelle il écrivait : «Si Dieu le veut, je ne mourrai pas...» (lettre citée au début de notre note 46).

qual diz: *Daqui a oito dias, aguardo pelo mercador que me há-de levar a Cantão*⁵⁴. E vendo-se frustrado da esperança que entre tantas fadigas o alentava, ou de introduzir a Fé na China, ou de dar a vida por ela, adoeceu aos vinte do mesmo mês. E se me é lícito conjecturar a causa da doença, cuido que o mesmo Santo pediu a Deus que o livrasse das misérias desta vida, e o levasse às felicidades da eterna, dizendo-lhe com S. Paulo: *Cupio dissolvi et esse cum Christo*⁵⁵.

Fundo este meu pensamento na circunstância do dia e da hora em que adoeceu. O dia, como dizíamos, foi o primeiro em que com grande sentimento de sua alma viu frustradas tantas viagens, tantas fadigas, tantos empenhos e tão repetidas e bem fundadas esperanças de levar o nome de Jesus a tão remontado e vasto Império; e esta gravíssima pena, porque os Santos não são insensíveis, o faria voltar com maior eficácia todas as potências da alma ao descanso do Paraíso, onde Deus lhe tinha depositado a coroa devida a seus grandes merecimentos.

A hora foi depois de celebrar em um Domingo, porque logo em acabando de dizer Missa, o assaltou a febre; e o tempo da Missa era o mais acomodado para pedir e alcançar de Deus o bom despacho que desejava.

É muito verosímil que no mesmo tempo lhe revelasse Deus o dia da sua morte, porque o soube de certo e o disse ao piloto Francisco de Aguiar⁵⁶, o qual depois o afirmou com juramento⁵⁷.

Texte remarquable, qui mérite un commentaire approfondi.

En premier lieu, les dernières lettres écrites par le Saint, les 12 et 13 novembre 1552, insistent toutes sur le désir d'aller en Chine; il attribue au démon les obstacles mis à son entrée dans ce pays⁵⁸; le désir de mourir est moins accentué dans ces lettres et semble passer au second plan par rapport à celui de pénétrer dans la terre non promise mais souhaitée.

En deuxième lieu, le désir du martyre («*dar a vida por ela*», à savoir la Chine) est explicite et associé à un sacrifice de la vie terrestre en faveur de cette Chine aimée; tandis que l'aspiration au ciel et aux joies de la vie éternelle ne semble pas liée au projet missionnaire mais par celui d'intercéder en Paradis pour l'évangélisation de l'Asie; cependant, rien non plus n'exclut cette pensée.

⁵⁴ *FX Corr.*, p. 491, § 1.

⁵⁵ «J'ai le désir de m'en retourner pour être avec le Christ, car c'est de beaucoup le meilleur» (Ph 1, 23).

⁵⁶ Cf. note 53.

⁵⁷ *FSFX*, I, conq. IV, d. 1, § 90, pp. 554-555.

En troisième lieu, Sousa note avec précision l'étonnante coïncidence entre la non-comparution d'abord, le refus ensuite, du marchand chinois—attendu depuis quinze⁵⁹ jours—, le 19 novembre, et le début de l'ultime maladie du Saint; il s'en rend compte bien avant Brou⁶⁰; et ce qui nous paraît être une intuition profonde lui fait même lier cette maladie mortelle, non seulement avec la déception causée par l'absence du marchand, mais encore avec la célébration de la Messe, moment propice pour demander et obtenir une prompte et éternelle glorification, conditionnée par la maladie et par la mort. Pour Sousa, la dernière Messe du Saint aurait cette efficacité inséparablement mortelle et immortalisante, elle serait le théâtre de la révélation du jour et de l'heure de sa mort vivifiante, autant dire du jour et de l'heure terrestre de son entrée dans la gloire divine accordée tout de suite à son âme immortelle.

En somme, Francisco de Sousa nous présente une compréhension théologique de la cause prochaine et des modalités de la mort du grand apôtre de l'Orient, entre les bras d'un Indien dont Xavier annonce l'infidélité future et d'un Chinois fidèle, qui semble être là, à ce moment, comme un gage de l'amour à venir qu'une Chine chrétienne et baptisée pourrait lui porter⁶¹. La Chine interdite paraît promise.

Au service de la splendeur d'une mort si semblable à celle de Jésus, s'abandonnant au Père au moment où Il est abandonné des hommes, Lucena et Sousa ont mis toute la beauté de leurs sensibilités et de leurs imaginations aussi littéraires que raffinées.

⁵⁸ *FX Corr.*, p. 498, § 7.

⁵⁹ *FX Corr.*, p. 491, § 1 : la lettre du 12 novembre fait état d'une attente depuis huit jours ; le 20 novembre, le Saint attendait donc avec un ardent désir depuis plus de deux semaines.

⁶⁰ Cf. A. Brou, *Saint François Xavier*, t. II, Paris 1912², p. 363 : «On dirait qu'alors les espérances qui donnaient au pauvre corps usé une vigueur factice faisant défaut, tout d'un coup l'organisme retomba sur lui-même à jamais impuissant.»

⁶¹ Cf. Brou, *ibid.*, p. 361 : «Ce jeune homme (le Chinois Antoine) ... méritait d'être le suprême compagnon du Saint. Seul, dans l'abandon général, il lui resta fidèle, d'une fidélité discrète et humble, dévouée et bonne, celle qu'on trouve chez les meilleurs de sa race, quand le christianisme les a touchés. François l'avait choisi pour catéchiste et interprète, c'est-à-dire, pratiquement, pour compagnon de prison et de martyr.»

D. Appréciations conclusives, aux niveaux littéraire, historique, pastoral et théologique

Chez Lucena, nous constatons, sur le plan *littéraire*, par moments, le recours à une langue qui nous semble aujourd'hui archaïque et quelquefois difficile à comprendre. Si les phrases ne sont pas toujours assez brèves pour notre goût actuel, elles manifestent souvent la présence d'images bibliques. Le recours perpétuel aux Écritures, notamment à celles de l'Ancien Testament, contribue indiscutablement à poétiser le texte. Chez Sousa, la poétisation résulte encore d'intuitions personnelles.

Sur le plan *historique*, le souci des faits ne les empêche ni l'un ni l'autre de se laisser impressionner par des exagérations légendaires. Leur crédulité⁶² indispose parfois le lecteur moderne.

Cependant, il convient de noter qu'un critique aussi rigoureux que Schurhammer paraît reconnaître à leur suite chez Xavier un charisme analogue à celui dont bénéficièrent, le jour de la Pentecôte, les Apôtres.

Un peu comme ceux-ci étaient compris par des auditeurs venus de différents pays, et chacun dans sa langue⁶³, ainsi des témoignages primitifs et convergents, auxquels Lucena et Sousa font écho⁶⁴, nous montrent Xavier satisfaisant par une seule réponse dix ou douze questions simultanées et différentes des bonzes japonais, et ce de manière répétée, ce qui parut être un grand don de Dieu.

Il convient de citer ici le récit de Sousa:

Aqui [sem Iamagúchi] lhe sucedeu aquele célebre e estupendo milagre de satisfazer com uma só resposta às perguntas de muitos. Porque como eram tantos e de seitas tão diversas os que se juntavam a contradizê-lo, acontecia muitas vezes que, ao mesmo tempo salam com dúvidas sobre

⁶² Schurhammer (éd. allem., II-2, p. 479) donne un jugement d'ensemble à propos de Lucena : tantôt il montre un esprit sainement critique face au matériel qu'on lui présente, tantôt il en manque, en empruntant des chapitres entiers à Mendes Pinto ; de même l'historien allemand (*ibid.*, 485-486) montre tout à la fois le souci historique de Sousa, l'intérêt historique de son œuvre mais aussi ses limites, par suite d'une crédulité excessive par rapport aux affirmations faites lors des procès de canonisation du Saint. Il nous dit ailleurs (*Xaveriana*, Rome 1964, p. 136) : «*The processes of canonization, especially those of 1615-1617, are full of legendary details.*»

⁶³ Ac 2, 6-11 : «*La multitude fut confondue de ce que chacun les (c'est-à-dire les Apôtres) entendait parler dans sa propre langue. Ils étaient stupéfaits et, dans leur étonnement, ils disaient : ne sont-ils pas des Galiléens? Comment donc les entendons-nous chacun dans notre langue maternelle?*»

questões muito diferentes, quem do verdadeiro ser de Deus, quem da criação do mundo, quem da imortalidade da alma, quem da eternidade do prêmio e da pena, e outros por mera curiosidade do movimento dos Céus, da ocasião dos eclipses, dos relâmpagos, dos raios e do arco-íris e outras semelhantes, em grande número.

*Dava o Santo uma só resposta, e com ela resolvia no mesmo tempo as dúvidas de todos*⁶⁵.

Le biographe présente trois explications possibles de cet étonnant phénomène: suivant la première, le miracle supposait une participation vocale et active de Xavier, suivant la seconde non, et pour la troisième il résultait de la prière du Saint. Précisons:

Os que sonham imaginam ouvir o que ninguém lhes diz; e o mesmo podia acontecer por milagre aos ouvintes espertos e acordados de Xavier. Não respondia Xavier a nenhum e só pedia a Deus satisfizesse às dúvidas de todos; e posta esta oração, produzia Deus nos ouvidos de cada um deles as palavras necessárias para a inteligência de sua dúvida.

*E como todos o viam falar e cada um percebia no mesmo tempo a resposta da sua questão, inferiam que o Santo com uma só resposta resolvia todas as propostas, porque todos se davam por satisfeitos*⁶⁶.

Tout en notant que la troisième réponse n'exclut aucune des deux précédentes, c'est elle qui nous paraît la plus profonde. Il y a un lien entre la foi qui soulève les montagnes et les jette dans la mer, et qui opère par la prière, en court-circuitant le fonctionnement des lois ordinaires de la Providence⁶⁷ d'une part, et, d'autre part, les signes promis par Dieu, notamment dans le contexte de la fondation de l'Eglise. Xavier fondait une Eglise nouvelle: entrait donc en jeu la promesse messianique de «parler en langues nouvelles» (Mc 16, 17). Cette promesse pouvait être accomplie si l'apôtre – Xavier –, même sans parler, obtenait par sa prière «l'impression» de sa pensée en son interlocuteur. Ainsi, le miracle était une

⁶⁴ Schurhammer, éd. de langue anglaise, IV, p. 221, note 35 ; FSFX, I, conq. 4, d. 1, § 38, pp. 471-472.

⁶⁵ FSFX, loc. cit., pp. 471-472.

⁶⁶ Ibid., p. 472.

⁶⁷ Cf. Mt 21, 21-22 ; Mc 14, 35-36 ; Lc 1, 37 ; 18, 27 ; saint Thomas d'Aquin, *De potentia*, 6, 9 : le Docteur Commun y explique remarquablement comment la foi mérite la multiplication miraculeuse des biens temporels et dispose l'homme à opérer des miracles comme instrument de la toute-puissance de Dieu ; cf. B. de Margerie, R. Niebuhr, *théologien de la communauté mondiale*, Paris-Louvain 1969, pp. 360 ss et *passim*.

télécommunication, multiple et simultanée, entre âmes immortelles, de leurs pensées. Pareille télécommunication, médiatisée par la prière, constituait une anticipation partielle de l'universelle et mutuelle vision, en Dieu, par les élus, au sein de la vision béatifique, de la totalité et non seulement d'une partie de leurs pensées.

Ainsi, la foi vive en la toute-puissance du Dieu Créateur et Sauveur obtient aux âmes immortelles la grâce de participer dès ici-bas, quand le bien de l'Eglise et le salut des âmes le demandent, à leur condition future de parfaite domination de la matière corporelle, au point que l'exercice des sens ne conditionne plus la connaissance. Par le miracle, l'âme spirituelle, dominant le temps et l'espace, entre en communication immédiate avec d'autres esprits créés, en vue de rendre plus acceptable le message salvifique de l'Évangile.

Les âmes séparées de leurs corps (avant la Résurrection glorieuse) seront beaucoup plus unies entre elles qu'elles ne le sont ici-bas, où le corps, suivant le mot de Blondel, constitue pour elles un voile en même temps qu'un moyen de communication.

La foi puissante de Xavier, dans le miracle répété de télécommunication évangélisatrice ici examiné, éclairait – en un éclair de pensée indiciblement rapide – les esprits et les cœurs de ceux qu'il s'agissait d'ouvrir à l'Évangile, sous l'action du Verbe, «Parole unique qui éclaire tout homme et qui est venue en ce monde» (Jn 1, 9). Le Christ récompensait ainsi le travail ardu qu'avait accompli l'apôtre de l'Orient pour mémoriser en japonais le catéchisme évangélisateur qu'il annonçait et répétait inlassablement.

Nous venons de le voir: dans le cas de Xavier, seule une réflexion théologique sur foi, prière, miracle et eschatologie permet d'expliquer en profondeur les merveilles de son action qu'avec Schurhammer nous pouvons retenir comme authentiques.

Il convient d'approfondir encore, au *niveau théologique*, la pensée de Xavier, telle que nous la présentent Lucena et Sousa. La crédulité qu'ils manifestent périodiquement sur le plan historique peut voiler, mais non supprimer, les problèmes profonds qu'ils aident leurs lecteurs à poser sinon toujours résoudre.

Nous sommes sans doute plus attentifs encore, aujourd'hui⁶⁸, au caractère concret – dans son mystère même – de la volonté

⁶⁸ Cf. G. Thils, *Propos et problèmes de la théologie des religions non-chrétiennes*, Louvain 1966 ; Vatican II, Const. *Lumen Gentium* sur l'Eglise dans le monde de notre temps, § 22, 5 : «Puisque le Christ est mort pour tous et que la vocation dernière de l'homme est réellement unique, à savoir, divine, nous devons tenir que l'Esprit Saint offre à tous, d'une

salvifique du Dieu vivant par rapport à tous les hommes, n'en déplaît aux jansénistes (Xavier n'a pu bénéficier de leurs erreurs, postérieures).

Plus facilement que Xavier, semble-t-il, nous admettons avec Suárez⁶⁹ la possibilité de secours extraordinaires offerts par Dieu à l'heure de la mort. Le Christ de l'Apocalypse ne pensait sans doute pas seulement aux baptisés en disant: «Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui» (3, 20).

Sans être sûrs que nos ancêtres «païens» étaient tous des hommes et des femmes de bonne volonté, nous savons du moins – avec la certitude de la foi – que Dieu leur a donné tous les moyens voulus pour se sauver.

Parmi ces moyens, il veut inclure notre prière, l'oblation de nos travaux professionnels, unis⁷⁰ au sacrifice de son Fils: en ce sens, leur salut dépend surtout⁷¹ de *notre* bonne volonté, aujourd'hui.

On objectera: ils sont morts depuis longtemps, ces ancêtres, et leur sort éternel a été fixé tout de suite, à l'instant de leur jugement particulier. Cette affirmation est exacte et retenait sans doute l'attention de François Xavier.

Mais elle doit être complétée par un autre point de vue auquel il ne semble pas avoir pensé et auquel, en tout cas, il ne paraît jamais faire allusion. Il aurait pu y penser, notamment à la lumière de la

façon que Dieu connaît, la possibilité d'être associé au mystère pascal»; cette affirmation universelle vaut aussi pour les hommes qui ont vécu avant le Christ.

⁶⁹ F. Suárez, *De Gratia*, IV, 10, 9, *Opera omnia*, t. 8, pp. 309-310 ss : l'auteur y parle explicitement de secours extraordinaires offerts à l'homme croyant ; son raisonnement semble pouvoir être transposé au cas de l'homme non encore croyant, auquel Dieu peut offrir la lumière de la foi de manière immédiate et inconditionnelle. Le grand théologien examine longuement dans les chapitres suivants les différentes interprétations possibles de l'axiome théologique «*facienti quod est in se Deus non denegat gratiam*», notamment au ch. XV, pp. 339-343, § 39 ss.

⁷⁰ Vatican II, *Lumen Gentium*, § 34, et surtout 33 : «A tous les laïcs incombe la noble charge de travailler à ce que le dessein divin du salut parvienne de plus en plus à tous les hommes de tous les temps et de toute la terre.»

⁷¹ Cf. Pie XII, *Mystici Corporis Christi*, AAS 35 (1943) 244-245 ; et 213 : «Si beaucoup d'infortunés sont encore loin de la vérité catholique et ne veulent pas céder aux inspirations de la grâce divine, c'est non seulement parce qu'eux-mêmes mais encore parce que les fidèles ne prient pas avec plus de ferveur à cette intention ... L'abondance plus ou moins grande de la grâce ne dépend pas peu de nos bonnes œuvres, au moyen desquelles nous impétrons de la Bonté divine et nous attirons sur le prochain la pluie des dons célestes ... le salut de beaucoup dépend des oraisons et des sacrifices volontaires, faits avec cette intention, par les membres du corps mystique de Jésus-Christ.» Voir sur ce sujet B. de Margerie, *Le Christ pour le Monde*, Paris 1971, ch. XI, notamment pp. 248 ss.

doctrine – qui était la sienne – de l’Immaculée Conception, fruit anticipé de la mort rédemptrice de Jésus. La voici: l’Eternel domine tous les temps, le Verbe a tiré Adam de sa propre chute (Sg 10, 1; cf. Rm 5); les justes de l’Ancienne Alliance ont été sauvés par le Christ crucifié et par leur foi en Lui et en ses mérites «futurs»; le même Verbe a pu aussi réparer les effets du péché originel chez nos ancêtres, en considération de notre union avec Lui, aujourd’hui: «Priez, suppliez, remerciez pour *tous* les hommes ... Voilà ce qui est beau aux yeux de Dieu notre Sauveur, qui veut que *tous* les hommes soient sauvés ... un homme, le Christ Jésus, s’est donné en rançon pour *tous*» (1 Tm 2, 1-5).

Nous pouvons donc *aujourd’hui*, et encore *à l’avenir*, contribuer, par notre union au sacrifice de Jésus, à l’application *passée* de ses *mérites passés* à nos ancêtres, avant leur mort et à leurs derniers instants. Telle est la conclusion logique et incontestable qui résulte des réflexions de deux jésuites français, les pères Gautrelet et Ramière, au XIX^e siècle, sur l’Apostolat de la Prière en faveur des missions catholiques à la lumière de 1 Tm 2, 1-6⁷², ainsi que des enseignements de Pie XII les prolongeant.

Autrement dit, le Nouveau Testament nous offre une base solide pour affirmer la vocation universellement corédemptrice de la personne humaine, de chaque personne humaine, dans le contexte du Mystère de la Communion des Saints.

Pareil développement doctrinal n’avait pas encore clairement émergé (nous semble-t-il) à l’époque de François Xavier qui semble avoir ignoré ces perspectives aussi consolantes que grandioses. Ignoré, mais non nié. A leur lumière, nous pouvons dire aujourd’hui ce que Xavier n’a pas dit: le Dieu tout-puissant et miséricordieux a *pu*, dans sa volonté salvifique si extrême qu’elle l’a mené à la Croix, conférer à tous les moribonds païens, même de mauvaise volonté, même à ceux qui n’avaient pas fait leur possible pour obtenir le salut, des grâces efficaces de Révélation immédiate du mystère de Jésus, de foi en Lui et de contrition parfaite.

Mais pouvons-nous aller plus loin et affirmer: ce que Dieu pouvait faire, Il l’a fait? Discuter ici ce point nous entraînerait trop loin. Il nous suffira de dire, dans le contexte des pensées que Lucena et Sousa nous offrent au nom de saint François Xavier, ceci: devant les cas de Judas et du mauvais larron, il pouvait ne pas lui paraître évident que tous ceux pour lesquels le Christ est mort se fussent

⁷² Voir H. Ramière, *L’Apostolat de la Prière*, 9^e éd., Toulouse, s.d.

effectivement sauvés; par conséquent, devant la désobéissance des ancêtres des Japonais à la loi divine, et le risque de son imitation par leurs descendants, le Saint pouvait conclure (hypothétiquement) à leur perte éternelle sans nier la miséricorde et la volonté salvifique du Créateur. Ainsi, la Révélation ne nous dit pas clairement que Dieu procède toujours vis-à-vis des pécheurs impénitents comme à l'égard du Bon Larron. Même quand nous ne partageons pas aujourd'hui le point de vue du Saint, nous ne sommes ni obligés ni autorisés à le condamner⁷³.

Tout ce que nous avons dit sur l'intérêt littéraire, historique et théologique que présentent pour nous les œuvres de Lucena et de Sousa à propos de François Xavier montre assez, finalement, leur importance *pastorale*, pour nous, aujourd'hui, en un moment où éclate le souci de l'inculturation de l'Évangile au sein des cultures nationales.

Lucena et Sousa nous aident à saisir comment l'Évangile, chez Xavier, en devenant «portugais», a été propagé par un ami et admirateur passionné du Portugal⁷⁴ (à tel point que ses écrits nous sont parvenus surtout, non dans le basque de son enfance ou dans l'espagnol de son adolescence et de sa jeunesse parisienne, mais en portugais⁷⁵), sans pour autant cesser d'être l'unique et universel Évangile offert à tout homme; au contraire, Lucena et Sousa nous font voir l'ampleur universelle, la catholicité de la chrétienté portugaise du xvi^e siècle; malgré toutes les limites et toutes les résistances que pouvait lui opposer un nationalisme mercantile, le Portugal de Xavier, Lucena et Sousa s'est mis au service de l'humanité entière pour tenter d'offrir aux rivages les plus éloignés,

⁷³ Cf. D. Grasso, «Il pensiero di S. Francesco Saverio sulla salvezza degli antichi pagani», *Studia Missionalia* 7 (1952) 109-123 : on trouvera dans cet article d'autres manières de concilier et d'expliquer les différents textes de Xavier sur ce sujet; Schurhammer (éd. de langue anglaise, IV, pp. 235-236) montre comment plusieurs auteurs récents ont mal compris et mal interprété les textes de Xavier.

⁷⁴ *FSFX*, I, conq. IV, d. 1, § 101, pp. 573 ss : «*Resta-nos ainda tratar do singular affecto que teve [Xavier] à nação portuguesa ... Que outra coisa fez este grande Santo depois de se embarcar em Lisboa até morrer na China, senão levar Portugueses ao Céu, curando-os nos hospitais, pregando-lhes nas fortalezas, doutrinando-os nas naus, confessando-os em toda a parte, livrando-os milagrosamente de infinitos perigos no mar e alcançando-lhes de Deus gloriosas vitórias na terra?*» L'auteur poursuit longuement en précisant et justifiant ces affirmations.

⁷⁵ Sur les 137 documents qui nous restent de Xavier, 33 ont été écrits en espagnol, mais 91 en portugais, un portugais d'ailleurs souvent imparfait et mêlé d'expressions en d'autres langues : voir Schurhammer-Wicki, *Epistolae S. F. Xaverii*, dans *Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol. 67, t. I, Romae 1944, pp. 40-47, «*Introd. generalis*».

comme aux cœurs les plus malheureux, la lumière et la joie de l'Évangile de Jésus crucifié.

Ils continuent ainsi de nous donner une extraordinaire leçon d'amour désintéressé du prochain le plus éloigné, de zèle missionnaire et de culture humaniste. En lisant et en méditant, grâce à Lucena et à Sousa, le fascinant exploit catéchétique et apologétique de François Xavier, nous nous sentons relancés dans la volonté efficace et précise, sérieuse et désintéressée, d'annoncer l'amour infini du Christ Jésus à toute personne humaine.

Chapitre VII

Luís de Sousa (1555-1632), historien de la sainteté portugaise

Quel destin mouvementé! Chevalier de l'Ordre de Malte, prisonnier en Algérie, commerçant en divers pays d'Amérique Latine, Luís de Sousa, âgé de cinquante-huit ans (1613), entre avec sa femme, après la mort de leur fille unique, dans la vie religieuse. (D'où le drame célèbre d'Almeida Garrett, au XIX^e siècle.)

L'Ordre de Saint-Dominique dont il est devenu membre le charge de rédiger des travaux historiques sur la base de matériaux déjà prêts¹. Ainsi relance-t-il une biographie du vénérable Barthélemy des Martyrs comme l'histoire de l'Ordre au Portugal: deux classiques de la langue.

Nous examinerons avec Luís de Sousa deux cas particulièrement beaux de la sainteté portugaise: la princesse Jeanne (1452-1490) et Barthélemy des Martyrs (1514-1590) dont un chapitre précédent a déjà présenté l'œuvre, elle aussi importante dans l'histoire de la littérature portugaise.

A. La vie de la princesse Sainte Jeanne (*História de são Domingos*, II^e partie, livre v, ch. 5 à 7)

Dans cette histoire du Portugal dominicain et des couvents masculins et féminins de l'Ordre au Portugal, cette vie d'une

¹ Dans le cas de sainte Jeanne, l'œuvre précieuse de Domingos Maurício Gomes dos Santos, S.J., *Santa Joana de Portugal. O Mosteiro de Jesus de Aveiro*, Lisboa 1963, nous éclaire sur les sources dont disposait Luís de Sousa, notamment (t. II, pp. 228-304) le Mémorial, qui semble avoir été la plus ancienne biographie de la Sainte. Coïncide-t-il avec la biographie de sœur Marguerite Piveria, servante de la princesse, mentionnée par Benoît XIV (*De Servorum Dei Beatif.*, Z. 2, p. 184, § 66)?

princesse héroïque – liée au couvent d’Aveiro² durant la deuxième moitié du xv^e siècle – nous émeut particulièrement.

1. Le drame de la vocation

La princesse était fille du roi Alphonse V. D’une religiosité précoce, dès l’âge de douze ans elle se recueillait dans un oratoire pour lire les vies des saints.

À l’âge de quinze ans, elle perdit sa mère. Le roi son père l’associa aux affaires, à la place de sa mère. Vivant à la cour une existence de pénitente, elle désirait devenir religieuse. D’où un refus d’épouser le Dauphin de France, fils du roi Louis XI.

En 1471, Alphonse V revint victorieux d’une brève campagne militaire en Afrique. La princesse Jeanne gouverna le royaume durant son absence. Elle lui tint, lors de son retour, le discours³ suivant:

Conquistou [Vossa Alteza] duas cidades em reino estranho e muito longe do seu. Matou infinitos inimigos da fé, tudo à custa de muito perigo e trabalho seu, mas de pouco sangue dos seus ... Obrigado fica ... mostrar-se agradecido por alguma nova maneira ao Senhor dos exércitos; obrigado a alegrar hoje seus vassalos, enchendo-os de mercês a todos, e não negando nenhuma a quem lhe souber pedir coisas justas. Dizia eu, Senhor, que se o agradecimento há-de ser igual ao risco que se passou e à honra que a jornada tem rendido pera Vossa Alteza e pera todo este Reino, não pode nem deve ser outro senão oferecer Vossa Alteza a Deus uma filha que muito ama. Se lha der, só nisto se enxergará verdadeiro reconhecimento da mercê que tem recebido; e eu que sou essa única e amada filha, e aquela a quem mais custou a jornada, de lágrimas e medos, sou a mesma que peço a Vossa Alteza por mercê e dom singular que a cumpra. O que será, dando-me licença pera escolher um Mosteiro em que dedique a Deus a vida, a liberdade, e o gosto. Não pode Vossa Alteza em tal vitória escusar-se de dar a Deus graças com uma obra grande: nem em dia tão alegre, negar a uma só filha que tem, uma mercê que lhe pede⁴.

² Voir l’art. «Aveiro» dans l’Encyclopédie Verbo.

³ Le problème de l’historicité de ces discours se pose inévitablement. On peut admettre que Luís de Sousa a procédé comme Thucydide : «j’ai fait dire à chaque orateur en chaque circonstance ce qui me semblait le plus en situation, en me tenant le plus près possible de la pensée générale qui avait réellement inspiré ces discours» (cité par M.-J. Lagrange, O.P., *Évangile selon saint Jean*, Paris 1925², p. LXXXVII).

⁴ Luís de Sousa, *História de S. Domingos*, Lisboa 1866³, 2^e partie, livre V, ch. 2, pp. 391-392 (sigle : HSD, livre V, suivi du numéro de la page).

Le roi accepta publiquement, encore qu'à contre-cœur, la demande non moins publique de sa fille. Luís de Sousa avait d'ailleurs pris soin de nous situer ce dialogue touchant par rapport à l'histoire religieuse et civique de l'Antiquité; car il met sur les lèvres de la princesse, juste avant ce que nous avons rapporté, les propos qui suivent:

Tenho lido que foi costume dos grandes Reis e Capitães antigos, quando, acabada alguma famosa empresa, tornavam a sua casa, oferecerem ao Deus que veneravam as melhores e mais estimadas coisas que em seus Reinos havia; e no dia que entravam, à honra do triunfo faziam mercês e concediam liberalmente tudo quanto se lhes pedia⁵.

Ici, Luís de Sousa – et sans doute la princesse, Jeanne – fait allusion et à l'Antiquité païenne et à l'Ancien Testament. Relisons Fustel de Coulanges et sa *Cité antique*:

Après chaque victoire on offrait un sacrifice; c'est là l'origine du *triomphe* qui est si connu chez les Romains et qui n'était pas moins usité chez les Grecs. Cette coutume était la conséquence de l'opinion qui attribuait la victoire aux dieux de la cité. Avant la bataille, l'armée leur avait adressé une prière analogue à celle qu'on lit dans Eschyle: «A vous, dieux qui habitez et possédez notre territoire, si nos armes sont heureuses et si notre ville est sauvée, je vous promets d'arroser vos autels du sang des brebis, de vous immoler des taureaux et d'étaler dans vos temples saints les trophées conquis par la lance.» En vertu de cette promesse, le vainqueur devait un sacrifice. L'armée rentrait dans la ville pour l'accomplir. Elle se rendait au temple en formant une longue procession et en chantant un hymne sacré. A Rome la cérémonie était à peu près la même⁶.

Il est probable que Luís de Sousa – et déjà la princesse Jeanne – avait surtout en vue une spiritualisation du drame de la fille de Jephthé (Jg 11, 31-40). Juge, c'est-à-dire chef, en Israël au XII^e siècle avant Jésus-Christ, Jephthé en lutte contre les Ammonites fait vœu à Yahweh de lui sacrifier en holocauste la première personne qui sortirait de sa maison à sa rencontre lorsqu'il reviendrait victorieux. Il revient vainqueur. Sa fille, son unique enfant, sort en tête de la «fantasia» qui venait l'accueillir. Déchiré de douleur, le père permet à sa fille de pleurer sa virginité durant deux mois, dans les

⁵ *Ibid.*, p. 391.

⁶ Fustel de Coulanges, *La cité antique*, livre III, Paris 1900¹⁷, ch. 7, pp. 192-193.

montagnes, avec ses amies, puis accomplit son vœu, par lequel il s'était engagé à offrir un sacrifice humain⁷.

Ce vœu était objectivement insensé, contraire à la volonté divine (cf. Dt 12, 31); Jephthé n'avait ni le droit de l'émettre ni, moins encore, celui de l'observer. Mais – étonnant paradoxe – il avait cru bien faire. En fait, son geste homicide rejoignait des gestes analogues accomplis dans d'autres religions: songeons à l'Iphigénie d'Euripide⁸, aux sacrifices humains chez les Aztèques, à Jonas sacrifié par les marins⁹. Dans tous ces cas, comme dans celui de la fille de Jephthé, l'oblation volontaire de la victime, acceptant sa mort, constitue l'aspect le plus émouvant du sacrifice humain; en ce sens, le sacrifice de Jésus semble bien avoir été préparé, préfiguré, illustré par les volontaires sacrifices humains de tant d'hommes et de femmes en des cultures si diverses: «Mon père, tu t'es engagé envers Yahweh: fais-moi selon la parole que tu as donnée» (Jg 11, 36), disait sa fille à Jephthé.

Comme l'Ancienne Alliance, la Nouvelle interdit les sacrifices humains, mais suscite ce que l'Ancienne n'avait ni suggéré ni même imaginé: le sacrifice spirituel de la pauvreté et du célibat volontaire. Ce dernier anticipe en quelque manière la mort¹⁰.

Nous voilà maintenant en mesure de comprendre le sens profond de l'oblation publique de la princesse Jeanne. Elle y voit une action de grâces que son père et roi offrirait à la Majesté divine pour la victoire africaine: revenu en triomphe, il donnerait à Dieu le meilleur des dons, sa fille éloignée de la cour et vivant dans un couvent; mais son entrée en religion serait aussi, toujours en action de grâces à Dieu, une miséricorde libéralement concédée à elle-même, principale collaboratrice du roi pendant son absence.

On comprend donc que la princesse Jeanne n'ait pas présenté sa demande dans le secret d'un entretien familial, mais, au contraire, publiquement, devant toute la cour, au moyen d'un discours à la

⁷ Saint Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, II. II. 88. 2. 2 ; cf. saint Augustin, *in Hept.*, VII, 49 (*PL* 34, 810), et R. Tamisier, «Note sur la fille de Jephthé», dans *La Sainte Bible*, éd. Pirot-Clamer, t. III, Paris 1949, pp. 243 ss.

⁸ On sait que, dans la mythologie grecque, Agamemnon dut, pour apaiser le courroux d'Artémis, sacrifier sa fille Iphigénie, qui marcha héroïquement à la mort. D'où des variantes dans les tragédies d'Euripide, de Racine et de Goethe qui portent le nom d'Iphigénie.

⁹ Cf. Jon 1, 12-15 ; cf. encore H. Cazelles, art. «Bouc émissaire», *Catholicisme* II (1949) 179-181.

¹⁰ L. Legrand, *La virginité dans la Bible*, Paris 1964, pp. 54-63.

fois politique et religieux: la cité médiévale n'a pas éliminé mais christianisé le sacrifice d'action de grâces de la «cité antique». La princesse comprend qu'elle est elle-même le sacrifice que son père victorieux doit offrir à Dieu en action de grâces. En acceptant son entrée au couvent, la cité terrestre rend hommage au Créateur. A l'image du Christ, Fils unique de Dieu et de Marie, la princesse Jeanne est la fille unique du roi, incarnant en elle-même et avec lui toute la nation portugaise.

Luís de Sousa ne nous cache pas les réactions si diverses qui suivirent le discours de la princesse: le roi accepte, les nobles refusent, et la princesse signifie à son tour qu'elle accepte la miséricorde du roi à son égard en lui baisant la main.

En somme, l'historien dominicain nous a mis d'emblée en présence d'une vocation inséparablement civique et religieuse: c'est comme princesse que Jeanne est appelée à la vie religieuse, et l'appel divin ne cessera d'avoir des implications politiques.

2. La princesse défend sa vocation face à un évêque

Peu après, la princesse revêt l'habit religieux comme novice au couvent d'Aveiro. La nouvelle irrita le Portugal. Le prince héritier son frère vint pour la convaincre de renoncer à la vie religieuse; n'ayant pas réussi, il se fit remplacer dans ce but par l'évêque d'Evora, dom Garcia de Meneses. Luís de Sousa nous rapporte en ces termes la réponse de la princesse:

Bispo reverendo, tudo o que me tendes dito, devo e quero crer por obrigação de cristã, que vo-lo faz dizer o zelo que tendes do serviço d'El-Rei meu Senhor e Pai e do bem de seus povos; e por esta parte não mereceis repreensão; mas que conta haveis de dar a Deus, sendo sucessor de Cristo Jesus seu Filho no hábito de Sacerdote e profissão de Prelado, atreverdes-vos a persuadir-me uma coisa tão encontrada com as obrigações que prometestes, que jurastes? Como haveis de desculpar com vossa consciência atiçardes o fogo da ira do Príncipe meu Senhor e irmão, com razões mais aparentes que verdadeiras, mais artificiosas que bem fundadas, só porque vos parece que o agradais nisso? Vós que tínheis obrigação, como Padre espiritual, de o mitigar e trabalhar que não chegasse a cólera a infeccionar-lhe a alma e cometer culpa contra Deus; vós que, como outro Ambrósio, devereis aconselhá-lo que temesse entrar por estes claustros sagrados, se não fosse a honrá-los e venerá-los; e fazei-o tanto ao revés, que em sua presença e minha tendes boca pera falar em tirar hábito e religião e não tendes consideração pera ver que o haveis com um Deus que a vós pode castigar

(e temei-o muito) só polo que dizeis; e a El-Rei meu Senhor só por me conservar neste estado, que com sua licença busquei, havleis de ter por fê (se sentis bem dela) que dará vida e honra e novas vitórias, e ao Príncipe muitos filhos e netos e saúde e vida pera os ver e lograr.

Suspendons un instant l'écoute du discours: dans la continuité du raisonnement civico-religieux déjà vu, la princesse n'hésite pas à prédire à l'évêque que Dieu donnera à son père de nouvelles victoires l'obligeant à la maintenir dans l'état religieux par gratitude; sous-entendu, aussi, par crainte de perdre au moins en partie son pouvoir politique s'il s'opposait à la vocation princière.

Reprenons le discours de la princesse, de plus en plus soucieuse d'exercer à l'égard d'un évêque un devoir de correction fraternelle¹¹:

Se os Eclesiásticos não discursam como Eclesiásticos, não falam como Eclesiásticos, que se há-de esperar do vulgo? Se a vossa Teologia vos ensina que nem nas coisas humanas se move a folha de uma árvore sem vontade de Deus, como nas divinas e no que foi inspiração do Céu e quase nascida comigo haveis de pôr nome de apetite? Estando escrito que nem o nome de Jesus podemos pronunciar, nem vós, nem eu, sem especial movimento do Espírito Santo. Se isto ignoráveis não merecis de mim resposta; e se o sabeis, como sei que sabeis, merecis nome de adulator pera com o Príncipe e de enganador pera comigo.

E qualquer que seja vossa tenção e entendimento, sabeis de certo (e com isto concludo) que a causa é de Deus, que se não sujeita a poderes humanos; e pola mesma razão não haverá nenhum na terra que me tire o prosseguilla; e se ele for servido que me custe a vida tal demanda, isso terei por ventura, por Reino e por Império¹².

L'horizon du martyr domine la conclusion. La princesse est persuadée que sa vocation vient du souffle de l'Esprit Saint. Elle serait donc heureuse de mourir par fidélité à cet appel divin. L'Esprit qui l'empêche de reculer devant le martyr lui inspire aussi de corriger avec une sévérité extrême un évêque. L'historien dominicain devient ici, en nous présentant le discours de la princesse, ecclésiologue: une simple laïque, comme la princesse, peut comprendre mieux qu'un prince de l'Eglise les exigences de l'Evangile sur lui, et sur elle-même. Elle gardera donc l'habit religieux.

¹¹ Saint Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, II, II, q. 33.

¹² HSD, II, livre V, ch. 5, p. 402.

Il faut néanmoins reconnaître que la dureté des adjectifs employés («*adulador*», «*enganador*»: flatteur, trompeur), précisément parce qu'elle est peu compatible avec le mode respectueux exigé par la dignité du personnage corrigé, tendrait plutôt à faire douter de l'historicité substantielle du discours... Il conviendrait de comparer le discours attribué à la princesse avec le Mémorial publié par Domingos Maurício Gomes dos Santos en 1963: il s'agit de la plus ancienne biographie de la princesse et d'une source au moins partielle de Luís de Sousa¹³.

3. Quoi qu'il en soit, le chapitre suivant nous fait assister à un nouveau coup de théâtre

Les théologiens dominicains consultés, à la suggestion de la princesse, sur son aptitude à faire profession dans le couvent d'Aveiro, concluent négativement, à cause de la débilité de sa santé. D'où la *renonciation* – par un acte public – *de la princesse à la profession*, par obéissance. Elle dépose l'habit. Mais c'est pour le reprendre, afin de signifier non plus une absente volonté de professer, mais plutôt celle de vivre au service des moniales en vivant en substance, comme elles, une consécration totale¹⁴.

Assistons avec son historien à cet acte public d'humaine obéissance aux théologiens dominicains:

Decretou-se que, visto estar tão debilitada por doença e ser tão fraca de natureza que manifestamente se via não poderia cumprir com os encargos e austeridades da Ordem, ficava em consciência obrigada a deixar a pretensão que tinha de professar nela, e esta resolução lhe levou o Vigário geral [da Ordem]. Ouviu-a ela com muita dor de sua alma; mas com grande ânimo lhe afirmou logo, que se bem a lançavam da profissão de Freira, esperava em Nosso Senhor de ser Freira sem profissão naquela casa

¹³ D. M. Gomes dos Santos paraît convaincu en général de la valeur historique de l'œuvre de Luís de Sousa (t. I, p. 58).

¹⁴ Le double geste de la princesse évoquait à l'avance cette belle déclaration du pape Pie XII, le 9 décembre 1957, lors d'un congrès des états de perfection à Rome : «Nous pensons ... à tant d'hommes et de femmes qui assument dans le monde moderne les professions et les charges les plus variées et qui, par amour de Dieu et pour le servir dans le prochain lui consacrent leur personne et toute leur activité. Ils s'engagent à la pratique des conseils évangéliques par des vœux privés et secrets, connus de Dieu seul, et se font guider, pour ce qui regarde la soumission de l'obéissance et la pauvreté, par des personnes que l'Eglise a jugées aptes à cette fin et à qui elle a confié la charge de diriger les autres dans l'exercice de la perfection» (AAS 50 [1959] 36).

e nela viver e morrer sem sair nunca pera outro estado; e porque se visse que nem suas determinações antigas foram levemente tomadas e por isso as mantivera até cair com a carga, nem repugnava ao decreto presente, que tinha por ordem mandada por Deus, pois salra do entendimento e acordo de servos seus, fez um auto público de desistência da pretendida profissão, e foi na forma seguinte. Chamou a Priora ao seu Oratório e diante dela despiu o hábito, dobrou-o por suas mãos, beijou-o e colocou-o sobre o Altar, tudo com um termo e respeito tão devoto que declarava bem lhe custava muito deixá-lo.

Após isto cobriu uma mantilha e envolta nela deu vista à Comunidade; andando um espaço polo Mosteiro pera que geralmente constasse que já não era noviça, nem pretendia professar, em cumprimento da determinação do Vigário geral. Passadas algumas horas que assi esteve e lhe pareceram bastantes pera perfeição daquela cerimónia, de que se havia de dar conta a El-Rei e aos Prelados, tomou ao Oratório seguida de todas as Religiosas; então, repetindo e ratificando diante delas as mesmas palavras que tinha dito ao Vigário geral, lançou de novo mão do hábito, abraçou-se com ele, e pondo-o nos olhos com tanto gosto e alvoroço como se então o recebera a primeira vez, vestiu-se nele e dizia com devoção: Bem conheço, hábito santo, que não merecia eu trazer-vos, nem por cerimonia, quanto mais acompanhado dos ganhos e riquezas espirituais de professa; mas eu prometo nesta pobreza em que ficô não vos deixar jamais, senão for na sepultura.

E dizia pera as Religiosas: ao menos, Madres, já que meu Senhor Jesus Cristo não quis servir de mim, não me tirará servir-vos eu a vós, enquanto esta alma governar estes membros tão fracos e tão pera pouco. Assi o farei e terei por favor e mercê sua que sirva suas servas¹⁵.

Le lecteur est sensible à l'extraordinaire synthèse de sublime et de dramatique, au sein de la fragilité, dont il vient d'être, par-dessus les siècles, le témoin. L'étonnant mélange du juridique, du symbolique et de l'idéal spirituel le laisse pantois d'admiration. Almeida Garrett a-t-il connu ces pages de Luís de Sousa? C'est bien douteux, car on image facilement le parti qu'il en aurait tiré sur la scène!

En somme, il est bien clair que la renonciation à la profession solennelle et publique des conseils évangéliques ne constitue pas du tout pour la princesse une renonciation à leur pratique; elle maintient comme idéal de sa vie l'organisation de celle-ci suivant les conseils évangéliques de chasteté parfaite – nous allons y revenir

¹⁵ HSD, II, livre V, ch. 6, p. 404-405.

– et d’obéissance; les structures canoniques de la vie religieuse féminine à l’époque où vivait la princesse Jeanne ne lui permettaient pas de faire ce qu’elle pourrait faire aujourd’hui, c’est-à-dire de professer une vie contemplative dépourvue d’austérités précises et obligatoires; c’est précisément ce style de vie qu’instituerait, quelques dizaines d’années après la mort de la princesse, saint François de Sales chez les visitandines.

Nous pouvons dire qu’à notre époque la princesse n’aurait pas été exclue de la vie religieuse pour défaut de santé. Elle trouverait aujourd’hui des communautés adaptées aux «petites santés»! L’Eglise, en s’adaptant aux besoins des âmes sans diminuer la ferveur de son idéal de charité évangélique, bien au contraire, manifeste son progrès dans la compréhension de l’Evangile et dans l’exercice de la charité.

4. Signification du vœu privé de chasteté perpétuelle prononcé en 1481 par la princesse Jeanne

En 1481, mourut le roi Alphonse V, père de la princesse. Vint au monde un fils naturel de son frère, successeur d’Alphonse V. La princesse accepta, conformément au désir de son frère, d’élever au couvent d’Aveiro ce bébé qui y arrivait à l’âge de trois mois. De plus, son frère avait déjà un héritier légitime, ce qui éloignait la possibilité de son propre accès au trône de Portugal. Dans ces conditions, Jeanne reconsidéra sa situation:

Julgava a Princesa que podia já tratar de si com inteira liberdade e consagrar-se ao Eterno Esposo, se não com o voto solene das Religiosas, entre quem vivia, ao menos com o simples. É coisa tão natural e própria e obrigatória no sangue ilustre a virtude da castidade, que parece nasce a promessa dela com a nobreza; em tanto grau que podia qualquer mulher nobre ter, em certo modo, por género de afronta, dar-se-lhe louvor de honesta, visto sergabo a que como juro está obrigada por quem é. Esta razão corre com mais força nos ânimos reais pera sua maior alteza; e contudo a fê que professamos nos ensina que tem avantajado preço diante de Deus qualquer virtude que, com vínculo de voto e obrigação, lhe oferecemos¹⁶.

Sabia isto a Princesa e desejava fazer tal sacrifício a Deus, porque ficava juntamente por esta via renunciando por ele todos os Reinos e Estados do mundo.

¹⁶ Il s’agit ici d’un enseignement classique de la théologie catholique, formulé notamment par saint Thomas d’Aquin, *Somme de Théologie*, II. II. 88. 6.

Assi era contínua petição sua que fosse servido dar-lhe um espírito tão abrasado no divino Amor, que a oferta que desejava fazer de perpétua pureza fosse aceita no Céu, e lá se ordenassem as coisas da terra de maneira que a pudesse conservar em paz e livre dos combates antigos de sucessão entre os naturais e das pretensões dos Reis estrangeiros. Com tal ânimo dispendeu muitos dias em fervorosas orações e, enfim, um dia de Santa Catarina Mártir [25 de Novembro], a quem tinha particular devoção, depois da Missa conventual dita, e despejado o Coro, prostrou-se diante do altar e fez seu voto, acrescentando que prometia guardá-lo como se solenemente e com profissão de verdadeira Religiosa o fizera. Desta hora em diante, como se a revestira um novo espírito do Senhor, assi eram suas práticas cheias de fogo do Céu que o pegava a todas com tudo o que dizia e fazia¹⁷.

Par suite de ce vœu privé, la princesse refuse plusieurs mariages royaux (Allemagne, France, Angleterre). Deux des trois princes en question moururent subitement, ce qui empêcha le roi de Portugal, frère de la princesse, d'insister¹⁸.

Le sens profond du récit de l'historien dominicain est clair: la sainte princesse préfère au mariage charnel et sacramentel avec un homme mortel ce que le sacrement signifiait: le mariage spirituel avec l'Époux immortel, le Christ, mariage conclu à travers le vœu de virginité, dans l'horizon d'un martyre désiré.

Nous avons ainsi présenté les principaux aspects des chapitres 2, 5, 6 et 7 du livre V de Luís de Sousa, relatif à l'histoire dominicaine du Portugal et plus précisément à la princesse Jeanne: discours sur sa vocation devant la Cour, puis devant l'évêque, renonciation à la profession solennelle en faveur d'un vœu privé de chasteté, dans un contexte de service des moniales.

Le lecteur ne saurait donc être surpris d'apprendre que le Saint-Siège a confirmé la célébration liturgique de la fête de la princesse Jeanne, toujours exaltée par les diocèses du Portugal¹⁹. Il est par

¹⁷ HSD, II, livre V, ch. 7, p. 408.

¹⁸ S'il est vrai que ce récit inspire un certain scepticisme à D. M. Gomes dos Santos (*op. cit.*, t. I, p. 90, note 1), qui parle, à propos du projet français de mariage, d'un cas d'application d'une tendance au «*maravilhoso fantástico que infeccionou a historiografia deste século*», on peut dire néanmoins que la concrétisation de cette vue générale en ce cas particulier ne s'impose pas et que la prudence et la précision de Luís de Sousa dans l'ensemble de sa biographie de la sainte princesse incline à lui faire confiance.

¹⁹ Voir les précisions apportées par l'Encyclopédie Verbo, à l'article sur la princesse : le 4 avril 1693, le pape Innocent XII confirma le culte immémorial de la bienheureuse

contre plutôt étonnant de penser que la remarquable biographie de Luís de Sousa soit si peu citée, étudiée, analysée. Nous osons espérer que notre présentation ici contribuera à faire mieux connaître et l'auteur et la sainte qui ont tous deux illustré l'Ordre dominicain et le Portugal.

Un siècle après la mort sainte de la princesse Jeanne, meurt à son tour l'archevêque dominicain de Braga, et son biographe nous offre le récit, beaucoup plus connu, de la vie de cet archevêque, le vénérable Barthélemy des Martyrs.

B. La vie d'un archevêque modèle: Barthélemy des Martyrs

Ici encore, nous concentrerons notre attention sur l'aspect le plus dramatique d'une vocation à la sainteté épiscopale; nous examinerons successivement les trois actes de ce drame: premièrement, le rôle de la reine Catherine de Portugal et de son confesseur Louis de Grenade dans la préparation de la nomination épiscopale de Barthélemy, puis celui du même Louis de Grenade en tant que provincial du futur évêque, d'abord au moyen d'une invitation (deuxième acte), puis à travers un précepte (troisième acte).

1. Premier acte: la préparation (livre premier, ch. 6)

Nous voici en présence des trois acteurs du drame: la reine, son confesseur, le candidat (Barthélemy). L'archevêché de Braga, dans le nord du Portugal, était vacant en 1558; la reine Catherine gouvernait le Portugal pendant la minorité de son petit-fils le roi Sébastien; c'était donc à elle qu'il appartenait, conformément à la législation ecclésiastique du temps, de désigner au Pape le candidat que celui-ci nommerait.

D'abord la reine convoque son confesseur pour lui demander de lui indiquer un digne candidat:

Mandou-lhe a Rainha que, como confessor seu, a cuja conta estava descarregar-lhe a consciência, lhe apontasse pera aquela Igreja [de Braga] uma pessoa tal que, pera diante de Deus ficasse provida de pastor muito

Jeanne ; encore aujourd'hui, dans les églises diocésaines du Portugal, sa fête (avec messe) se célèbre chaque année le 12 mai.

*idóneo, sem outros respetos nem considerações quais lhe tinham as orelhas quebradas, e quebravam cada hora*²⁰.

Sous-entendu: les nobles rivalisaient de démarches pour obtenir le poste! Le confesseur – célèbre auteur spirituel et prédicateur, classique non seulement de la littérature de son Espagne natale, mais encore de son Portugal adoptif – indiqua son sujet, le professeur et prieur Barthélemy, dépourvu d’ascendants nobles:

*... dizia-lhe ... que não se podia duvidar que em sujeitos iguais por todas as mais partes devia preceder a nobreza, porque em toda a república são os nobres o mesmo que, no corpo humano, a cabeça e o coração; mas, havendo homem menos nobre que, no valor, se lhes avantajasse com tanta distância como Fr. Bartolomeu se avantajava a todos, antepor-lhe os mais ilustres, só por mais ilustres, seria fazer agravo ao valor, seria defraudar o arcebispado de um perfeito pastor, e seria faltar quem tinha o Reino a seu cargo da inteireza de sua obrigação, que era buscar-lhe o melhor*²¹.

Bref, aux yeux du confesseur, lui aussi dominicain, la sainteté l’emportait, comme critère de nomination épiscopale, sur les «indications sociologiques» de l’époque, c’est-à-dire sur la noblesse du sang. Nous voyons traité ici en quelques mots un problème qui empoisonna souvent les anciens régimes de l’Europe chrétienne jusqu’à la Révolution française: le désir des aristocrates de s’emparer des «honneurs ecclésiastiques».

La reine convoqua donc Barthélemy au palais pour lui signifier sa décision, en accord avec la suggestion du provincial-confesseur. Voici en quels termes Luís de Sousa décrit la réaction de l’intéressé:

²⁰ Frei Luís de Sousa, *Vida de D. Frei Bertolameu dos Mártires*, introd. de Aníbal Pinto de Castro, fixação do texto de Gladstone Chaves de Melo e Aníbal Pinto de Castro, Lisboa 1984, livre I, ch. 6, p. 37 (sigle : *Vida*, suivi de l’indication du chapitre et de la page). Nous modernisons l’orthographe.

Au sujet de la reine Catherine, sœur de Charles-Quint, il convient de souligner son éminente personnalité humaine et religieuse : cf. Hugo Rahner, *Ignace de Loyola et les femmes de son temps*, Paris 1964, t. I, pp. 83-92 (aux yeux de plusieurs, saint Ignace aurait été platoniquement amoureux d’elle avant sa conversion), et F. Rodrigues, S.J., *História da Companhia de Jesus na Assistência de Portugal*, t. I, vol. 2, et t. II, vol. 1 et 2, Porto 1931 et 1938, *Índices* : «Catarina de Portugal». Admiratrice de saint François Xavier, qu’elle reçut longuement à Lisbonne avant son départ pour les Indes, la reine bénéficia aussi des conseils de saint François de Borgia et voulut confier l’éducation de son petit-fils le roi Sébastien à un jésuite : cf. t. II, vol. 2, pp. 285-340.

²¹ *Vida*, livre I, ch. 6, pp. 37-38.

Não se pode crer nem há palavras que bastantemente declarem o sobressalto, o enleio, o espanto, que recebeu a alma de Fr. Bartolomeu com esta nova; parecia-lhe coisa tão nova e tão fora de caminho, e, pera a sua arte e modo de vida, tão despropositada que, polas muitas razões que sentia em contrário, se lhe tolhia a fala, não dando lugar a sair umas às outras, e de tudo se começou a afligir sobremaneira; e com sobeja angústia, de que seu rosto dava bem vivos penhores, se foi escusando e alegando com muita humildade todas as rezões que lhe ocorriam pera não merecer nem haver de aceitar tamanha honra: que como se havia de atrever a dar conta a Deus de tantas mil almas, como havia naquela Igreja, um pecador miserável que da sua se não atrevia a dá-la boa? Um pobre fradinho sem experiência, criado desde menino no deserto da Religião, como se havia de buscar pera governo de tanto peso? ... E assi, pedia a Sua Alteza fosse servida de o escusar dele, porque, falando com o devido acatamento, por nenhum caso o aceitaria.

Replicou a Rainha que diferentes eram as informações que dele tinha, e dadas por pessoas que sabia lhe falavam verdade.

... Animosamente respondeu [Fr. Bartolomeu] que de informações, por boas que fossem, não havia que fiar nem fazer caso; que muitos homens houvera no mundo de quem se tiveram informações e conceitos bem fundados, e, na hora que se viram entronizados, logo foram outros; e, sendo ele mais fraco e mais pecador que todos, não duvidava acontecer-lhe pior que a todos. Quanto mais, que ninguém se conhecia melhor que a própria pessoa, se queria falar verdade, e ele de si sabia que lhe faltavam todas as partes necessárias pera o cargo²².

L'extrême humilité avec laquelle le religieux dominicain accentuait son refus de l'évêque acheva de convaincre la reine qu'il en était digne. Suivant l'expression nerveuse de Luís de Sousa: «Despediu-o a Rainha, ficando descontente do sucesso, mas não do homem²³.»

D'où la conclusion de la Souveraine:

E logo mandou chamar o Provincial e lhe encarregou que o obrigasse por toda a via que pudesse, quando não bastassem razões, porque lhe afirmava que ela o tinha por digno do arcebispado só polo que nele vira e ouvira, não já pola informação que ele, Provincial, lhe dera²⁴.

²² *Vida*, livre I, ch. 6, pp. 38-39.

²³ *Ibid.*, p. 39.

²⁴ *Ibid.*, pp. 39-40. Plus tard, le 7 janvier 1561, Barthélemy présentera à la reine Catherine un raisonnement analogue au sien pour la convaincre de ne pas abandonner

En ce premier acte, Luís de Sousa nous présente avec intensité le drame de conscience vécu par le théologien dominicain. Nous verrons sous peu l'extrême acuité qu'il revêtit. Qu'il nous suffise maintenant de souligner la vivacité et l'agrément du récit, qui va se poursuivre.

2. Deuxième acte: l'invitation pressante du provincial; le refus

Ici, nous assistons à un tête-à-tête, non plus entre la reine et son candidat à l'épiscopat, mais entre le provincial, agissant sous pression de la reine sa pénitente, et son sujet, non-candidat. Le provincial Louis de Grenade tente de convaincre Barthélemy d'accepter l'épiscopat par amour pour la nation et pour l'Ordre de Saint-Dominique²⁵. Lisons maintenant la touchante réponse, historiquement bien informée, du non-candidat:

– *Que é possível, Nosso Padre, que Vossa Paternidade, em quem sempre achei pai, e amigo, e bom prelado, se compadeça tão pouco de um filho, e amigo, e súbdito seu que, a quem se não sabe dar a conselho com o governo de um convento de gente santa e observantíssima, como é o de Benfica²⁶ (do qual Vossa Paternidade é boa testemunha quantas vezes e com quanta dor desta alma lhe tenho pedido absolvição), queira lançar às costas a maior e mais pesada prelazia do Reino?*

Diferente amizade, diferente ofício de pai e prelado foi o de nosso Reverendíssimo Geral, Fr. Umberto de Romanis, pera com Fr. Alberto Magno, quando o Papa o quis fazer Bispo de Regensburg. Defendeu-o, amparou-o ... e como verdadeiro amigo escreveu-lhe que antes tomaria vê-lo levar morto em um ataúde, a enterrar, que posto em dignidade pontifical, metido entre rendas e carregado de senhorias.

E se Vossa Paternidade se não dói de mim, ao menos devera lembrar-se que tomava sobre si e sobre sua consciência (quando eu aceitara este seu conselho, que Deus não permitirá) todos os defeitos e erros e desordens que estão certos de minha ignorância e inabilidade²⁷.

le gouvernement du royaume : cf. R. de Almeida Rolo, O.P., «Renúncia de D. Frei Bartolomeu dos Mártires : teologia e história», *Revista de História das Ideias* 9 (1987) 178.

²⁵ Cet argument est sans doute discutable : pour un Ordre religieux, l'accession d'un de ses membres à l'épiscopat peut présenter des inconvénients ; cf. F. Suárez, *Opera omnia*, t. XVI, p. 889. Louis de Grenade, semble-t-il, n'aurait pu s'appuyer sur l'Aquinat pour justifier son point de vue : saint Thomas ne dit rien de semblable.

²⁶ Barthélemy était supérieur de la communauté dominicaine en cet endroit.

²⁷ *Vida*, I, ch. 7, p. 42.

Nous n'avons cité qu'un extrait d'une discussion plus longue, d'où ressort l'argument fondamental du père Barthélemy des Martyrs: à ses yeux non seulement il était inapte à l'exercice de la charge offerte, mais encore l'épiscopat était pour lui occasion de péché, pis: tentation du démon. Au point que l'inférieur rappelait à son supérieur «*que buscara a Religião pera fugir ocasiões de perigos de alma; e via que a mesma Religião era a que o vinha agora a precipitar nelas*²⁸».

D'où la conclusion de l'humble religieux: «*desconfiando de si, resolvia-se em dar a vida primeiro que o consentimento*²⁹.» Mourir plutôt que d'être évêque, exposé aux périls des richesses et de la grandeur pontificales!

En ce second acte, le refus se fait de plus en plus obstiné et motivé, encouragé d'ailleurs par la conscience, chez le non-candidat, de l'existence de nombreux candidats acceptables: «*porque considerava o Reino cheio de sujeitos meritíssimos da dignidade, e muitos que folgariam com ela*³⁰.»

3. Le provincial impose l'épiscopat au nom de l'obéissance: troisième acte

Le lundi 8 août 1558, Louis de Grenade, constatant l'inutilité de sa tentative antérieure par voie de persuasion, décide de convoquer le chapitre de la communauté dominicaine de Benfica et d'y adresser la parole au père Barthélemy, en prenant comme thème la pensée de l'auteur de l'Épître aux Hébreux: «Ce n'est pas le Christ qui s'est attribué à lui-même la gloire de devenir grand prêtre, mais il l'a reçue de celui qui lui a dit: Tu es mon fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré» (5, 6).

Voici le discours, vraisemblable, que Luís de Sousa prête à Louis de Grenade:

– *Padre Mestre, dou a Vossa Reverência por exemplo a Cristo nosso Salvador, o qual, só por obediência do Padre Eterno, aceitou, enquanto homem, o pontificado.*

A Rainha nossa Senhora quer que Vossa Reverência aceite o arcebispado de Braga, no que faz mercê não somente a Vossa Reverência,

²⁸ *Ibid.*, p. 44.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ *Vida*, I, ch. 7, p. 43.

mas a esta Província e a toda a nossa Ordem, e me ordenou que obrigasse a Vossa Reverência com preceito.

E como dos corações dos Reis se diz particularmente que estão na mão de Deus, temos todos rezão de cuidar (e de nos alegrar muito por isso, e Vossa Reverência mais que todos) que esta eleição é toda do Céu; e bom indício é sabermos todos quão descuidado Vossa Reverência vivia não só de a procurar ou desejar, mas ainda de a sonhar; pelo que, pois entra nesta dignidade não derribando muros nem saltando valados, senão pola estrada real e pola porta³¹, chamado, buscado e rogado e, ultimamente, forçado pola obediência, Deus, que ordenou a entrada, disporá o processo e guardará a saída de toda culpa, ajudando a Vossa Reverência com sua divina graça, pera que não somente [não]³² tire daqui condenação, mas alcance nos céus o prêmio; e não qualquer prêmio, senão o que ele tem prometido aos que bem administram semelhantes cargos e dão aos seus conservos a medida justa, no tempo conveniente.

E assi como não é bem (segundo o nota nosso Padre Santo Tomás, declarando³³ as palavras do Apóstolo que propus) que os discípulos de Cristo façam nenhum género de diligência por haver dignidades, também é conforme à boa rezão não nas recusarem quando lhe são oferecidas e trazidas a casa sem as pretenderem nem desejarem. Porque o primeiro é soberba e temeridade, e o segundo é teima e descortesia.

E uma coisa e outra, diz Nazianzeno que é de gente néscia, porque quando Deus escolhe uma pessoa pera algum cargo, ele se obriga a o ajudar. E a mesma obediência com que Vossa Reverência se sujeitar a seu superior lhe pagará Nosso Senhor ainda nesta vida, fazendo-o perfeito prelado e inspirando no coração de seus súbditos que também lhe tenham perfeita obediência. E, em virtude dela, mando a Vossa Reverência, como seu provincial que sou, que sem me replicar faça logo sua vénia³⁴.

Tel se présente l'étonnant discours du provincial dominicain Louis de Grenade. Il est totalement conforme aux vues exposées sur

³¹ Cf. Jn 10, 1-2 : l'allusion est manifeste.

³² Sous peine de dire que Dieu (suivant Louis de Grenade) confiait l'épiscopat à Barthélemy en vue de sa condamnation, il est indispensable d'ajouter au texte actuel cette négation, qui figurait certainement dans le texte original.

³³ En réalité, le commentaire de saint Thomas sur He 5, 6 insinue plutôt qu'il explicite la pensée que Louis de Grenade lui attribue : « Certains se glorifient pour être choisis ou pour recevoir des prébendes ... le Christ ne s'est pas glorifié pour devenir pontife » (*Super Epistolam ad Hebraeos lectura*, apud *Super Epistolas S. Pauli lectura*, éd. Marietti, Rome 1953⁸, t. II, pp. 390-391, § 249, 251).

³⁴ *Vida*, I, ch. 8, pp. 45-46.

le sujet de l'acceptation de l'épiscopat par saint Thomas d'Aquin³⁵, autorité doctrinale qui s'offrait à lui comme à Barthélemy. Assurément – et nous en verrons un exemple impressionnant à propos d'António das Chagas –, une vue très différente et même opposée, à la lumière de Suárez, sera développée plus tard, en parfaite harmonie, elle aussi, avec l'orthodoxie catholique. D'autre part, même en 1558, même à l'intérieur de l'Ordre dominicain, d'autres vues³⁶ étaient peut-être déjà proposées et admissibles.

Le texte du discours rapporté par Luís de Sousa nous suggère encore plusieurs commentaires.

D'une part, le provincial invoquait son propre devoir d'obéissance envers la reine Catherine pour justifier son ordre au père Barthélemy. C'est sur ce point, notamment, que sa position prêtait à critique. Citoyen étranger, non portugais, devait-il, comme tel, obéissance à la reine sur le plan civique? Surtout, comme confesseur – et c'était en tant que tel que la reine l'avait consulté –, il semble difficile de soutenir qu'il était obligé d'obéir à sa pénitente sur une question concernant sa conscience de provincial et une tierce personne... On comprend donc la réflexion de Luís de Sousa, immédiatement après le discours: «*De boas rezões vinha Fr. Bartolomeu armado, se houvera de ser ouvido, como inda esperava*³⁷...»

D'autre part, objectivement, l'intervention de la reine, ordonnant à un provincial de donner un ordre à son inférieur au nom de l'obéissance, représente une immixtion indue de l'autorité temporelle dans le domaine spirituel. Ce fut une faiblesse de Louis de Grenade de l'admettre et de le transmettre. Ce disant, nous ne pouvons, naturellement, nous substituer – en sautant par-dessus les siècles – à sa conscience de confesseur et de provincial. S'il nous semble aujourd'hui qu'elle était déformée, nous ne prétendons nullement qu'il ait eu subjectivement tort, notamment dans le contexte de l'époque et d'un autre système (si différent du nôtre, aujourd'hui) de relations entre spirituel et temporel.

³⁵ Saint Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, II. II. 185. 2. 4 : l'acceptation de l'épiscopat est nécessaire au salut si le supérieur y oblige par précepte ; cf. ci-après (note 40) une explication du sens de ce mot.

³⁶ Une enquête historique sur ce point serait désirable et sans doute fructueuse. Le commentaire de Cajétan sur la *Somme de Théologie*, II. II. 185. 2, n'indique pas d'opinion radicalement différente à l'intérieur de l'Ordre dominicain.

³⁷ *Vida*, I, ch. 8, p. 46.

Si quelques-unes de ces considérations se présentèrent à l'esprit de Barthélemy pendant qu'il écoutait le discours de son provincial, il n'en retint efficacement aucune, comme nous le dit Luís de Sousa:

A dor interior e a brevidade do tempo lhe tiraram o conselho e ataram a língua, pera que obrasse a obediência. Levantou os olhos ao céu, e dando um grande gemido, arrancado do íntimo das entranhas, que logo os olhos seguiram com lágrimas, prostrou-se todo por terra (é cerimónia de humildade que usam os nossos religiosos quando o prelado lhes quer notificar alguma obediência); o Provincial, então, primeiro que tudo, o absolveu do priorado de Benfica, e logo foi pronunciado o preceito e censura, na forma da constituição da Ordem, concluindo que, em virtude da santa obediência, aceitasse o arcebispado.

À primeira palavra que o Provincial pronunciou do preceito, acudiu Fr. Bartolomeu com estas que todos ouviram:

– Meu Senhor Jesus Cristo, não me desampareis!

E quando chegou a dizer: «Mando a Vossa Reverência que aceite» levantou a voz (como que tivera o laço na garganta e esperara o garrote) e disse:

– Deus seja comigo³⁸!

On ne saurait trop souligner la force dramatique de cette description: la prostration totale, sur le sol, symbolise à merveille l'héroïque soumission de l'âme entière; mais la joie semble absente, ce qui s'explique par les craintes et par les scrupules de l'évêque nommé. L'explication n'est nullement forcée: dans le même chapitre, Luís de Sousa nous parle des *«grandes escrúpulos que de continuo o atormentavam nas matérias de sua obrigação³⁹»*.

La description s'inspire probablement, au moins en partie, de la biographie que Louis de Grenade nous a laissée de Barthélemy, écrite avant la mort de l'évêque en 1590 (Grenade mourut en 1588). L'ex-provincial y parle explicitement du précepte⁴⁰ donné

³⁸ *Ibid.*, pp. 46-47. Cf. R. de Almeida Rolo, O.P., «Renúncia de D. Frei Bartolomeu dos Mártires : teologia e história», *Revista de História das Ideias* 9 (1987) 164-165.

³⁹ *Ibid.*, p. 48 ; dans le même sens, voir *Vida*, I, ch. 9, p. 51 : «Começou desde a hora que se houve por Arcebispo a correr tormenta de cuidados e escrúpulos que lhe não davam momento de repouso.»

⁴⁰ «Le précepte singulier est manifestation de volonté émanant d'une autorité canonique à un destinataire singulier», non à un groupe, à la différence de la loi : cf. J. M. Aubert, art. «Précepte», *Catholicisme* XI (1988) 760-763.

par «le prélat» en «vertu de la sainte obéissance, sous peine d'excommunication», non sans observer que Barthélemy ne «disputa pas sur le point de savoir s'il était possible ou non de l'obliger à une pareille obéissance»⁴¹. Ce qui insinue déjà que tous deux étaient au courant d'interprétations théologiques diverses sur ce thème. Il est même probable que Barthélemy n'usa pas de son droit de recours au Souverain Pontife parce que les exemples antérieurs de deux saints dominicains – Albert le Grand au XIII^e siècle, Antonin de Florence au XV^e, tous deux nommés évêques par le Pape malgré leurs désirs contraires – ne lui laissaient guère d'espoir de succès.

Dans cette même biographie de Barthélemy, Louis de Grenade nous fait une confidence singulièrement émouvante: «Comme je passais peu de mois après chez lui, l'archevêque en vint à me dire: Je ne me pendrai pas parce que ce serait offenser Dieu; mais j'en suis arrivé déjà à sentir les angoisses que souffre un homme quand il se pend.» Louis de Grenade ajoute: «J'en reçus une si grande peine et désolation, pour ce qui touchait à l'honneur de Dieu et de notre Ordre, que je ne saurais l'expliquer»⁴².

Lisons à travers les lignes: si convaincu qu'il ait été d'obéir à la reine Catherine de Portugal en faisant nommer Barthélemy archevêque, des doutes concernant son rôle traversèrent l'esprit de Louis de Grenade devant cette pénible révélation⁴³.

C. Conclusions

S'il est vrai que toute existence humaine comporte des moments ou aspects dramatiques, il est certain aussi que Luís de Sousa a su narrer avec un très grand talent les crises de croissance spirituelle traversées par les héros de la sainteté portugaise, la princesse Jeanne et l'archevêque Barthélemy des Martyrs.

Il a choisi des cas et des moments où la sainteté héroïque engageait des destins nationaux. Les héros les plus marquants de son histoire du Portugal dominicain ne sont pas des personnes privées,

⁴¹ Luís de Granada, O.P. : *Vida de Bartolomeu dos Martires*, ch. 8.

⁴² Citons le texte espagnol original de Louis de Grenade : «*Pasando yo ... llegó a decirme : "Yo no me ahorcaré, porque es ofensa de Dios, mas ya he llegado a sentir las angustias que padece un hombre cuando se ahorca."*»

⁴³ Il est vrai cependant que Louis de Grenade avait agi sans aucune précipitation : «*O provincial encomendando o negócio a Deus e ponderando devagar com que pessoa satisfaria a tenção pia e sábia da Rainha, resolveu-se que não havia em todo o Reino outra como Fr. Bartolomeu dos Mártires*», dit l'auteur de la *Vida* (I, 6, 37).

mais les soutiens représentatifs de la nation. En eux et à travers eux, le peuple entier est appelé à l'héroïsme dans l'amour du Christ. Autant dire que, pour Luís de Sousa, la littérature doit souligner la vocation de la personne humaine à la béatitude dans et par la sainteté. A ses yeux, il valait la peine de mettre sa plume et son talent littéraire au service de l'apostolat en faveur de la sainteté.

N'est-ce pas ce sens de la dramatique splendeur des voies de Dieu, acheminant ses élus, même au travers des crises politiques, vers les sommets d'une charité sacrificielle, qui contribue à la beauté du style de l'historien? Que serait le styliste sans l'historien⁴⁴? La noblesse des comportements humains conditionne et explique celle du style.

⁴⁴ Nous voulons réagir ici contre une opinion assez répandue : *«É mais como estilista e menos como historiador que Luís de Sousa é e será lido.»* Bien qu'elle contienne une part de vérité, cette opinion ne considère pas suffisamment, dans ce cas, le conditionnement historique d'une beauté stylistique.

Chapitre VIII

Diogo Monteiro (1561-1634), maître d'oraison

Jésuite, professeur de théologie et d'Écriture Sainte à Coïmbre, maître des novices durant dix-sept ans, provincial, Diogo Monteiro a publié de son vivant, en 1630, un *Arte de orar*, intégrant vingt-neuf traités, inspirés tout à la fois de saint Thomas d'Aquin et de saint Ignace de Loyola; puis, en 1632, un *Devoto exercício da Paixão de Cristo repartido por horas*.

Après sa mort, son disciple N. da Cunha publia en 1671, à Rome, des *Meditações dos Atributos divinos* (344 pp.) incluant dix-sept méditations sous forme de dialogue entre l'homme et Dieu¹. Nous y trouvons aussi, à titre d'introduction, une biographie de Diogo Monteiro par N. da Cunha.

Par son style affectif et poétique, par la profondeur de sa pensée, Monteiro a mérité d'être retenu comme un auteur classique dans l'immense production religieuse qui constitue une importante partie de la littérature du Portugal. C'est tout d'abord par son oraison personnelle qu'il est devenu – pour autrui et même encore pour nous, aujourd'hui – un maître d'oraison. Nous présenterons donc d'abord son originale contemplation de la Patience divine – telle qu'elle se manifeste dans son traité posthume –, puis ses vues sur un mode particulier d'oraison: l'obsécration.

A. Diogo Monteiro, contemplatif de la patience divine

Suivant la notion qu'ils se faisaient de la patience humaine, d'importants auteurs antérieurs, comme saint Thomas d'Aquin et Suárez, ne pouvaient reconnaître en Dieu l'existence d'une perfection appelée patience.

¹ Sur la vie et les œuvres de D. Monteiro, voir A. Derville, *DSAMX* (1980) 1680-1681.

L'Aquinatè était déjà, par rapport à Aristote, silencieux sur la vertu de patience, et, par rapport à Cicéron, original en décrivant la patience comme un remède contre la passion déprimante de la tristesse², comme une vertu conservatrice de la joie³, fruit de la charité.

Mais, pensait-il, on ne peut attribuer à Dieu – sinon métaphoriquement – une vertu supposant chez l'homme des passions corporelles: Dieu est Intelligence pure et pur Amour; il n'y a en lui ni passion ni sensibilité; Dieu n'est ni triste ni malheureux⁴.

Suárez reprend cette ligne de pensée et attribue métaphoriquement à Dieu la patience pour signifier sa bonté qui diffère le châtement afin d'avoir l'occasion de pardonner.

Tel est le fond de tableau sur lequel se situe la nouveauté de la réflexion de Diogo Monteiro: pour lui, la tolérance des insultes et des affronts que lui opposent ses créatures est le signe d'une véritable patience en Dieu. Ces injures ne causent à Dieu ni douleur ni indignation; Il n'a donc besoin ni de consolation ni de se modérer comme nous face à nos passions naturelles. Il se tait, tolère, attend, ne répand pas sa colère et, avec une Patience infinie, soutient la vie du pécheur qu'Il pourrait anéantir tout de suite.

Après avoir rappelé en quel sens on ne peut parler de patience en Dieu, Monteiro précise lumineusement en quel autre sens, au contraire, il convient d'en parler:

Se paciência é sofrimento de males e penalidades intrínsecas, como Deus não as pode padecer, assim nem tem nele lugar paciência para as sofrer; como não padece fome, sede, nudeza, frio, calma, cativoiro, enfermidade, tristeza, assim não se pode dizer dele que tem paciência para levar moléstias que semelhantes males costumam causar.

Se paciência é sofrimento de penalidades extrínsecas, quais são injúrias e afrontas; como Deus as pode padecer de criaturas que o ofendem

² Saint Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, II. II. 136. 1 ; B. de Margerie, *Les Perfections du Dieu de Jésus-Christ*, Paris 1981, pp. 269-271, où le rôle de D. Monteiro dans l'histoire de la théologie de la patience divine est souligné.

³ *Ibid.*, p. 269, note 66 ; dans nos langues modernes, le mot connote une idée de résignation, de tristesse, pour ne pas dire de dépression ; cependant, l'homme «patient» évoque aussi l'image d'un «savoir souffrir sans se plaindre, supporter sans révolte et sans colère les malheurs de la vie» (Robert, *Dictionnaire de la langue française*, au mot : «Patience»). En portugais (*Dicionário Lello*, Porto 1986), le mot signifie tout à la fois : «resignação, coragem, perseverança». Il y a tout lieu de penser que ces nuances étaient déjà présentes aux esprits des lecteurs de Monteiro.

⁴ Saint Thomas d'Aquin, *Somme contre les Gentils*, I. 89.

com pecados, assim tem nele lugar paciência para as sofrer. Não se pode dizer que injúrias de pecados causam dor no peito de Deus, de modo que tenha necessidade de consolação; nem indignação, de modo que se haja de refrear como se refreiam nossas paixões naturais.

Mas contudo é certo que infinitamente sente as injúrias de nossas culpas com que o ofendemos, e com elas é provocado à vingança que merecemos, pois vê a sem-razão que o pecador tem para fazer menos caso e desprezar tão grande Majestade, tão insigne Benfeitor e Pai como ele é... Vê, cala, sofre, espera, tem mão em sua ira, não descarrega com açoite, com paciência infinita vai sustentando a vida do pecador que logo pudera matar e aniquilar.

... O pacientíssimo Deus!... troquemos, Senhor, as armas; armai-vos Senhor de injúrias e castigos para comigo, armai-me a mim de paciência e sofrimento para convosco; castigai-me nesta vida com penalidades e tormentos, para que, sofrendo em tudo com paciência, apareça diante de vós purificado e goze de vossa pacientíssima e diviníssima presença por toda a Eternidade⁵.

Ainsi se présente le premier point de la Méditation XIV de Monteiro sur la patience de Dieu. L'ancien professeur de philosophie a commencé par définir de deux manières contrastantes le terme même de patience: excluant une patience intime de Dieu vis-à-vis de lui-même, il retient une patience divine vis-à-vis du monde extérieur; mais il prend grand soin de nous expliquer que patience ne veut pas dire en Dieu passibilité souffrante: c'est le Dieu impassible de toute la tradition catholique qui manifeste son éternelle patience; toutefois, cette impassibilité patiente de Dieu ne signifie pas qu'Il serait indifférent vis-à-vis des offenses qui lui sont faites; au contraire, Dieu en est réellement offensé quoiqu'Il n'en souffre pas.

En d'autres termes, face à des données très profondes et mystérieuses – difficiles à exprimer avec les nuances voulues – de la doctrine catholique, Diogo Monteiro sait tenir ensemble les affirmations les plus contrastantes, par fidélité à la Révélation; il rend justice, mieux que saint Thomas et Suárez, à la réalité de la Patience en Dieu; et, par suite, au réalisme des Ecritures quand elles en parlent. Comme il ne cite aucun auteur antérieur pour justifier son éloignement par rapport à l'Aquinate et au *Doctor Eximius*, il y a lieu de penser, sous réserve de nouvelles découvertes, que

⁵ D. Monteiro, *Meditações dos Atributos divinos*, Rome 1671, Medit. XIV da Paciência divina, pp. 233-234 (sigle dorénavant : MAD).

Monteiro a fait avancer la théologie catholique de la Patience de Dieu par ses intuitions personnelles. Il a rendu ainsi un très grand service, non seulement à ses contemporains, mais encore à notre siècle, corrigeant à l'avance des pensées extravagantes qu'ont diffusées divers théologiens catholiques et protestants⁶.

Ce souci de fidélité à la Révélation biblique et à la Tradition apostolique, transmise par les Pères de l'Église, se manifeste encore dans le jeu dialectique des considérations relatives à la Patience et à la Colère de Dieu. A toutes deux, le Nouveau Testament rend témoignage⁷. Monteiro nous dit en substance, à sa lumière, que deux moments distincts et successifs intègrent le comportement de Dieu à l'égard du monde, en fonction du comportement du monde à l'égard de Dieu: le moment de la colère ou non-patience du Créateur, et le moment de sa patience ou non-colère; et ce jeu dialectique prépare ici-bas l'éternel contraste entre l'éternelle colère et l'éternelle patience⁸ de Dieu, dans sa justice à l'égard des damnés.

D'où la conclusion de notre texte, la mutation de la réflexion théologique en prière, souhaitant éprouver les effets terrestres de la colère divine pour être admis à l'éternelle contemplation de son éternelle Patience.

Ce passage — de la réflexion théologique sur l'Objet divin à l'appel orant au Sujet divin —, commencé dans le premier point,

⁶ Ainsi F. Varillon, *La souffrance de Dieu*, Paris 1975, pp. 14 et 74 (cf. B. de Margerie, *Les Perfections du Dieu de Jésus-Christ*, pp. 240-241) ; et surtout Moltmann. Le pape Jean-Paul II, dans son encyclique sur le Saint-Esprit (*Dominum et vivificantem*, 1986, § 39), a mis au point ce thème, en retenant la part de vérité cachée dans certaines formules extravagantes, de la manière suivante : «La conception de Dieu comme être nécessairement très parfait exclut évidemment, en Dieu, toute souffrance provenant de carences ou de blessures ... mais le Livre saint nous parle d'un Père qui éprouve de la compassion pour l'homme comme s'il partageait sa souffrance. En définitive, cette insondable et indescriptible douleur de père donnera surtout naissance à l'admirable économie de l'amour rédempteur en Jésus-Christ, afin que l'amour puisse se révéler plus fort que le péché» (*La Documentation Catholique*, 1986, col. 595-596).

⁷ Cf. X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de Théologie biblique*, Paris 1971², pp. 922 («Patience») et 186 («Colère»). Saint Paul approfondit les deux thèmes dans la même Épître aux Romains (colère de Dieu : 1, 18-32 ; 2, 5 ; 9, 22 ; 13, 4 ; patience de Dieu : 2, 5).

⁸ Voir J. Maritain, cité plus loin à propos de T. de Almeida, ch. XII ; à partir de la définition admise par saint Thomas, après saint Augustin, précisant que par «la patience, l'homme tolère les maux, pour ne pas abandonner les biens par lesquels on parvient à ce qui est meilleur» (*Somme de Théologie*, II. II. 136. 1), on pouvait aussi admettre que Dieu et ses élus, dans la béatitude du ciel, tolèrent l'impénitence des damnés pour le bien de l'univers.

se déploie magnifiquement et même poétiquement dans le sixième et dernier point, chantant l'Incarnation du Verbe patient dans une vertu de patience humaine. Voici comment Diogo Monteiro s'adresse à ce Verbe doublement patient:

... ainda quisestes ir avante, vendo que vos não custavam dor, nem davam pena nossas ofensas e injúrias, antes sempre ficáveis com a mesma doçura, serenidade, alegria e gozo interior de vossa divina Essência; buscastes invenção para que vossa paciência fosse acompanhada de sentimento, dor e tormento, para assim encarcerdes mais para connosco o quilate de paciência com que nos sofreis e mais eficazmente nos penhorardes para não ousarmos mais vos ofender. E pois em vossa própria natureza não podeis padecer, tomastes carne humana e passível, na qual atormentado e ferido com açóites, cravos, espinhos e morte de Cruz, sempre calastes e sofrestes, dando a última prova do extremo a que vossa paciência podia chegar...

... Ó paciência infinita de meu Deus! Basta que se quebrem as pedras duras e insensíveis, o Sol se escurece, o véu do templo se rasga, a terra estremece com impaciência e dor de vossas afrontas e tormentos, e vós, entretanto, como se fôreis mais insensível, calais nem dais um ai; sofreis... e esperais, e levais bofetadas, afrontas e injúrias sem conto, a conta de chegardes ao extremo da paciência... Verdadeiramente, sois Deus, que vos prezais de Misericordioso, de Paciente e Piedoso⁹!

Un Dieu impassible aspirant à souffrir pour nous, voilà ce que la Croix de Jésus montre à Diogo Monteiro; un Dieu souffrant auquel l'univers physique exprime sa compassion. Autant de paradoxes qui montrent l'exercice constant, chez Monteiro, d'un acte de globalisation du donné révélé. La Croix de Jésus n'est pas isolée, non plus que sa patiente passion, de la contemplation de l'impatience de la création tout entière. Passion, patience, impatience, sans aucun dommage pour l'exactitude de la pensée, sont vues ensemble, sans aucune confusion, dans le maintien des distinctions réelles et conceptuelles voulues.

En somme, Monteiro pratique constamment la méthode d'analogie: en montrant sans cesse la transcendance de l'humain par rapport au non-humain de l'animalité irrationnelle ou de la matière, il remonte sans cesse vers le Dieu trans-humain qui s'est humanisé. Il possède, nous dit à juste titre Mário Martins¹⁰, une

⁹ MAD, Medit. XIV, Ponto VI, 242-244.

¹⁰ M. Martins, S.J., *Brotéria* 30 (1940) 345.

«souplesse exceptionnelle pour reconduire à Dieu tout ce qui est humain, sans le mutiler». Appréciation vraie, déjà pour caractériser les *Meditações dos Atributos divinos*, et non moins à propos de l'*Arte de orar* (occasion de cette réflexion de M. Martins) que nous allons aborder maintenant.

B. Diogo Monteiro, maître dans l'art de prier par mode d'obsécration

Dans cet ensemble de traités que constitue l'*Arte de orar*, nous examinerons de plus près, non le vingt-quatrième sur le chant, déjà étudié par Mário Martins¹¹, mais le dix-neuvième sur l'*obsécration*.

Réalité spirituelle affectant en profondeur les relations de l'homme à Dieu, de manière tout à fait spécifique, largement perdue de vue dans la théologie spirituelle comme dans les dictionnaires de notre temps¹², Monteiro nous permet de la redécouvrir de manière extrêmement précise. Suivons-le pas à pas.

Après la Glose¹³, l'Aquinate¹⁴, Nadal¹⁵, Monteiro nous en donne une idée qui nous permet de mieux comprendre sa présence opérationnelle dans les Psaumes:

...obsecração... é o mesmo que petição; só tem esta diferença ou vantagem que para alcançar com mais facilidade e liberalidade de Deus e de santos o que pede, acrescenta razões e títulos, ajuda-se de motivos tomados da parte do mesmo Deus e santos... Com esta espada quer ser

¹¹ *Ibid.*, pp. 393-409 et vol. 31 (1940) 133-159.

¹² Pas d'article sur l'obsécration dans le *DSAM*.

¹³ Pour la Glose, le mot d'obsécration implique la demande d'une chose difficile à obtenir, comme la conversion de l'impie ; elle signifie aussi la commémoration du Christ et de sa doctrine, dit encore saint Thomas (IV Sent., dist. 15, q. 4, a. 3) ; ainsi se présente, pour la Glose, le sens du mot dans son explication de 1 Tm 2, 1 ; les deux explications sont acceptables, en ce sens que «les demandes pour les hommes» (demandes traduites en latin par le terme *obsecratio*) impliquaient la conversion des impies et que l'on peut reconnaître dans les premiers versets du ch. 2 de 1 Tm, pris dans leur ensemble, une allusion à la prière eucharistique, comme le faisaient déjà saint Augustin (*Epist.* 149, 2, 12), la Glose et saint Thomas. Puisque le salut des impies est difficile à obtenir, on comprend que la prière (*déesis*, traduit par la Vulgate au moyen du terme *obsecratio*) insiste sur des titres et sur la médiation du Christ, Fils de Dieu.

¹⁴ Saint Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, II. II. 83. 17 : le saint y cite Cassien commentant 1 Tm 2, 1, mais préfère l'interprétation de la Glose ; cf. note précédente.

¹⁵ H. Nadal, *Commentarii de Instituto Societatis Jesu*, dans *Monumenta Historica Societatis Iesu*, vol. 90, Rome 1962, pp. 474-476 ; cf. M. Nicolau, J. Nadal. *Sus obras e doutrinas espirituales*, Madrid 1949.

*vencido o Invenctvel; com esta força quer o liberalíssimo abrir as mãos que parece tinha fechadas, e estas importunações pede de nós o que quer ser importunado por amor de nós*¹⁶.

Monteiro distingue une obsécration intrinsèque et une autre, extrinsèque, suivant que la demande se réfère aux perfections divines ou aux mérites des saints:

Vindo ao particular desta virtude, pode primeiramente [a] obsecração, quando pede a Deus, ajudar-se de motivos intrínsecos ao mesmo Deus, como são seus divinos atributos e perfeições, que são mais forçosas para captar a benevolência e de certo modo constringer a Deus.

Assim fez David: «Pela grandeza de vossa misericórdia vos compadecei Senhor de mim, pela largueza de vossa piedade perdoai meu pecado» (Ps 50); «Por vossa justiça com que dais a cada um o que merece, peço me livreis da confusão e perseguição de meus inimigos» (Ps 36); «Por vossa bondade, peço vos lembreis de mim» (Ps 24, 7).

*... Esta chamamos aqui obsecração intrínseca*¹⁷.

Nous n'avons pas reproduit tous les exemples d'obsécration biblique indiqués par Monteiro; les citations des Psaumes suffisent à nous faire comprendre ce que nous savions déjà: le recours à l'obsécration intrinsèque est un mode ordinaire, pour ne pas dire le mode par excellence, suivant lequel les Psalmistes adressent leurs pétitions à Dieu. Il n'est pas exclu que cette manière de prier ait son origine prochaine dans le style affecté par les courtisans des cours orientales quand ils présentaient leurs demandes à leurs souverains¹⁸;

¹⁶ D. Monteiro, *Arte de orar*, 1630, traité XIX, ch. 1, fol. 340-340v (sigle : AO).

¹⁷ *Ibid.*, fol. 340v-341.

¹⁸ On sait comment la compréhension de l'Ancienne Alliance a été renouvelée en la comparant avec les traités d'alliance conclus par les souverains du Moyen-Orient à cette époque ; de même, il n'est pas sans intérêt de comparer les motivations données par les psalmistes aux pétitions qu'ils adressaient à Dieu avec la prière des Hittites, dans leur «*arkuvar*» (dialogue avec la divinité) : l'orant «engage une discussion au cours de laquelle il tente de mettre les dieux de son côté. Le monde divin étant envisagé comme la projection idéale de la société aristocratique, l'orant essaie de plaider sa cause à la manière du vassal devant son suzerain ... la qualité de la plaidoirie va attirer la faveur divine», écrit J. Ries, art. «Prière», dans *Dictionnaire des Religions*, dir. P. Poupard, Paris 1984, p. 1349. L'accent «est mis sur la liaison des intérêts humains et divins» (R. Lebrun, «La prière hittite», *DSAM* XII-2 [1986] 2197. Les prières égyptiennes de supplication, exprimant à la fois la religion des pauvres et la piété personnelle vont en partie dans la même direction (voir A. Barucq et F. Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, Paris 1980, p. 36). La parenté entre pétitions de courtisans et prières adressées à Dieu est reconnue par le père Spicq précisément à propos de 1 Tm 2, 1 : «Quatre termes, en partie synonymes, sont

les Israélites croyants l'auraient légitimement transposée dans leurs relations avec le Seigneur transcendant; en tout cas, il est clair que l'obsécration intrinsèque associe de manière frappante la pétition visant à la satisfaction des besoins humains, même les plus matériels, avec la contemplation des éternelles perfections du Dieu unique qui dépasse le ciel et la terre. L'obsécration joint ainsi le monde et Dieu, le souci du quotidien et l'arrachement à ce même quotidien, pour plonger l'orant dans l'illimité. Au sein même de la pensée de l'ici-bas, elle fait passer — sans la supprimer — au Là-Haut. L'anthropocentrisme se mue, sans rupture, en théocentrisme¹⁹.

C'est assez dire l'intérêt humain, religieux, spirituel, de la découverte de cette « technique révélée » (les mots jurent) d'oraison.

On comprend donc le souci que manifeste Monteiro de nous éduquer à la pratique consciente de l'obsécration intrinsèque. D'où l'exemple suivant:

Ó dementíssimo Deus... que vos prezais mais da misericórdia que de outra perfeição... que abrangeis a milhares com vossa misericórdia... por esta mesma misericórdia vos pedimos queirais pôr os olhos sobre nós, perdoar as ofensas e pecados que contra vós cometemos.

Por essas entranhas de pai, havei piedade destes filhos; sois mar imenso de piedade e bondade, a cuja vista são pequenas gotas nossos grandes pecados; lavai Senhor e purificai a imagem e semelhança vossa que em nós pintastes e nós afeámos com o pecado, tomados piores que brutos.

Depois de assim nos purificardes, ponde Senhor os olhos na infinita santidade com que sois santo dos santos, na firmeza e constância com que nela da eternidade perseverais e de tão perene e copiosa fonte destilai ao menos uma gota nesta alma; ela bastará para me tornar de mau e ímpio, justo; de pecador, santo.

Lembraí-vos que sois Deus e Senhor das virtudes; por este título ficais, Senhor, obrigado a enriquecer delas a este filho que sem o merecer escolhestes para herdeiro de vossos bens²⁰.

employés pour énoncer les modes de prières ... *Enteuxis* (hapax N. T. mais fréquent dans les papyrus juridiques) est la requête que l'on adresse à une autorité supérieure, spécialement à un roi ; il met en valeur la supplique que l'on remet au Roi des siècles près de qui elle a le bonheur de trouver audience» (*Épîtres pastorales*, t. I, Paris 1969⁴, p. 357).

¹⁹ C'est dire que l'obsécration au sens où l'entend Monteiro aide à résoudre l'objection que certains opposeraient à la prière de demande d'un bien temporel ; une demande de ce genre, si elle n'est pas conditionnelle, soumise à la volonté divine, à la volonté d'un Dieu infiniment sage qui sait mieux que nous ce qui convient à notre salut éternel, pourrait aboutir à la perte de la foi (comme ce fut le cas pour le poète Lamartine). L'obsécration, au contraire, en faisant contempler les perfections divines, détache déjà, en un sens, du bien temporel demandé et relativisé.

²⁰ AO, fol. 343.

Diogo Monteiro, en nous présentant ce cadre général, nécessairement abstrait et donc vague, de prière obsécratrice, nous inspire et nous laisse le soin de la concrétiser en fonction de nos besoins particuliers comme de nos connaissances bibliques personnelles. Du moins nous aide-t-il à mieux percevoir comment la particularité de nos besoins spirituels (et non seulement corporels) nous renvoie à la splendeur universelle de chaque perfection divine, tout en privilégiant, avec la Bible, celle de la Miséricorde, dans le contexte de l'Éternité²¹.

Ainsi pratiquée, la prière n'exprime plus seulement, ni même surtout, un besoin particulier de la créature, mais veut primordialement relancer celle-ci dans la contemplation du Créateur. Loin d'être réduite au statut d'une machine mentale et verbale à satisfaire des besoins terrestres, elle devient ce qu'elle n'aurait jamais dû cesser d'être: une élévation vers le Dieu qui dépasse tout, un exercice de foi, d'espérance et d'amour par rapport à Lui, à l'occasion d'un besoin secondaire. Un passage du temps vers l'Éternel. Une pâque. Comment ne pas noter ici que, grâce à l'analyse de l'obsécration dans les Psaumes, nous comprenons mieux combien la religion propre à la Nouvelle et éternelle Alliance est déjà présente, par anticipation et participation, dans l'Ancienne²²?

Ce qui éclatera encore dans l'obsécration extrinsèque, en connexion avec les saints et, tout spécialement, quand elle se réfère à Marie:

Ó Virgem sacratíssima, prodígio de santidade, tesouro de virtudes, Rainha do Céu e da Terra, reparti comigo das graças e riquezas celestiais de que o Rei do Céu vos dotou sobre todas as criaturas.

...Ponde em vós, Virgem Senhora, os olhos: achareis que sois... sol resplandecente por oração e contemplação de coisas divinas; como tal, reparti comigo do que em vós trasborda de tantas e tão heróicas virtudes e graças.

²¹ Certains pourraient objecter que les Psaumes, qui exercent l'obsécration, ne manifestent pas un concept clairement supra-temporel et non successif de l'éternité divine. Mais on peut répondre qu'on y voit (cf. Ps 90, 4) l'absence de terme extrinsèque et de succession intrinsèque en Dieu : B. de Margerie, *Les perfections du Dieu de Jésus-Christ*, pp. 219 ss, et notamment 222.

²² Citons avec Pie XII (Encycl. *Haurietis Aquas*, AAS 48 [1956] 345) cette pensée de l'Aquinat : «Ce commandement (de l'amour fraternel) existait dans l'Ancien Testament, inspiré par une crainte et un amour sacré, par référence au Nouveau Testament : car il était dans l'ancienne loi, non comme propre à celle-ci, mais comme préparatoire à la nouvelle loi» (*Comment. in Ev. Ioannis*, cap. XIII, lectio VII, 3).

Lembraí-vos, ó Virgem, do gozo que recebestes, quando vistes a Deus nascido de vossas entranhas, quando o tivestes em vossos braços... e criastes como Mãe amorosa.

Lembraí-vos da grande dor que trespassou como espada vosso peito, quando estando ao pé da Cruz, o vistes expirar a puros tormentos.

Lembraí-vos do imenso gozo e alegria que recebestes quando o vistes ressuscitado e triunfador subir ao Céu; e por tão santos afectos dai à minha alma semelhante gozo por Deus menino; semelhante dor por Deus morto; gozo e glória por seu triunfo e glória²³.

L'obsécration aux saints est essentiellement un recours à leur intercession basé sur leurs mérites. On le voit clairement dans le «*Souvenez-vous*» marial que nous venons de citer.

Diogo Monteiro voit cette obsécration aux saints exemplifiée dans l'Évangile:

É honra que Deus faz a seus santos salvar outros por sua intercessão. Assim, vendo a fé e caridade dos que lhe apresentaram o paralítico no leito, lhe deu saúde. Paralíticos somos, tolhidos de pés e mãos para chegar a Deus; importa valermo-nos de braços e forças alheias que nos levem e apresentem e alcançam saúde. Quatro só levaram ao paralítico. Temos no Céu infinito número de santos e anjos prestes todos para nos levar e ajudar²⁴.

L'obsécration aux saints manifeste la foi en la communion de l'unique Église qui est au ciel, au purgatoire et sur terre. Les deux obsécrations, intrinsèque et extrinsèque, nous facilitent l'exercice persévérant de l'oraison, nous incitent à prier encore et toujours. Elles nous purifient, nous illuminent et nous unissent au Sang illuminateur et réconciliateur du Sauveur. Leur usage consciemment reconnu transforme la récitation des Psaumes. Bref, l'obsécration nous livre le meilleur de la prière de l'Ancienne Alliance, que le Christ a pratiquée en récitant les Psaumes.

Ce fut un singulier mérite de Diogo Monteiro d'attirer notre attention sur cette méthode si simple et si profonde, en mettant à son service toute la richesse de son affectivité poétique. Mário Martins a raison de voir en lui un «esthète imbu de surnaturel²⁵». Poète en prose, Monteiro nous montre et exerce à notre bénéfice la merveilleuse possibilité de synthétiser la profondeur de la pensée

²³ AO, fol. 343v.

²⁴ *Ibid.*, fol. 341.

²⁵ M. Martins, S.J., *Brotéria* 31 (1940) 146 : «*esteta embebido de sobrenatural*».

spéculative avec la splendeur sensible des images. Donnons-en un dernier exemple:

É a vida flor que o mesmo sol, que a criou, secou; é sombra, que, apalpada, não se acha; é nau que corre sem deixar rasto; sonho que, abertos os olhos, desaparece...

A l'aide d'un ensemble d'images bibliques et universelles, Monteiro vient de nous chanter l'éphémérité de l'existence terrestre.

Mais la même image de la fleur lui permet aussi l'envol vers l'Eternel; et cela aussi est tout à fait biblique:

A vós sobre todas amo e quero, ó flor das flores, rosa mais formosa que todas as rosas, antes formosura das mesmas rosas. Vós sois o prado fresco, o bosque sombrio de meus olhos, vós, o suavíssimo bálsamo, a mirra preciosa de meu olfacto, vós a doce harmonia de meus ouvidos²⁶...

²⁶ AO, fol. 212v.

Chapitre IX

António das Chagas (1631-1682), correspondant sublime et baroque

António da Fonseca Soares tua en duel un rival d'amour, quand il avait moins de vingt ans. Pour échapper aux conséquences, il combattit l'envahisseur espagnol, en 1651. Cela ne fut pas suffisant : il dut encore, vers 1653, fuir au Brésil où il continua de mener une vie dissipée, mêlée à la composition de quelques poèmes, de style précieux et «gongoriste».

C'est pourtant là qu'il découvrit les œuvres spirituelles de Louis de Grenade. Converti, il se confessa, résolu de prendre l'habit franciscain et retourna promptement au Portugal. Les difficultés résultant de la mort infligée en duel rebondirent. António revint à une vie dissolue et à la composition de ses poésies profanes, entre 1657 et 1662.

Toutefois, grâce à un général ami, disposé à passer l'éponge sur son passé, il était sur le point de réaliser son projet franciscain quand une grave maladie l'en empêcha. Il retomba plus passionnément que jamais, mais, troublé par une agression dont il fut victime (sans blessure), il finit par réaliser son rêve, devenant novice le 18 mai 1662.

Il fit ses premières armes de prédicateur en Espagne, et reçut en conséquence le titre de «missionnaire apostolique» en 1671. Son Ordre le consacra au service exclusif des missions populaires au Portugal, jusqu'à peu avant sa mort¹.

¹ Sur la vie et les œuvres d'António da Fonseca Soares, devenu frei António das Chagas, voir surtout Maria de Lourdes Belchior Pontes, *Frei António das Chagas. Um homem e um estilo do séc. XVII*, Lisboa 1953 ; notamment, sur la vie, les ch. 1, 2 et 4 ; voir aussi la préface de M. Rodrigues Lapa aux *Cartas Espirituais*, coll. «Clássicos Sá da Costa», Lisboa 1957², pp. VII-XXVII ; on consultera spécialement la riche lettre autobiographique de frei António à dom frei de Sousa (Belchior Pontes, pp. 462-466).

Le temps de ses missions paroissiales fut aussi, pour António das Chagas, celui pendant lequel il écrivit en hâte ces lettres éloquents, doublement précieuses², qui continuent de nous fasciner par leur vivacité et leur profondeur³.

Nous en examinerons ici les thèmes principaux et le style; après avoir précisé quelques limites de leurs mérites, nous indiquerons quel usage on pourrait encore aujourd'hui en faire dans la vie spirituelle et pastorale.

A. António das Chagas épistolier

Notre prédicateur populaire est un auteur difficile, subtil, concis, dont les lettres doivent souvent être relues pour être comprises. Promenons-nous parmi ces missives qu'il continue de nous adresser.

Une lettre de 1662 à une tante décrit quelques aspects de sa conversion. Document autobiographique:

Minha tia e senhora. Já o coração rompe o silêncio, que há tantos tempos vive oculto entre os mistérios do recato; e não sem lágrimas tomo a pena para dizer a V. M. que esta vida, que serviu de motivos aos escândalos, entra a ser exemplo de emendas, trocando as galas em burel e os caprichos em cilícios; para que assim mude a razão os distraimentos em clausura e os deleites em penitência; e não é muito que assim me acolha a sagrado fugindo à justiça de Deus (a que fiz tantas resistências), pois ele foi servido de reduzir ao seu rebanho esta ovelha perdida, quase no mesmo tempo que entre as trevas do pecado e entre os horrores de tantas culpas se aumentavam os descaminhos e cresciam os despenhadeiros⁴.

Ce qui frappe tout de suite le lecteur dans ce début de lettre, c'est l'étonnant mélange d'humilité et de volontaire auto-abaissement («escândalos, cilícios, penitência, resistência, ovelha perdida, horrores de tantas culpas») avec des aspects de sublimité («justiça de Deus») et même de sublimation. Le péché est tout à la fois confessé et occulté dans et par la splendeur verbale du riche vocabulaire de la pénitence, dont la source est reconnue en Dieu.

² Doublement et à cause du contenu et à cause (sens différent) du style.

³ Nous citerons les lettres et à partir de l'édition Sá da Costa (sigle : CE) et à partir de l'édition plus complète à laquelle la précédente renvoie (sigle : Cart. Espir.). Il s'agit de la première édition, en deux volumes (1684 et 1687).

⁴ CE, 1, p. 1 ; Cart. Espir., II, 1.

La suite de la lettre constitue une méditation sur le thème tromperie-désillusion, sur le monde trompeur dont il faut démythiser les séductions illusives (les deux mots-clefs de «*engano-desengano*» sont les charnières de la lettre). Il y aurait lieu de la comparer de près avec le poème en prose, publié seulement en 1743 sous le titre: *Desengano do Mundo*⁵.

La lettre à la tante devient un discours sur le passage du temps à l'éternité, passage dans lequel consiste l'essence même de la conversion. Tout est résumé en un mot: «*a razão derrubou os ídolos*⁶.»

Ce cheminement vers l'Éternel permet à notre António, en plusieurs lettres⁷ exaltant l'humilité, de manifester son anthropologie, sa vision de l'essence de l'âme:

... *O humilde de nada se queixa, de nada se dói, nada sente, nada estranha; em qualquer estado que Deus o sofre, o tem por felicidade suma. Contenta-se não com amar, senão com ter desejo de amar, de sofrer, de não sentir; estima as cruces, ama os desprezos, gosta das contrariedades, ignora as desculpas; porque neste nada do que a natureza busca, acha a Deus, que é tudo que deseja, o que unicamente suspira, o que ansiosamente anela, o que singularmente abraça; e não há-de achar a Deus como quer, se em alguma coisa que queira, ainda que seja de Deus, a procura.*

Eu hei-de ver se posso despir a V. M. até da sua própria alma, de modo que me fique em um fundo e nudeza de espírito, donde não há nada, nem ainda de Deus, mais que Deus. Neste fundo essencial de nossas almas queira a V. M. submergida, pregada, sobrelevada, transfundida, e tão morta, que só em Deus ficara ... Negue o entendimento, negue a vontade, e nua de suas mesmas potências, crave-se neste Deus, metendo-se primeiro como de voo por sua humanidade santíssima, que encaminhe a V. M. e a garde, como lhe peço⁸.

Prose étonnante, extrêmement rythmée et musicale, avec ces alternances entre séries de trois et de quatre vocables⁹. Prose paradoxalement riche et éloquente, soucieuse de nous entraîner vers une radicale pauvreté spirituelle au moyen de la richesse verbale. En niant tout jugement *propre*, toute volonté *propre* – et non

⁵ Cf. M. L. Belchior Pontes (sigle dorénavant : MLBP), 412-415.

⁶ CE, 1, p. 3 ; *Cart. Espir.*, II, 1.

⁷ CE, lettres 12, 15, 44 et 48 ; *Cart. Espir.*, II, 36, 75, 224 et 227.

⁸ CE, lettre 15, p. 45, en date du 22 septembre 1674 ; *Cart. Espir.*, II, 75.

⁹ Ainsi la première phrase contient quatre verbes ; la quatrième aussi ; la cinquième encore autant ; la troisième en contient six ; etc.

pas purement et simplement l'intelligence et la volonté, exercées précisément dans le reniement de leurs attraits pour certains objets particuliers –, l'âme atteint en quelque manière son propre fond essentiel, c'est-à-dire ce lieu secret où l'essence de l'âme, sous l'influence de l'acte d'exister¹⁰, produit ses facultés en vue de leur action; en d'autres termes, l'âme se connaît en son jaillissement des mains divines précisément au moyen de l'abnégation qui laisse éclater la supériorité de son essence par rapport à ses actes. Elle touche à ce moment son néant, la dépendance totale où elle est par rapport au Créateur qui la pose dans l'existence. Au contraire, l'attachement à ses actes de volonté propre et de jugement propre, portant sur des biens particuliers au détriment¹¹ de l'union avec le Bien suprême et universel, empêcherait l'âme de Le reconnaître en soi-même et de découvrir la splendeur de son Acte créateur. Dieu ne peut apparaître, semble dire António, que lorsqu'un dépouillement profond a fait disparaître de l'horizon mental l'amour des biens immédiatement accessibles.

Résumons d'un mot: l'abnégation fait revenir l'âme à son essence, à un intime, très intime au-delà de ses actes et de ses facultés. L'auteur, à partir du lien existentiel entre son expérience personnelle, ses lecteurs et sa formation philosophico-théologique¹², nous fait retrouver en profondeur l'expérience fondamentale de la réflexion¹³. En même temps, la dernière phrase citée (soulignant l'importance de l'humanité très sainte du Médiateur unique) laisse entendre clairement que l'abnégation médiatrice du retour de l'âme à son essence n'est possible que grâce à son union, intellectuelle et volitive, au Christ crucifié, dans sa kénose. Pour voler vers Dieu et vers elle-même, l'âme doit prendre son envol à partir du Christ Homme, Médiateur de la reconnaissance de soi-même et de Dieu. Sous l'apparence néo-platonicienne du vocabulaire, la substance de la pensée est chrétienne. L'âme doit se clouer à la Croix du Christ («... *pregada ... crave-se neste Deus*») pour se trouver en Dieu.

¹⁰ Voir André Marc, S.J., *Psychologie réflexive*, t. II, *La volonté et l'esprit*, Paris 1949, pp. 237 ss.

¹¹ Par suite des conséquences du péché originel : les désirs désordonnés qui en dérivent conduisent au péché actuel.

¹² Cf. MLBP, ch. V, sect. IV : analyse des influences subies.

¹³ Cf. A. Marc, *Psychologie réflexive*, t. I, *La connaissance*, Paris 1948, pp. 179 ss. On sait comment l'école phénoménologique moderne, à travers F. Brentano, a subi l'influence de saint Thomas qui valorisait l'intentionnalité et la réflexion.

Toutefois, une autre lettre, postérieure de sept ans, écrite en 1681, peu avant la mort du prédicateur, nous montre que, pour lui, le retour de l'âme à son essence est aussi, en fait, inséparable, hélas! de la découverte de toutes ses imperfections qui défigurent l'image en elle des Perfections divines.

Le document est d'autant plus impressionnant qu'il s'agit d'une réponse à son supérieur provincial¹⁴:

Em tudo o que V. Paternidade¹⁵ sente de mim, penetrou os fundos deste mar, se é que a minha vaidade tem fundos, donde não pode ter fundamentos: conheço que sou vão, soberbo, desobediente, presumido, ingrato, vazio, terrível, e muito mais ainda; que nenhuma outra coisa mereço mais que o Inferno e que não sou digno dos auxílios que em vão recebo de Deus, nem da caridade e cuidado com que V. M. Paternidade me faz este aviso. E como me vejo cercado de pecados sem penitência, e com achaques que prometem pouca vida, peço muito a V. Paternidade que peça a Sua divina Majestade que, assim como me deu luz para me conhecer, me dê espírito para me emendar. E ainda que V. Paternidade tem tanto fundamento para se entristecer de mim, dê graças a Deus e alegre-se pelo que padecer em si, pois o verdadeiro amor de Deus consiste neste padecer, por imitar quem tanto padeceu por nós.

Remarquons ici le pluriel: «*fundos*», «*fundamentos*». Ce pluriel s'oppose au singulier «*fundo essencial*» de la lettre antérieurement citée. Alors que le «fond essentiel» de l'âme n'est autre que Dieu lui-même – le Dieu créateur de l'essence de l'âme –, «les fonds» semblent coïncider avec les puissances ou facultés, perverties par le péché des origines et dont le mauvais usage a redoublé la perversion; et tandis que le fond essentiel de l'âme a pour fondement ce Dieu créateur, les fonds des puissances corrompues dans leur exercice sont dépourvus de tout fondement. Le retour au fond essentiel s'accompagne nécessairement du retour aux fonds sans fondement des vices dont les racines sont toujours présentes alors même qu'on lutte contre eux.

Mais n'allons pas croire qu'António se désespère devant la connaissance de ces fonds; elle est pour lui inséparable de la connaissance du Fond fondateur, du Fond qui est le vrai Fondement

¹⁴ CE, 48, p. 125, en date du 13 août 1681 ; *Cart. Espir.*, II, 224.

¹⁵ «Votre Paternité» : terme courant, à cette époque, de respect envers un supérieur religieux (analogue à ce que sont aujourd'hui «Votre Excellence» et «Votre Sainteté»).

de sa personne comme de sa personnalité: le Dieu secourable auquel il renvoie son supérieur et intercesseur. Il sait que celui-ci a mauvaise opinion des bas-fonds de sa personnalité et qu'il en résulte chez lui une tristesse fondée; mais António, habitué – avec saint Paul¹⁶ – à se réjouir au milieu des tribulations, invite son supérieur à imiter le Christ, qui a souffert pour eux deux, en se réjouissant avec Lui de souffrir en lui-même à cause de son sujet imparfait, à savoir son correspondant.

On demeure tout à fait confondu d'admiration devant la synthèse subtile des données de la psychologie humaine et de la foi surnaturelle, humblement approfondie, qui caractérise la lettre que nous venons de commenter. En s'abaissant, António s'est élevé et a élevé son supérieur.

Une objection, cependant, vient spontanément à l'esprit. L'auto-accusation de frei António n'est-elle pas excessive? Pouvons-nous être d'accord avec lui quand il affirme ne rien mériter d'autre que l'enfer?

Il convient de ne pas forcer le sens des déclarations transcrites et de ne pas leur faire dire ce que leur auteur ne voulait certainement pas dire. Comprenons, non pas qu'il aurait pensé commettre ordinairement des péchés *mortels* d'orgueil, de désobéissance, de vanité et d'ingratitude, mais plutôt qu'il voyait en lui-même les racines de telles fautes graves dont il savait que la grâce le préservait; et, par conséquent, qu'il aurait mérité effectivement l'enfer si la grâce ne l'avait secouru pour le préserver de fautes graves, ou, si l'on préfère, s'il n'avait considéré en lui-même que les gestes issus de la corruption de sa nature – en faisant abstraction de ceux que lui avait inspirés la grâce –, l'abîme de ses démérites lui serait apparu comme méritoire de cet enfer dont il avait été miséricordieusement préservé. En d'autres termes, tout ce langage s'inspirait d'une dimension du réalisme spirituel résumée dans la célèbre pensée de saint Augustin reprise par le concile d'Orange: «Personne n'a en propre (*de suo*) que son mensonge et son péché¹⁷», car le reste est don de Dieu.

¹⁶ 2 Co 7, 4.

¹⁷ Saint Augustin, *In Ev. Joannis*, tr. V, 1 : PL 35, 1414 ; DS 392 ; cette proposition (éclairée par DS 390) est considérée comme la croix des théologiens à cause de la difficulté de sa conciliation avec la condamnation de propositions à première vue analogues de Bâuis (DS 1925, 1927) et des jansénistes (DS 2307, 2311, 2439 ss).

Il convient encore de ne pas isoler ces textes d'humilité de tous ceux qui manifestent des aspects complémentaires d'une orientation spirituelle plus positive, car António, comme les saints, ne s'abaissait que pour exalter Dieu.

C'est ainsi que, deux années auparavant, le Père écrivait à une religieuse, le 24 mars 1679:

... Deus a quem com uma saudade contínua deve V. M. andar destinada, dizendo-lhe muitas vezes: «Amor eterno meu, saudade eterna minha, quando há-de ser, meu Deus, quando há-de ser isto de acabar-se esta miserável vida, e ficar-me em vossa morada, ó Deus meu, ó amor meu, sumo e eterno bem, último e querido fim desta miserável criatura, desta desterrada alma^{18?}»

Notons en passant toute la force que donne à ce passage l'exercice continu d'un rythme binaire joint à une absolutisation objectivée de la «saudade» subjective. Nous avons déjà eu l'occasion de montrer comment la «saudade» portugaise connaissait une sublimation dans l'espérance chrétienne de la vie éternelle, dont le pécheur déplore la perte; ici, la nostalgie de Dieu incline à l'appeler lui-même «saudade», c'est-à-dire: Dieu regretté et désiré tout à la fois. Du coup, la «saudade», temporelle dans son essence même – à la recherche du temps perdu –, se mue en éternelle: «saudade eterna minha».

Un autre aspect de la réaction positive d'António das Chagas devant ses propres imperfections lui advient de l'influence de saint François de Sales. Il devient, à l'image du Docteur français, un maître de patience par rapport à soi-même et d'abandon à Dieu, au milieu de la constatation des fautes personnelles:

Minha Senhora, o que a V. S. lhe importa é uma paz consigo mesma, no meio desses conhecimentos de sua miséria, aquietar até o sentimento de não ser melhor, folgando de não ser mais, porque Deus assim o quer. Porque esta quietação nasce de conhecermos que quanto podemos medrar, de Deus nos há-de vir. E o bom servo come a ração que lhe dão; ou seja grande ou pequena, se há-de contentar. E não querendo ser mais santos que o que Deus quer que sejamos, havemos exercitar-nos em todas as virtudes, como se na nossa diligência estivera o consegui-las. E com esta quietação de espírito, não estranhar as faltas que temos nelas, antes dar graças a Deus

¹⁸ CE, 44, p. 117, en date du 24 mars 1679; *Cart. Espir.*, II, 227.

*nas faltas, pois delas nos fez espelhos, em que vejamos quem somos, e memórias de bondade divina, que nos enjeita, faltando ao que devemos ser*¹⁹.

La lecture des lettres du missionnaire franciscain nous apprend donc à vivre en paix avec nous-mêmes, sans tomber dans une passivité quiétiste: l'auteur prend soin de souligner que nous devons nous exercer dans toutes les vertus. On remarquera les mots-clefs répétés de différentes manières: «*aquietar*», «*quietação*». Le verbe conditionne le substantif: pour parvenir à la sérénité habituelle, à l'état de quiétude, il faut s'apaiser soi-même par des actes volontaires, en calmant l'amertume qui résulte du sentiment de n'être pas meilleur: «*aquietar*», et surtout en reconnaissant que la possibilité même du progrès spirituel vient de Dieu: «... *quanto podemos medrar, de Deus nos há-de vir.*»

Nous pouvons donc nous réjouir en Dieu devant nos limites et notre finitude spirituelles, utiliser nos fautes pour nous sanctifier, tirer ainsi – avec Dieu et comme Lui – le bien du mal, même de celui que nous avons commis! Il y a, dans cet extrait de lettre dont nous poursuivons le commentaire, une merveilleuse insistance sur la reconnaissance de la primauté de Dieu manifestée même au travers de nos fautes et de nos échecs spirituels: «... *porque Deus assim o [esta quietação] quer ... quanto podemos medrar, de Deus nos há-de vir ... não querendo ser mais santos que o que Deus quer que sejamos ... antes dar graças a Deus nas faltas...*»

Ce point de vue est encore précisé dans une lettre du 2 février 1676, urgeant le devoir de se réjouir en tout, même dans les tentations:

*Louve a Deus com contentamento da vontade, porque até a tristeza do «Não presto; não sou para nada; quisera ter mais oração»; e outras coisas como estas são finíssimas desculpas do amor-próprio e insígnias manifestas da pouca união que temos com Deus; que quem está unido, com tudo folga: com diabos e com anjos, com infernos e com céus, com cargas e com alívios, etc.*²⁰

Il s'agit donc, pour notre conseiller, de voir Dieu agissant à travers et au moyen du tentateur et des tentations: Dieu domine

¹⁹ CE, 10, p. 31, en date du 3 septembre 1673 ; *Cart. Espir.*, I, 85.

²⁰ CE, 19, p. 53 ; *Cart. Espir.*, II, 21.

tout et se sert de tout, on peut toujours se consoler en reconnaissant son action et en le louant. Les démons et l'enfer sont à sa disposition, dans le sens qu'ils ne peuvent rien contre nous sans sa permission, intégrée dans son plan de sanctification à notre égard. L'amour-propre, en nous déprimant, voudrait nous empêcher de le percevoir dans la foi, tandis que l'humilité, en nous aidant à voir l'agir divin, nous prémunit contre la dépression, tout en démasquant l'amour-propre. Ces thèmes évoquent les vues de saint Jean de la Croix sur les purifications passives.

La nécessité et l'utilité des tentations est encore admirablement exposée dans une lettre du 22 décembre 1677:

... toda a pessoa que há-de ser alguma coisa diante de Deus, é necessário que seja tentada de tudo. Todas as bestas da selva do Inferno, diz a Escritura²¹ que hão-de passar pelo justo na noite desta vida. O negócio é que elas passem e que não se detenham nem fiquem.

V. M. ainda ... tem muita terra por andar, muitos despenhadeiros por onde ir, muitos labirintos por correr ... pegar da clava ferrada de um firme e determinado propósito: «Senhor, antes morrer que pecar; mil mortes antes que consentir.»

E defender-se de tudo com um argumento, que agora lhe quero ensinar ... O argumento infalível é este: Eu não quero pecar, logo é impossível que peque²². E daqui o que se há-de seguir é zombar do Demónio; que, se os pecados só os comete a vontade, pouco importa que haja algum reboição natural ou diabólico, se o não consente a vontade, ainda que a natureza o sinta.

Importa contudo que, quando vier alguma tentação veemente, se sustente V. M. com grande quietação, sem nenhum movimento voluntário, fazendo por ter fixo o sentido em Deus, ou sentada ou em pé ou de joelhos, valer-se da memória de meu Senhor Jesus Cristo, apartando de si toda a outra imaginação.

A segunda coisa é ainda que não consinta (o que Deus não há-de permitir) que V. M. diga a seu confessor: «Sinto em mim estes ou aqueles pensamentos ou movimentos contra tal virtude ou preceito ou voto; mas estou certa que não consinto.»

²¹ Il s'agit sans doute d'une allusion au Ps 104 (103), v. 20, et au commentaire qu'en donne saint Augustin, *Enarr. in Ps. 103*, sect. III, § 22. Les bêtes des forêts qui attaquent les justes sont les démons, suivant Augustin. Ils les tentent.

²² Il faudrait nuancer cette déduction, car ma volonté de ne pas pécher peut changer! Mais l'auteur, sans nier ce point, veut sans doute considérer le cas du scrupuleux, enclin à confondre tentation et consentement, sentiment et consentement volontaire.

*É virtude dar parte ao médico espiritual dos achaques; e ao menos é humildade e pode exercitar-se a mortificação e a paciência, que são virtudes que nos fazem mártires sem derramarmos sangue, e nos escusam o Purgatório*²³.

Nous venons de retrouver ici plusieurs des thèmes préférés, déjà connus, de notre conseiller spirituel: «*quietação*», Médiation du Christ, mêlés à plusieurs thèmes nouveaux: lutte contre les tentations au sein même de l'abandon à Dieu qui les utilise pour purifier l'âme, martyr de la patience²⁴.

António das Chagas oriente ainsi ses correspondants vers l'ardent désir de la vie éternelle, magnifiquement illustré par des images maritimes si chères et si familières à tout Portugais et tout particulièrement à lui-même, chercheur d'éternité sur le bateau qui le ramenait du Brésil au Portugal:

Os dias de nossa idade, ou seja curta ou comprida, são como as marés, que ora enchem, ora vazam: enchem nos rios da vida, vazam no mar da morte; o que importa é fazermos neles boa viagem, e chegar a deitar as âncoras da esperança no porto da salvação, para donde nos leva a nau da fé e as velas do amor de Deus, que se inclinam para donde lhes sopra o vento das santas inspirações. Quem assim navega, boa maré leva, vai com maré de rosas.

Para as outras coisas deste amargoso mundo, pouco importa ser mais tarde ou mais cedo. A enchente ou a minguante, pouco vai em que sejam águas vivas ou águas mortas; assim como todas correm para mar, assim todos corremos para o nosso último fim. Ditosa daquela alma, que, quando sai da terra como saem os rios, chega logo ao seu centro, como os rios ao mar.

*... queira o Senhor que com a ânsia do cervo sequioso busquemos todos, em esta vida, as fontes de água viva de sua graça*²⁵...

Ici, l'auteur prolonge l'image biblique et universelle de l'ancre d'espérance (elle pénètre au-delà du voile, telle une ancre de l'âme: He 6, 18-19), qu'il développe en une allégorie méthodique: le

²³ CE, 38, pp. 104-105 ; *Cart. Espir.*, I, 24.

²⁴ Le thème du «martyr par la patience» est cher à Grégoire le Grand (*Homélies sur les Évangiles*, 35, 7 ; *PL* 76, 1263) ; cf. Alfred C. Rush, C.S.S.R., «Spiritual Martyrdom in St. Gregory the Great», *Theological Studies* 23 (1962) 569-589, et B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, t. IV, *De Léon le Grand à saint Bernard*, Paris 1990, ch. V).

²⁵ CE, 100, p. 254 ; *Cart. Espir.*, II, 268.

navire de la foi, les voiles de la charité, les vents des inspirations, le port du salut, où l'on arrive en courant avec amour vers la mort et vers Dieu. Après la parabole maritime, le passage de la mer liquide à la terre solide symbolise encore l'ancre dans l'éternité, à l'instar d'un cerf assoiffé. La fin ultime de la vision divine est tout à la fois port, terre ferme et fontaine d'eau vive.

L'ensemble²⁶ signifie la nécessité de courir vers l'humble prise de possession de la fin ultime.

De même que dans cette lettre, dont la date ne nous est pas connue, notre épistolier a voulu lier entre elles au service de l'espérance une multiplicité d'images, ainsi peut-on dire que l'ensemble de ses épîtres²⁷, liées entre elles, constitue une unité et une totalité, intégrant pour l'âme immortelle les étapes de son itinéraire vers sa propre plénitude, itinéraire partant de la connaissance de soi-même et de son néant pour déboucher sur le pur amour du Très-Haut.

Au sein de cette remarquable unité, on peut cependant observer une évolution qui correspond à la volonté de cultiver le pur amour de Dieu, une évolution du style qui souligne plus, dans les années 60, le rien, et plutôt, dans les années 80, le Tout qu'est Dieu²⁸.

B. Remarques sur le style d'António das Chagas dans ses lettres

Le professeur Maria de Lourdes Belchior Pontes a particulièrement étudié le style du missionnaire franciscain²⁹. Retenons de ses investigations quelques notations suggestives.

Notre António aime la symétrie, l'alternance, obligeant à des phrases bipartites; d'où un rythme fréquemment binaire; des périodes très construites, enchaînées, se succèdent les unes aux

²⁶ On trouvera une synthèse sur le thème de la navigation et du navire chez notre auteur dans le livre de MLBP, 436, avec un judicieux commentaire : «*Frei António das Chagas vê todas as coisas, ainda as espirituais, através das janelas dos sentidos ; corporiza o que é espiritual, concretiza o que é abstracto. Tal tendência ... revela-se a cada passo : não há página das Cartas onde uma imagem, um adjectivo, uma comparação ou uma alegoria não tragam ao redil do concreto qualquer ideia abstracta.*»

²⁷ Rappelons qu'en français on entend par «épître» une forme de littérature didactique.

²⁸ MLBP, 260-261.

²⁹ MLBP, 398-442.

autres suivant ce rythme. De même, comparaisons et images se suivent. L'ensemble constitue un cosmos organisé, sans rien de chaotique.

L'impression générale est celle de la densité et de la rapidité. Les jeux de mots abondent, avec un goût accentué pour ce qui est «précieux», sous l'influence de Gongora.

Chez le missionnaire franciscain, considéré, avec raison, comme un classique³⁰ de la langue portugaise, on est surpris de trouver des «espagnolismes», et même des phrases entières écrites en castillan. Il s'agit là, sans doute, des restes laissés dans son esprit par sa période de prédication en Espagne et par ses lectures.

Telles paraissent être quelques-unes des limites et des splendeurs du style d'António das Chagas dans sa correspondance, pourtant écrite en hâte au milieu de nombreuses occupations, au hasard des moments laissés libres par ses déplacements fréquents de prédicateur. Et comme «le style c'est l'homme» – suivant le mot fameux de Buffon –, ces mérites et démérites nous laissent entrevoir ceux de l'écrivain en tant que penseur.

C. Limites et grandeur des *Cartas Espirituais*

Nous n'insisterons pas sur quelques images de mauvais goût, ici et là³¹. Nous préférons plutôt souligner l'impression pénible que cause la lecture d'une lettre de 1671 au comte d'Ericeira, sur l'étude de l'histoire. A son sujet, Belchior Pontes n'hésite pas à parler d'un «anti-intellectualisme féroce³²». Lisons-la:

O fim principal da história é fazer presentes para a nossa doutrina os séculos passados e estender na duração das memórias aquelas posteridades da fama, a quem faz ordinariamente injúria o esquecimento dos tempos.

Virtude é para o mundo esta ocupação, quando a verdade, que é alma das notícias, com a utilidade dos exemplos que nos ensina, nos põe nas mãos, em poucas folhas de papel, os mares e as terras, as nações e os negócios do mundo, os porquês e os comos e os quando das acções humanas.

³⁰ Nous entendons ici par «classique» à la fois un auteur modèle, digne d'étude et d'imitation, poursuivant un idéal de clarté, de noblesse, d'équilibre et d'harmonieux achèvement, de manière sobre, et, simultanément, à cause de toutes ces qualités, capable de résister à la terrible épreuve du temps (cf. J. do Prado Coelho, *Dicionário de Literatura*, art. «Classicismo»).

³¹ Voir des exemples chez MLBP, 440 : «fazer-se tartaruga ao divino.»

³² MLBP, 266-268.

Porém, senhor, que maior vaidade que andar um julzo cristão com estes vãos desvelos, cansando-se por dar memória eterna às coisas vãs e caducas, que, ainda que durarem até o fim do mundo, haviam de acabar cedo, pois tão cedo há-de ter o mundo fim? De que serve revolver os séculos, desinquiatar as cinzas e dar esta vida aos mortos, se, de tantos em que V. S. fala, lhe não servir a memória para o desengano, as cinzas para memento, e os séculos para o que é eterno?

Como não será inútil este aprazível trabalho, se, na fugacidade daqueles dias que Deus lhe dá a V. S. para tratar da sua salvação, V. S. os confunde, ou os perde, trocando os avisos do Céu pelas discrições da terra, as considerações da morte pelo discurso das coisas da vida, as contas da eternidade pelos contos do tempo, podendo aproveitar mais, trabalhando menos, nos assuntos e exercícios do desengano?

... Lembre-se V. S. que o fim último para que foi criado foi a glória e o seu louvor e honra, e estas profundas fadigas não caminham para lá, pois se encaminham ordinariamente para a glória própria, para o crédito da pátria e outros fins caducos. Ser grande homem, grande príncipe, grande general, grande escritor, bom é para o mundo; mas para o Céu só o ser grande cristão é o que nos aproveita...

Veja V. S. logo quanto tem errado o caminho, pois tem mais trabalhado pelo amor do mundo que pelo amor de Deus; mais por imitar a César, que está no Inferno, ou a Tácito e a Tito Lívio, que também lá estão, que por imitar a Cristo, com cujo original, que se vê no Monte Calvário, não dizem bem estas cópias.

... Vire as velas e ... sirva com a sua pena a Deus e desengane o mundo³³.

Etonnante lettre! Surprenante incompréhension – du moins à première vue – de la valeur et de la noblesse de la vocation d'historien des réalités terrestres et de l'importance de l'histoire comme théâtre de l'agir divin conduisant les hommes à l'éternité! Sévérité déplorable à l'égard de Tacite, Tite-Live et César, méconnaissant à leur égard les ressources de la toute-puissante volonté salvifique de Dieu en Jésus-Christ³⁴!

³³ CE, 8, pp. 22-25, en date du 25 octobre 1671 ; *Cart. Espir.*, II, 9.

³⁴ Le Christ est mort pour le salut éternel de Tacite, Tite-Live et César ; on ne peut exclure que, comme Dieu, Il leur ait donné, à l'article de la mort, des grâces de foi au Dieu créateur et provident (cf. He 11, 6), rémunérateur, ainsi qu'une contrition parfaite de leurs fautes graves – conditions suffisantes pour le salut éternel.

Pourtant l'allusion de l'auteur à la fin ultime aurait dû le mettre sur le chemin d'une attitude plus humaine et plus chrétienne à l'égard du travail et de la vocation de l'historien. La fin ultime, en effet, connote les notions de fin intermédiaire, de fin prochaine et de fin immédiate.

Là où il conviendrait de reconnaître une hiérarchie des fins, notre missionnaire construit artificiellement des oppositions. L'historien peut subordonner la poursuite de sa fin prochaine – l'analyse et la synthèse des données événementielles dans une classe ou une nation – à une fin intermédiaire – gagner son pain quotidien et celui de sa famille –, et surtout à la fin ultime: glorifier Dieu dans la vie éternelle.

Ainsi pratiquée, l'étude de l'histoire ne constitue pas un vain jeu destiné à exalter, au détriment de la vérité, un personnage ou une nation, ou à favoriser un orgueil personnel d'auteur. L'historien poursuit, autrement que le philosophe ou que le théologien, la vérité et veut reconstituer les faits passés en étant aussi fidèle que possible à la réalité.

C'est de cette analyse patiente des faits que résultera, pour le lecteur attentif, un certain «*desengano*», si justement cher à notre missionnaire: grâce à l'historien, le lecteur percevra mieux, s'il le veut bien, combien rapidement passe la gloire de ce monde. Ce n'est donc pas en refusant sa vocation d'historien, mais, au contraire, en y étant fidèle, qu'un auteur chrétien, en état de grâce, pourra, par l'exercice de son travail d'historien offert à Dieu en union avec la Passion du Christ, mériter la vie éternelle.

Notamment, l'historien divinisé par l'Esprit du Christ Rédempteur peut encore aujourd'hui offrir au Dieu éternel, créateur pénétrant tous les temps, pour la bonne mort et pour le passage à l'immortalité bienheureuse de César, de Tacite et de Tite-Live, les travaux historiques qu'il poursuit, à l'image du Christ mort pour les hommes qui avaient vécu avant lui³⁵.

³⁵ C'est ce qu'ont compris au XIX^e siècle les fondateurs de l'Apostolat de la Prière, en harmonie avec les enseignements de saint Paul: «Que l'on fasse des prières, des supplications pour tous les hommes ... voilà ce qui est agréable aux yeux de Dieu notre Sauveur qui veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité ... le Christ Jésus s'est donné en rançon pour tous les hommes ... Je supporte tout à cause des élus afin qu'eux aussi obtiennent le salut qui est dans le Christ Jésus» (1 Tm 2, 1-7; 2 Tm 2, 10); «J'achève dans ma chair ce qui manque aux détresses du Christ pour son corps qui est l'Eglise» (Col 1, 24); cf. B. de Margerie, *Le Christ pour le Monde*, Paris 1971, ch. XI: «L'Eglise corédemptrice».

Bref, António n'a pas considéré, dans la Révélation chrétienne, les aspects favorisant la construction de la cité terrestre dans son lien avec l'édification de l'Eglise céleste. Il n'a pas, hélas! bénéficié de quelques pensées judicieuses que, un siècle avant lui, Heitor Pinto avait su développer à propos de l'histoire³⁶, ni de ce que, dès 1600, João de Lucena³⁷ avait fait connaître au public cultivé du Portugal, sur la volonté salvifique du Dieu vivant à l'égard des païens fidèles aux impératifs de leur conscience, à travers la présentation des discussions entre saint François Xavier et les bouddhistes japonais.

Pouvons-nous cependant exclure qu'un examen plus complet de l'ensemble de la correspondance et des œuvres de notre épistolier nous fasse conclure que la lettre au comte d'Ericeira ait représenté un mouvement isolé de mauvaise humeur? Sommes-nous sûrs que son «anti-intellectualisme féroce» correspondait vraiment à l'attitude habituelle de l'auteur? Ne pourrait-on découvrir dans ses lettres et prédications des pensées orientées vers la valorisation du devoir d'état, y compris pour les princes et leurs courtisans? Autrement dit, une appréciation positive de ce que nous appelons aujourd'hui la «construction de la cité terrestre»? Ceux qui connaîtraient le bonheur d'une pareille découverte pourraient alors interpréter de manière totalement positive les phrases citées ici initialement sur la fin de l'histoire et sur la vérité, âme des nouvelles, et ainsi réconcilier pleinement frei António avec la vocation divine d'historien, si nettement reconnue par le Dieu Révélateur quand Il inspire les livres historiques de l'Ancien et du Nouveau Testaments.

Un pareil contexte permettrait de comprendre avec bénignité la lettre du missionnaire franciscain au comte d'Ericeira: elle signifierait, non une condamnation du genre littéraire historique, mais plutôt, sur le fond de tableau d'une connaissance antérieure de son correspondant, sans doute tenu par le Père pour vaniteux et ambitieux, un avertissement orienté vers le souci de son salut éternel. Pourquoi ne pas admettre qu'António ait pu vouloir condamner la recherche historique du comte, entreprise à ses yeux par vaine gloire et non pour une plus grande gloire de Dieu, mais non toute œuvre historique?

³⁶ Nous avons déjà cité (ch. III, note 25) le texte d'H. Pinto exaltant l'histoire (*Vida solitária*, ch. 5).

³⁷ Nous avons aussi cité le texte de Lucena (*Vida do P. Francisco Xavier*, livre VIII, ch. 27) dans notre ch. VI.

Quoi qu'il en soit, une erreur isolée par excès de sévérité ne saurait nous faire oublier des faits abondamment et fréquemment attestés dans la correspondance d'Antônio: l'ampleur de ses lectures et connaissances en matière de théologie spirituelle, ascétique et mystique, comme la richesse de sa doctrine. En les soulignant³⁸, Maria de Lourdes Belchior Pontes semble bien nous inviter à considérer que «l'anti-intellectualisme féroce» de notre maître spirituel n'était chez lui qu'un désordre occasionnel, nullement une tendance habituelle. On pourrait même trouver chez lui les éléments d'une vraie tendance intellectualiste, notamment l'admiration pour Gongora et le souci de la lecture des grands auteurs qui aident le cheminement vers Dieu. La présentation et la défense d'une doctrine spirituelle est compatible avec un anti-humanisme circonscrit, non avec le mépris pour l'intelligence et le refus de l'exercer. C'est bien ce que nous laisse entendre Belchior Pontes quand elle écrit:

*Deve procurar-se, antes de tudo, nas Cartas espirituais a matéria do ensinamento religioso, a doutrina com que Frei Antônio encaminhava e guiava as pessoas que se confiavam à sua experiência de Deus e das almas*³⁹.

Deux faits viennent à nos yeux confirmer l'existence d'un penchant doctrinal et intellectuel chez notre épistolier.

D'une part, son programme de prédicateur populaire suppose une réflexion prolongée et systématique sur un ensemble de thèmes liés entre eux:

A minha pregação ordinária é começar lembrando:

– *o fim para que fomos criados e os fins a que a malícia humana se tem constituído;*

– *persuadir logo a penitência, confissão, satisfação para que se vão fazendo desde o princípio;*

– *depois mostrar como está ofendida a lei de Deus; a fealdade do pecado, castigos se não há emenda e remédios para quem os quer ter; morte, inferno, juízo, céu, patrocínio da Virgem e devoção do Terço ou Coroa; Paixão de Cristo e vias-sacras.*

A todas estas coisas precede, nos povos pequenos principalmente, a doutrina cristã e a notícia necessária dos mistérios da nossa fé.

³⁸ MLBP, 332-335 et 353.

³⁹ MLBP, 242.

*Planta-se a oração mental, frequência dos sacramentos, paz e observância da Lei de Deus, penitência, devoção de Nossa Senhora e Chagas de Cristo. Fazemos por dissipar especialmente ódios, lascívias, ocasiões, cobiças, soberbas, discórdias*⁴⁰.

Pareil programme, inspiré sans doute en grande partie par les Exercices ignatiens de la première semaine, suppose assurément un ensemble non seulement d'exhortations, mais encore d'expositions doctrinales.

D'autre part, le refus de l'épiscopat, en mars 1676, s'accompagnait chez António, de profondes raisons théologiques, indiquant, non seulement l'humilité, mais encore une enquête doctrinale très sérieuse sur les limites du pouvoir d'un supérieur religieux.

En effet, dans une situation semblable, à première vue, à celle où Louis de Grenade avait persuadé son inférieur Barthélemy des Martyrs d'accepter l'épiscopat, António das Chagas le refusa, au moment où son provincial lui demandait une réponse positive. Lisons son explication :

*O Padre Provincial fez o que entendia; creio que o zelo é bom, e que será o dos mais padres, mas não parece que passam de temporalidades todas as razões que me alegam; e saiba, de mais a mais, que nenhum prelado pode mandar o súbdito que seja bispo ou arcebispo por obediência, porque é coisa de ordem mais alta, para que eles não têm jurisdição, e a sua se estende às coisas da sua regra e às comuvas que não encontram a consciência*⁴¹.

L'affirmation d'incompétence du supérieur religieux face à une nomination épiscopale de son sujet rejoint la doctrine de Suárez⁴², le plus célèbre des théologiens jésuites, mort à Lisbonne

⁴⁰ Lettre à «*uma Religiosa da Madre de Deus*», citée par M. Godinho. S.J., *Vida, virtudes e morte com opinião de santidade do Venerável Padre Frei António das Chagas*, Lisboa 1762³, p. 93.

⁴¹ CE, 22, pp. 60-61, en date du 28 mars 1676 ; *Cart. Espir.*, II, 82 ; «*comuvas*» signifie évidemment : «*dispenses, commutations*» ; sur l'incident du refus de l'épiscopat on consultera surtout, non M. Rodrigues Lapa, mais D. M. Gomes dos Santos, «*Frei António das Chagas e o Bispado de Lamego*», *Brotéria* 36 (1943) 398-414, étude contenant des extraits d'une série de lettres, jusqu'alors inédites, de notre missionnaire franciscain ; l'auteur de l'étude cite aussi plusieurs lettres reproduites en CE, 20, 21 et 83 (pp. 55, 57, 221-222), en date des 14 et 21 mars 1676 ; la troisième ne porte pas de date ; voir *Cartas Espir.*, I, 22 ; II, 81 et 114.

⁴² F. Suárez, *De Statu Religioso*, Lib. X, § 18 à 21 : *Opera omnia*, t. XV, pp. 921-923 ; XVI, p. 887. Pour le théologien jésuite, le Pape peut obliger un religieux à accepter

en 1617. La manière dont Suárez, en s'appuyant sur l'Aquinate⁴³, aboutissait à une conclusion en partie nouvelle sur ce sujet délicat est particulièrement suggestive; et António das Chagas, en étudiant la pensée des théologiens moralistes sur ce thème, manifestait un sain intellectualisme, d'autant plus impressionnant que cette étude était mise au service, non pas de l'amour-propre, mais de l'humilité.

Il y aurait d'ailleurs (soit dit en passant) toute une étude à faire sur l'humilité manifestée par António das Chagas dans sa correspondance avec ses supérieurs ou conseillers spirituels⁴⁴. D'une manière plus générale, une étude des différents thèmes traversant les *Cartas espirituais* permettrait de mieux comprendre leur auteur et de mieux situer sa contribution à l'histoire littéraire du sentiment religieux au Portugal.

S'il faut reconnaître que la lecture des lettres du poète-missionnaire est à la fois fascinante et difficile (à cause du gongorisme), au point qu'une relecture s'impose souvent, leur étude oblige à une reconsidération de soi-même, à une réflexion au sens strict du mot, c'est-à-dire à un retour sur soi-même, à un examen de conscience; disons qu'une lecture purement littéraire, non spirituelle de ces lettres serait presque inconcevable; mais cette lecture spirituelle de ces lettres spirituelles contribuerait à la formation, chez le lecteur,

l'épiscopat à raison de sa suprême juridiction, en cas de nécessité grave, car la loi divine de la charité oblige à poursuivre le bien commun, ou même, en dehors d'une nécessité grave, s'il estime que le bien commun de l'Eglise est en jeu, car il a tout pouvoir de lier en vue du bien commun. Mais, en vertu du vœu d'obéissance, personne ne peut être obligé à accepter l'épiscopat. Car la fonction épiscopale n'est pas matière du vœu. L'acceptation volontaire de l'épiscopat ne tombe pas sous le conseil (évangélique d'obéissance). Le Pape peut la commander en fonction de sa juridiction, abstraction faite du vœu. Le vœu d'obéissance n'oblige pas à obéir quant au passage (à un autre ordre religieux ou à un autre état) car il oblige seulement à obéir selon la Règle, laquelle ne se réfère pas à ce passage (*transitus*). Aux religieux est confiée la charge (*cura*) de leur institut religieux, mais non celle de l'Eglise universelle, charge à laquelle revient le soin de pourvoir aux évêchés.

Ces considérations de Suárez ne contredisent pas la pensée de saint Thomas (citée ch. VII, note 35) : elles signifient que le Pape est le seul supérieur ayant le pouvoir d'obliger à l'acceptation de l'épiscopat et qu'aucun autre ne peut y obliger. L'Aquinate n'avait pas précisé quel supérieur pourrait y obliger. Suárez est plus limitatif.

⁴³ Suárez s'appuie notamment sur saint Thomas, *Quodlibet* 10, art. 10 : le religieux n'est pas tenu d'obéir à l'ordre qui ne peut se ramener d'aucune façon à la Règle. L'obéissance ne s'étend pas au-delà du pouvoir ou du droit du prélat.

⁴⁴ Dans l'édition de M. Rodrigues Lapa (*CE*), pourraient être l'objet d'une étude et analyse particulières les lettres 29, 31, 33, 34 à un conseiller spirituel, et les lettres 37, 43, 48, 62 et 84 à un supérieur. Signalons encore, dans ce contexte, les lettres 21, 28, 36 et 53.

de l'homme spirituel et, notamment, du conseiller spirituel. Ce sont des missives d'un homme d'oraison qui, par elles, continue de nous aider à devenir à notre tour des hommes et des femmes d'oraison.

Nous ne pouvons donc, en terminant, que ratifier entièrement les jugements de Maria de Lourdes Belchior Pontes quand elle affirme que les *Lettres spirituelles* d'António das Chagas, «*escritas com a alma toda, revelam o mestre de vida interior*», et qu'elles constituent un «*tesouro da língua portuguesa na espontaneidade e vivacidade do discurso*⁴⁵».

De même, Andrée Crabbé Rocha peut avec raison écrire :

*Nas Cartas espirituais deveremos procurar os rastos de uma iluminação interior sem par na literatura portuguesa, pela veemência com que se exprime e pela labareda enlevada que a alimenta. Durante 20 anos, sem desfalecimento, Frei António das Chagas comunica o seu ardor combativo e religioso a milhares de seres que esperam dele conselho, alívio, palavra, nem que seja de nojo ou de censura. A monotonia que resulta é largamente compensada por riquezas de toda a ordem*⁴⁶.

⁴⁵ MLBP, 241.

⁴⁶ A. Crabbé Rocha, *A Epistolografia em Portugal*, Coimbra 1965, pp. 171-178. L'auteur ajoute : «*Sendo impossível identificar, na maioria dos casos, os destinatários, sentimos a necessidade de nos identificarmos com eles. Só assim podemos avaliar a audácia, a subtilidade, a generosa tenacidade do guia espiritual.*» Citons encore cette réflexion extrêmement suggestive – presque trop! – de la même analyste : «*Observar como flagela e atormenta mulheres seguramente dominadas pela sua personalidade, como a querer vingar-se, nele e nelas, de antigas fraquezas, tem qualquer coisa de fascinante*» (*ibid.*, pp. 178-179). Ajoutons deux indications bibliographiques : R. Ricard, «António das Chagas», *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 1955, pp. 84-91 ; M. L. Belchior Pontes : *Bibliografia de António da Fonseca Soares (Frei António das Chagas)*, Lisboa 1950.

Chapitre X

António Vieira (1608-1697), missionnaire, prédicateur et «prophète»

Le père António Vieira, de la Compagnie de Jésus, né à Lisbonne, mort à São Salvador da Bahia (Brésil), domine son époque (1608-1697) par l'originalité de ses vues, de ses talents et de ses écrits, intimement liés à sa vie agitée¹ et à son action comme à ses épreuves.

Tour à tour professeur, prédicateur, diplomate, épistolier, annonciateur «prophétique» de l'avenir impérial et universel du Portugal, prisonnier de l'Inquisition, missionnaire auprès des plus pauvres, défenseur de *certain*s droits des Indiens et des esclaves noirs, toujours et partout artiste du verbe et écrivain, Vieira n'a cessé de manifester son génie multiforme au service désiré d'une double universalité²: celle de sa patrie, celle de l'Eglise³.

¹ Nous ne rappelons pas ici le détail assez compliqué et très connu de la vie de Vieira ; on le trouve brièvement exposé dans les articles de dictionnaires. Signalons surtout une introduction un peu plus étendue à l'intelligence de la vie et des œuvres du grand prédicateur : José van den Besselaar, *António Vieira : o homem, a obra, as ideias*, Biblioteca Breve, Série Literatura, n° 58, Lisboa 1981, 111 pp. (Sigle : *JVDB*). Nous citons ordinairement les *Sermons* de Vieira d'après l'édition de Lello, Porto 1959, sauf indication contraire et explicite, et en mentionnant la section et non seulement les pages. Sigle : S.

² Bien entendu, pour Vieira, les deux universalités sont distinctes et différentes tout en étant liées : cf. P. A. Esteves Borges, *A Planificação da História em Padre António Vieira. Estudo sobre a ideia de Quinto Império na Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, dissertation de maîtrise en philosophie, Univ. Clássica de Lisboa, 1988 (sigle : Borges, *PH*), p. 373 : Vieira «propõe-nos uma nação que se identifique no descentramento de si ... Portugal passa a ser, não propriamente um determinado país, mas sim uma ideia a defender pelo mundo».

³ Le lien entre les deux universalités est manifeste dans cette pensée de Vieira : «*Nas conquistas do Portugal, todos [são] ministros do Evangelho*» (*Primeiro Sermão do Espírito Santo* : cité par Borges, *PH*, p. 318).

Nous ne pourrions, dans les limites forcément très restreintes de cet ouvrage, qu'introduire brièvement à la lecture de certains de ses écrits, en présentant successivement les richesses littéraires, philosophiques, bibliques, patristiques, théologiques, de son œuvre de prédicateur, quelquefois mise au service de pensées contestées (et contestables) sur l'avenir du Portugal; d'où la nécessité d'insister particulièrement sur les critiques dont il a été et demeure l'objet, sans toutefois se priver (ou priver les lecteurs) d'une attitude dominante et bénéfique de sympathie à l'égard d'un cœur aussi grand et aussi généreux.

Si Vieira a partiellement échoué (et il faudrait introduire plusieurs nuances dans ce jugement) comme diplomate – car rien dans sa formation ne l'avait préparé à cette tâche – et comme «prophète», il a largement réussi comme jésuite, comme missionnaire et comme prédicateur. Avant de détailler les richesses de ses écrits, il convient donc d'exposer brièvement son idéal de missionnaire et de prédicateur, idéal lié à la formation reçue.

A. Le programme du missionnaire et du prédicateur

Vieira descendait, semble-t-il, par sa mère d'un esclave noir d'Afrique, son arrière-grand-père. Son physique en portait quelques traces. Cette circonstance a-t-elle influencé son premier projet existentiel, élaboré en 1623, lors de son noviciat dans la Compagnie de Jésus, en ce Brésil qu'elle évangélisait et où il était arrivé à l'âge de six ans? Cela est loin d'être impossible.

En tout cas, c'est au noviciat qu'il conçut le désir de consacrer sa vie à la conversion des tribus indiennes et passa déjà quelque temps dans un de leurs villages.

Près de trente ans plus tard, Vieira, déjà célèbre comme prédicateur de la cour de Lisbonne et comme conseiller politique du roi, transforma des échecs diplomatiques parmi les cours européennes en un succès spirituel; il revint à son projet missionnaire, dans la force de l'âge, et, obéissant à ses supérieurs, contre la volonté du roi Jean IV, quitta Lisbonne à la fin de 1652 pour aller diriger les missions de la Compagnie dans le Maranhão et le Pará.

Vieira y déploie une étonnante activité, au cours de vingt-deux longs voyages fluviaux et en parcourant à pieds onze mille kilomètres; il y conquiert au christianisme des tribus féroces et hostiles; il apprend les langues de diverses tribus indiennes au point de pouvoir écrire un catéchisme bref en six idiomes différents; il admire la

générosité des anthropophages d'hier, baptisés et devenus si fervents, que la grosse majorité parmi eux, vêtus de robes pénitentielles, versent en se flagellant leur propre sang pour l'amour du Christ au lieu de boire celui des autres!

Le missionnaire prend leur défense contre les abus des colons portugais; il décide de quitter momentanément le Brésil pour plaider à Lisbonne, auprès de son ami le roi, la cause des Indiens et obtenir une amélioration de la législation les concernant.

C'est là qu'il prêche, en 1655, dans la chapelle du Palais Royal, le dimanche de la Sexagésime, son sermon-programme sur la Parole de Dieu, en définissant son idéal de prédicateur: sermon tellement important à ses yeux que, près de quarante ans plus tard, en préparant l'édition de l'ensemble de ses prédications, il le place en tête.

Nous ne retiendrons pas de ce sermon les critiques – si suggestives – opposées aux prédicateurs qui trahissent, de différentes manières, leur mission. Attachons-nous plutôt à la théologie de la prédication et de son rôle dans l'économie du salut (discipline si importante et si renouvelée dans la pensée catholique de notre temps), que Vieira manifestait déjà avec tant de profondeur:

Para uma alma se converter por meio de um sermão há-de haver três concursos: há-de concorrer o pregador com a doutrina, persuadindo; há-de concorrer o ouvinte com o entendimento, percebendo; há-de concorrer Deus com a graça, alumando.

Para um homem se ver a si mesmo, são necessárias três coisas: olhos, espelho e luz ... Que coisa é a conversão de uma alma senão entrar um homem dentro em si e ver-se a si mesmo? ... O pregador concorre com o espelho, que é a doutrina; Deus concorre com a luz, que é a graça; o homem concorre com os olhos, que é o conhecimento.

... a palavra de Deus é tão fecunda que nos bons faz muito fruto, e é tão eficaz que nos maus, ainda que não faça fruto, faz efeito ... É tanta a força da divina palavra, que sem cortar nem despontar espinhos, nasce entre espinhos. É tanta a força da divina palavra, que sem arrancar nem abrandar pedras, nasce nas pedras.

Corações embaraçados como espinhos, corações secos e duros como pedras, ouvi a palavra de Deus e tende confiança: tomai exemplo nessas mesmas pedras, e nesses espinhos.

Esses espinhos e essas pedras agora resistem ao Semeador do Céu; mas virá tempo em que essas mesmas pedras O aclamem e esses mesmos espinhos O coroem⁴.

⁴ Vieira, *Sermão da Sexagésima* (sigle : SS), S. III, t. I, p. 10 (dans le vol. I).

Ici, à la faveur d'un rapprochement inattendu avec les souffrances endurées par le Christ durant sa Passion et avec le tremblement de terre symbolisant la victoire de sa Résurrection, le prédicateur laisse entendre le pouvoir du Sauveur même sur les cœurs endurcis et attachés aux biens de ce monde. C'est ce pouvoir que le Christ exerce aujourd'hui à travers la prédication. Il convertit, c'est-à-dire: Il fait rentrer en elle-même la personne humaine, aliénée dans l'extériorité; Il lui fait redécouvrir à travers la personne extérieure du prédicateur le mystère de sa propre intériorité, le mystère de son âme immortelle destinée à une vie éternelle: «*Que coisa é a conversão de uma alma senão entrar um homem dentro em si e ver-se a si mesmo?*» Naturellement, il ne s'agit pas ici d'une pure connaissance intellectuelle, mais d'une connaissance de soi nourrie par l'abnégation et par la mortification des tendances inférieures de la personne.

Mais comment une pareille conversion serait-elle possible si le prédicateur se bornait à parler sans donner l'exemple? et s'il ne reflétait pas ainsi la structure du Verbe Incarné, en tant qu'Il est Parole divine et agir humain?

O semeador e o pregador é nome; o que semeia e o que prega é ação; e as ações são as que dão o ser ao pregador ... as ações, a vida, o exemplo, as obras, são as que convertem o mundo ... O Filho de Deus enquanto Deus, é palavra de Deus, não é obra de Deus ... O Filho de Deus enquanto Deus e Homem, é palavra de Deus e obra de Deus juntamente ... até de sua palavra desacompanhada de obras, não fiou Deus a conversão dos homens. Na união da palavra de Deus com a maior obra de Deus⁵ consistiu a eficácia da salvação do mundo⁶.

Pour Vieira, la structure de l'agir sauveur du Christ, appliquant par la prédication les mérites de sa Passion à la conversion des hommes, correspond donc à la structure de son être théandrique: son agir, comme son être, est inséparablement divin et humain.

Envoyé par le Christ, le prédicateur n'attirera pas à Lui en tournant le dos au grand moyen du sacrifice par lequel son Maître a sauvé le monde; les deux premières années⁷ passées par Vieira dans les missions du Maranhão ont surabondamment suffi à lui faire saisir cette leçon de choses:

⁵ C'est-à-dire l'Incarnation Rédemptrice du Verbe de Dieu.

⁶ SS, sect. IV ; vol. I, pp. 14-15.

⁷ De 1652 à 1654.

Trigo mirrado ... trigo afogado ... trigo comido ... trigo pisado⁸ ... Tudo isto padeceram os semeadores evangélicos da missão do Maranhão de doze anos a esta parte. Houve missionários afogados, porque uns se afogaram na boca do grande rio das Amazonas; houve missionários comidos, porque a outros comeram os bárbaros na ilha das Amãs; houve missionários mirrados, porque tais tornaram os da jornada dos Tocantins, mirrados da fome e da doença, onde tal houve que, andando vinte e dois dias perdido nas brenhas, matou somente a sede com o orvalho que lambia das folhas ... E que sobre mirrados, sobre afogados, sobre comidos, ainda se vejam pisados e perseguidos dos homens? ... isto são glórias: mirrados sim, mas por amor de Vós mirrados; afogados sim, mas por amor de Vós afogados; comidos sim, mas por amor de Vós comidos; pisados e perseguidos sim, mas por amor de Vós perseguidos e pisados⁹.

Passage étonnant qui permet de voir à quels périls graves et quotidiens s'était exposé le père Vieira pour annoncer l'Évangile aux tribus indiennes.

Ce même thème, notre missionnaire le reprend près de sept ans après, le 6 janvier 1662, dans un sermon non moins célèbre, donné lui aussi à Lisbonne, devant la cour, où il revient défendre les Indiens après avoir été expulsé, non par eux, mais par les colons portugais dont il avait dénoncé les injustices. Voici comment, visiblement sur la base de sa propre expérience, il présente au Palais les difficultés des missionnaires quand ils apprennent les langues des Indiens:

Nós que os imos buscar somos os que lhes havemos de estudar e saber a língua. E quanta dificuldade e trabalho seja haver de aprender um europeu, não com mestres e com livros como os Magos, mas sem livro, sem mestre, sem princípio, e sem documentos alguns, não uma senão muitas línguas bárbaras, incultas e hórridas¹⁰; só quem o padece e Deus por quem se padece o sabe.

... Na antiga Babel houve setenta e duas línguas: na Babel do rio das Amazonas já se conhecem mais de cento e cinquenta, tão diversas entre si como a nossa e a grega; e assim quando lá chegamos, todos nós somos mudos e surdos. Vêde agora quanto estudo e quanto trabalho será necessário para que estes mudos falem, e estes surdos oçam.

⁸ Cf. Lc 8, 5-8 ; 8, 12-14.

⁹ SS, sect. I ; vol. I, p. 6.

¹⁰ Notons-le : cette allusion aux difficultés que Vieira avait éprouvées en apprenant les langues des tribus indiennes n'est pas complétée (comme elle le serait aujourd'hui) par une mention de leurs richesses. Il semble les ignorer comme expressions de cultures réelles.

Nas terras dos Tírios e Sidónios, que também eram gentios, trouxeram a Cristo um mudo e surdo para que o curasse; e diz S. Marcos (7, 33-34) que o Senhor se retirou com ele a um lugar apartado, que lhe meteu os dedos nos ouvidos, que lhe tocou a língua com saliva tirada da sua, que levantou os olhos ao Céu e deu grandes gemidos, e então falou o mudo e ouviu o surdo.

... Pois se Cristo fazia os outros milagres tão facilmente, este de dar fala ao mudo, e ouvidos ao surdo, como lhe custa tanto trabalho e tantas diligências?

Porque todas estas são necessárias a quem há-de dar língua a estes mudos, e ouvidos a estes surdos. É necessário tomar o bárbaro à parte, e estar e instar com ele muito só por só, e muitas horas, e muitos dias; é necessário trabalhar com os dedos, escrevendo, apontando e interpretando por acenos o que se não pode alcançar das palavras; é necessário trabalhar com a língua, dobrando-a, e torcendo-a, e dando-lhe mil voltas para que chegue a pronunciar os acentos tão duros e tão estranhos; é necessário levantar os olhos ao Céu, uma e muitas vezes com a oração, e outras quase com desesperação; é necessário, finalmente, gemer e gemer com toda a alma; gemer com o entendimento, porque em tanta escuridade não vê saída; gemer com a memória, porque em tanta variedade não acha firmeza; e gemer até com a vontade, por constante que seja, porque no aperto de tantas dificuldades desfalece e quase desmaia. Enfim, com a pertinácia da indústria, ajudados da graça divina falam os mudos, e ouvem os surdos¹¹.

Vieira a su nous faire comprendre, en une description qui pourrait bien rejoindre en partie¹² les intentions de saint Marc quand il décrivait la guérison du sourd-muet, et celles de Jésus quand il l'opérait, les multiples difficultés affrontées par les missionnaires, leur persévérance courageuse et leur succès.

Il y a plus encore: le prédicateur, dont nous ne connaissons pas du tout les sermons qu'il offrait aux tribus indiennes en leurs langues, l'homéliste, dont nous ne saurions rien s'il s'était borné à être missionnaire, ne nous cache pas le sentiment d'appauvrissement culturel qu'il a connu au contact d'hommes et de femmes qui lui paraissent «barbares» et «incultes». N'ignorant certainement pas les grandes civilisations païennes rencontrées au siècle précédent par les missionnaires chrétiens en Inde, au Japon, chez les Aztèques et chez les Incas, il gémit d'autant plus devant la situation des tribus du Brésil qu'il les considère moins en elles-mêmes que sous un mode comparatif:

¹¹ *Sermão da Epifania 1662* (sigle : SE), sect. IV ; vol. I, t. II, pp. 24-25.

... as nossas estrelas¹³, depois de deixarem as cadeiras das mais ilustres universidades da Europa ... acomodam-se à gente mais sem entendimento e sem discurso de quanto: criou, ou abortou a natureza, e a homens de quem se duvidou se eram homens, e foi necessário que os Pontífices definissem que eram racionais e não brutos.

... A estrela dos Magos fez a sua missão ... entre pérolas e diamantes ... entre os tesouros e delícias do Oriente; as nossas estrelas fazem as suas missões entre as pobreza e desamparos, entre os ascos e as misérias da gente mais inculta, da gente mais pobre, da gente mais vil, da gente menos gente de quantos nasceram no mundo ... uma árvore lhe dá o vestido e o sustento, e as annas, e a casa, e a embarcação. Com as folhas se cobrem, com o fruto se sustentam, com os ramos se armam, com o tronco se abrigam, e sobre a casca navegam. Estas são todas as alfaias daquela pobríssima gente; e quem busca as almas destes corpos, busca só almas¹⁴.

Densité descriptive et puissance d'évocation spirituelle rivalisent en ces lignes.

Vieira nous montre à quel point la mission auprès des tribus indiennes du Brésil est – si l'on ose dire – la mission à l'état pur, réalisant à la perfection le programme évangélisteur: annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres (Mt 11, 5):

Esta foi a última prova com que o Redentor do mundo qualificou a verdade de ser Ele o Messias; porque pregar o Evangelho aos pobres, aos miseráveis, aos que não têm nada do mundo, é acção tão própria do espírito de Cristo, que depois do testemunho de seus milagres a pôs o Filho de Deus por selo de todos eles. O fazer milagres, pode-o atribuir a malícia a outro espírito; e o evangelizar aos pobres nenhuma malícia pode negar que é espírito de Cristo¹⁵.

On le voit: l'évangélisation de l'Inde et du Japon ou des empires païens d'Amérique pâlit, comme signe de la messianité de

¹² Vieira souligne, dans le texte cité (cf. note précédente), que les habitants de Tyr et de Sidon étaient païens; à ses yeux, le sourd-muet bénéficiaire du miracle l'était aussi, ce dont on peut douter (cf. M.-J. Lagrange, O.P., *Évangile selon saint Marc*, Paris 1920³, p. 187: la Décapole, mentionnée en Mc 7, 31, contenait des Juifs en assez grand nombre); le miracle n'est donc pas directement le symbole évangélisteur des païens que Vieira voulait. Soulignons cependant qu'au moment où saint Marc écrivait son Évangile, les lecteurs et auditeurs d'origine païenne pouvaient voir dans ce miracle le même symbole que Vieira, à cause du contexte mentionnant explicitement la région de Tyr et de Sidon.

¹³ Pour Vieira, l'étoile préfigure le missionnaire.

¹⁴ SE, s. IV, vol. I, t. II, pp. 27-28.

¹⁵ *Ibid.*, p. 29.

Jésus, devant celle des pauvres du Brésil. Elle manifeste à merveille l'action de l'Esprit de Jésus, de l'Esprit de la Pentecôte, en faveur de l'unique et universel Sauveur.

Il faut encore noter la forte unité de la pensée et du programme du père António Vieira: c'est par la prédication, portant sur Lui-même, que le Christ convertit et remplit la mission de s'annoncer Lui-même – Bonne Nouvelle par excellence – aux pauvres.

Encore faut-il aussi observer que Vieira prêche le Christ aux Indiens, non seulement comme prêtre de la Compagnie de Jésus, Ordre missionnaire, mais encore comme Portugais, participant ainsi à la raison d'être initiale et à la mission pontificale et confirmée du Portugal:

... o reino de Portugal, enquanto reino e enquanto monarquia, está obrigado, não só de caridade mas de justiça, a procurar efectivamente a conversão e salvação dos gentios, à qual muitos deles por sua incapacidade e ignorância invencível¹⁶ não estão obrigados.

Tem esta obrigação Portugal enquanto reino, porque este foi o fim particular para que Cristo o fundou e instituiu, como consta da mesma instituição¹⁷.

E tem esta obrigação enquanto monarquia porque este foi o intento e contrato com que os Sumos Pontífices lhe concederam o direito das conquistas, como consta de tantas Bulas Apostólicas¹⁸.

E como o fundamento e base do reino de Portugal, por ambos os títulos, é a propagação da Fé, e conversão das almas dos gentios, não só perderão infalivelmente as suas todos aqueles sobre quem carrega esta obrigação, se se descuidarem ou não cuidarem muito dela; mas o mesmo reino e monarquia, tirada e perdida a base sobre que foi fundado, fará naquela conquista a ruína que em tantas outras partes tem experimentado;

¹⁶ Cf. JVDB, 76 : «Os ameríndios vivem, segundo o autor da Clavis, numa ignorância invencível tanto de Deus como do direito natural, circunstância que os livra do eterno castigo no inferno» (si ces Indiens refusent l'Évangile). Ce point de vue était déjà celui de Vieira en 1662, quand il prêchait le sermon de l'Épiphanie sur les Missions. Au xx^e siècle, le cardinal Billot reprendra une idée analogue, qui n'a pas été retenue par la théologie catholique : cf. DTC VII-2 (1927) 1898-1907.

¹⁷ Allusion aux circonstances de l'indépendance du Portugal, au XII^e siècle, et du rôle qu'y joua le Saint-Siège. Le premier roi de Portugal, face aux prétentions du roi de Léon, obtint la protection de Rome et reconnut la suzeraineté du Pape, en 1128.

¹⁸ Vieira distingue justement la monarchie du royaume : celui-ci est l'ensemble de la nation, celle-là concerne le souverain, bénéficiaire d'une bulle apostolique, tout en étant indirectement relative à l'ensemble de la nation. Sur ces bulles, voir Manuel Cadafaz de Matos, «Humanismo e Evangelização no Oriente no século XVI», *Revista do Instituto de Cultura e Língua Portuguesa*, Março-Junho 1987, pp. 42-46.

e no-lo tirará o mesmo Senhor, que no-lo deu, como a maus colonos (Mt 21, 43)¹⁹.

Cet extrait du sermon de l'Épiphanie 1662 nous met déjà en présence – et d'une manière d'ailleurs fort acceptable – d'une mission confiée par l'Église, et en faveur de sa propre expansion, au Portugal.

Dans le texte cité, on ne trouve aucune allusion ni à des révélations privées ou à des prophéties, ni à Bandarra, ni à une mission évangélisatrice donnée au Portugal plus qu'à toute autre nation: le thème du «cinquième empire» est passé sous silence, rien ne laisse soupçonner les idées exposées en 1659 à l'évêque jésuite André Fernandes, confesseur de la reine mère. Et pourtant, dès 1649, Vieira avait commencé la rédaction de sa millénariste *História do Futuro*, sur laquelle nous reviendrons.

Les deux sermons cités ici (Sexagésime 1655 sur la Parole de Dieu et Épiphanie 1662 sur la vocation missionnaire) nous permettent de saisir l'extraordinaire unité de la pensée et de la vie d'António Vieira, au milieu de la multiplicité de ses œuvres, de ses voyages et de ses centres d'intérêt: pour lui, il y avait une magnifique fusion entre sa vocation de prédicateur d'un Sauveur universel, sa vocation de jésuite missionnaire et sa vocation de Portugais appelé comme tel à l'annonce de l'Évangile aux païens, notamment aux plus pauvres. Vieira est, si l'on ose dire, identiquement Portugais, jésuite et missionnaire. S'il quitte la cour pour la mission du Maranhão en 1652, c'est pour être fidèle à sa double et unique vocation de jésuite et de Portugais²⁰, de jésuite portugais. Et s'il revient à la cour en 1662, expulsé par des compatriotes infidèles à leur vocation de conquête missionnaire, c'est toujours comme jésuite, toujours en faveur de l'évangélisation des païens. C'est la même raison qui explique – après la parenthèse d'un séjour de près de vingt ans au Portugal et à Rome, entre 1661 et 1681, dans le contexte de son millénarisme lusocentrique et missionnaire – son ultime et définitif retour de missionnaire, en 1681, au Brésil de son enfance, de son adolescence et de sa jeunesse religieuse. Jusqu'à sa mort en 1697.

¹⁹ SE, s. VII, vol. I, t. II, p. 58.

²⁰ Cf. JVDB, p. 37 : «O fim transcendente do seu período mundano fora sempre preparar as grandes façanhas do Encoberto [allusion aux «prophéties» de Bandarra] ... Do outro lado do Oceano poderia prosseguir a sua grande tarefa histórica ... cumpria que os Índios fossem integrados no Quinto Império.»

En un sens beau et profond, l'«histoire des variations» de la vie d'António Vieira constitue un discours unique dont l'exorde et la péroraison ressemblent à ce qui était, à ses yeux, la vocation de tout Portugais: naître petit au Portugal, mourir grand dans le monde: «*Nascer pequeno, morrer grande ... Para nascer, Portugal; para morrer, o Mundo*²¹.»

B. Richesses de l'œuvre de Vieira, accomplissant son programme

Prédicateur et patriote, Vieira n'a pas cessé de l'être en développant successivement ou simultanément ses talents et charismes d'homme de lettres, de philosophe, d'exégète et de théologien.

1. Vieira, homme de lettres

Qu'il écrive des sermons, des traités d'exégèse «prophétique» ou les nombreuses lettres de sa vaste correspondance²², Vieira ne cesse jamais d'être un auteur littéraire.

Reconnaissons la vérité de ce paradoxe: les sermons qui ont immortalisé António Vieira sont beaucoup moins importants, à ses yeux, que ses grandes fresques d'histoire prophétisée, où nous reconnaissons (aujourd'hui) surtout de douteuses spéculations millénaristes. Il y voyait, un an avant sa mort, des «*palácios altíssimos*» en comparaison desquels les sermons n'étaient que de pauvres «*choupanas*», des cabanes...²³ Pourtant – autre paradoxe – ce nouveau Joseph si passionnément soucieux d'interpréter ses propres songes, ce visionnaire et ce lutteur agité, paraissant par moments un fanatique déséquilibré, n'a pu, ou n'a pas voulu²⁴, terminer plusieurs de ses grands traités messianiques, tandis qu'il nous a préparé l'édition intégrale de ses sermons, y consacrant ses vieux jours dans sa retraite brésilienne, comme s'il entrevoyait leur plus grande valeur permanente et définitive.

²¹ *Sermão de S. António* (cité par Borges, *PH*, p. 314).

²² Cf. *JVDB*, 77 ss.

²³ *Ibid.*, p. 72.

²⁴ *Ibid.*, pp. 60-61 : on y trouvera une convaincante explication psychologique des raisons pour lesquelles Vieira a laissé ses traités «prophétiques» inachevés.

Disons donc quelques mots sur leurs thèmes, leur structure, leur style et leur rythme.

Ce qu'il y a de commun aux thèmes variés abordés par Vieira, c'est la tendance à rechercher tout ce qui lui permet d'exprimer son admiration face aux événements merveilleux, aux changements, son étonnement devant les catastrophes, en présence d'une histoire que la Providence dirige pour nous détromper de nos illusions à travers ses finesses: «*maravilhas*», «*mudanças*», «*catástrofes*», «*desenganos*», «*finezas*»!

Vérifions ces notations en écoutant (partiellement) l'exorde du sermon romain du mercredi des cendres, 15 février 1673, sur la mort:

... o remédio único contra a morte é acabar a vida antes de morrer. Este é o meu pensamento; e envergonho-me, sendo pensamento tão cristão, que o dissesse primeiro um gentio: Considera quam pulchra res sit consummare vitam ante mortem; deinde expectare securum reliquam temporis sui partem (Sénèque, Epist. 27 à Lucilius). Lucílio meu ... Se queres morrer seguro, e viver o que te resta sem temor, acaba a vida antes da morte ... Ser pó por eleição, antes de ser pó por necessidade²⁵.

Bem-aventurados os mortos que morrem no Senhor (Ap 14, 13). Mortos que morrem? Que mortos são estes? São aqueles mortos que acabam a vida antes de morrer. Os que acabam a vida com a morte, são vivos que morrem, porque os tomou a morte vivos; os que acabam a vida antes de morrer, são mortos que morrem, porque os achou a morte já mortos ... morreram ao mundo antes que a morte os tire do mundo.

... Senhores meus: o dia é de desenganos. Morrer em o Senhor ou não morrer em o Senhor ... é o ponto único a que se reduz toda esta vida e todo este mundo ... porque é salvar ou não salvar. Este é o negócio de todos os negócios, este é o interesse de todos os interesses, esta é a importância de todas as importâncias ... a pretensão de todas as pretensões, porque este é o meio de todos os meios, e o fim de todos os fins: morrer em graça e segurar a bem-aventurança ... os que morrem antes de morrer ... na primeira morte desarmaram e venceram a segunda²⁶.

²⁵ Vieira ne semble pas s'être rendu compte de l'ambiguïté de cette phrase, qu'on peut interpréter en y voyant une affirmation de la légitimité du suicide. Sénèque, maître de Vieira, reconnaît un droit conditionnel au suicide (cf. M. Spanneut, art. «Sénèque», DSAM XIV [1990] 582). La formule de Vieira aurait été parfaitement acceptable pour lui : «*Ser pó por eleição antes de ser por necessidade.*» Mais Vieira, dans le même sermon (cité note suivante, sect. IV, pp. 204-205) rejette le suicide stoïque : «*Parece valor e prudência, mas é temeridade e fraqueza.*»

²⁶ *Sermão da Quarta-Feira de Cinzas*, sect. II, vol. I, t. II, pp. 193-196.

Ce que cet exorde montre bien, c'est que la mort est à la fois le «*desengano*» par excellence, la perte de toutes les illusions par rapport à la vie terrestre dont on désespère de la voir se prolonger, et en même temps la merveille de l'espérance suprême quand elle est suivie immédiatement de l'entrée dans la béatitude.

On y retrouve une série de thèmes contrastants qui traversent – nous avons déjà pu le constater en citant les deux grandes homélies de 1655 et de 1662 – plus ou moins tous les sermons: païen-chrétien, mort-vie, choix-nécessité²⁷, crainte-espérance, milieu-fin, salut-perte. On y retrouve aussi Sénèque, qui, beaucoup plus sans doute qu'Aristote, joue chez Vieira le rôle de «préparateur évangélique», en matière éthique, par rapport aux générosités spécifiquement chrétiennes. Pour notre jésuite, Sénèque représente la nature humaine située en un état, en une condition telle que la chute ne s'oppose pas à un secret relèvement déjà opéré en elle par le Dieu créateur et rédempteur, en fonction du mystère du Christ²⁸.

Le texte du mercredi des cendres nous montre aussi un autre aspect de la structure du sermon de Vieira: l'ouverture analogique sur la transcendance, plutôt sous forme d'exemples que de déductions (à la Bossuet), ouverture inhérente à une conclusion pratique.

Le style est actif: prédominent les verbes, avec accumulations d'infinitifs personnels, autant de symboles et de moyens de l'infatigable activité de l'auteur. Le rythme est surtout binaire, en harmonie avec l'opposition fondamentale qui guette tous les auditeurs auxquels s'adresse l'orateur: perte ou salut, pour l'éternité.

Le caractère actif du style est néanmoins limité par son aspect périodiquement artificiel, précieux, «gongoriste». Chaque mot peut donner lieu à de multiples associations, ce qui, forcément, ralentit la tendance et l'appel à l'action. La longueur de certaines phrases aussi²⁹.

Vieira manifeste dans ses sermons une imagination multiforme, aux perpétuels rebondissements. Ses images, souvent bibliques,

²⁷ *Sermão da Glória de Maria*, sect. VI, vol. III, t. IX, pp. 444-445 : «*O que pertence à natureza divina recebeu o Verbo do eterno Padre, não por eleição, senão necessariamente ... Recebeu o Filho do Padre, por verdadeira e própria eleição, o ofício de Redentor do género humano.*»

²⁸ Cf. P. Durão, S.J., *Revista Portuguesa de Filosofia* 21 (1965) 322-327 : l'auteur y rassemble un dossier relatif à l'influence de Sénèque sur Vieira, qui l'appelle «*grande filósofo*» et «*o nosso Séneca*».

²⁹ Sur le style de Vieira, consulter : J. Mendes, S.J., *Literatura Portuguesa*, t. II, Vieira, Lisboa 1978, pp. 47-109 ; R. Cantel, *Les sermons d'A. V. : Etude du style*, Paris 1959 ; A. J. Saraiva, *O discurso engenhoso*, São Paulo 1980.

surtout visuelles, sont fréquemment associées à des idées, plus qu'à d'autres images.

Si Vieira nous fatigue souvent par sa préciosité, il nous enchante plus souvent encore par l'inattendu de ses considérations, par la profondeur de ses visions d'ensemble. Il y a plus: à trois siècles de distance, le prédicateur luso-brésilien continue de nous émouvoir et même (cas de Fernando Pessoa au cours de sa toute première lecture d'un des sermons) jusqu'aux larmes, devant les souffrances et les injustices qu'il décrit.

Même quand il ne les a pas vues de ses yeux. Ainsi les épreuves des mineurs de Potósi (Bolivie):

Eu nunca fui ao Potósi, nem vi minas; porém nos livros que descrevem o que nelas passa, não só causa espanto, mas horror, ler a fábrica e as máquinas, os artificios e a força, o trabalho e os perigos com que as montanhas se cavam, as betas se seguem, e, perdidas, se tomam a buscar ... e tudo isto naquelas profundíssimas concavidades, ou infernos, onde nunca entrou o raio do Sol, alumados malignamente aqueles infelizes Ciclopes só com a luz escassa e contrafeita de alguns fogos artificiais, cujo hálito, fumo e vapor ardente lhes toma a respiração e muitas vezes os afoga ... aqui os homens, desfigurados como toupeiras, vivem debaixo da terra, sem ter olhos para ver a luz, e como morecos fogem do sol e do dia, e se vão mais sepultar que viver naquela escura e perpétua noite³⁰.

Vieira ne manifeste pas une moindre capacité de compassion aux esclaves noirs venus d'Afrique. Et s'il est vrai qu'on chercherait en vain à faire de lui le héros d'une campagne radicalement anti-esclavagiste, car il n'a pas cessé d'affirmer la licéité de plusieurs formes d'esclavage³¹, il n'en est pas moins vrai qu'il a éloquentement témoigné sa sympathie à ceux qui en supportaient le poids, en leur ouvrant les horizons consolateurs des mystères douloureux du Rosaire:

Em um engerho sois imitadores de Cristo crucificado ... porque padeceis em um modo muito semelhante o que o mesmo Senhor padeceu na sua cruz e em toda a sua Paixão ... A Paixão de Cristo, parte foi de noite sem dormir, parte foi de dia sem descansar e tais são as vossas noites e os vossos dias. Cristo despido, e vós despidos; Cristo sem comer, e vós

³⁰ *Sermão da primeira oitava da Páscoa*, sect. V, vol II, t. V, pp. 230-231 ; ce sermon fut prêché en 1656 à Belém (Pará), une fois perdu l'espoir de découvrir des mines dans la région.

³¹ *SE*, sect. VI, p. 45.

famintos; Cristo em tudo maltratado, e vós maltratados em tudo.

*Os ferros, as prisões, os açoites, as chagas, os nomes afrontosos, de tudo isto se compõe a vossa imitação, que se for acompanhada de paciência também será merecimento de martírio*³².

Cet extrait d'un des tout premiers sermons de notre prédicateur est loin d'épuiser sa pensée sur la situation concrète des esclaves. Il est bon de lui comparer, comme le fait António José Saraiva³³, des textes postérieurs³⁴. Nous avons voulu ici, en le présentant, manifester la sensibilité inter-raciale de Vieira. D'ailleurs, pour lui, comme pour son maître Sénèque, le corps seul peut être réduit en esclavage, l'âme est toujours libre.

2. Richesses bibliques chez Vieira

Les splendeurs littéraires de ses sermons sont souvent enracinées dans son étonnante connaissance des Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testament. Il les lit à la lumière des Pères et de l'exégète jésuite Corneille de La Pierre. Son ignorance du grec³⁵ ne l'empêche pas plus que de nombreux Pères Latins d'atteindre souvent à une remarquable perception du sens global et profond d'un passage biblique. Vieira, à la suite de la tradition catholique, reconnaît dans les Ecritures, au-delà du sens littéral que l'auteur humain et inspiré avait en vue, un triple sens spirituel. Précisons: le texte peut, au-delà de sa lettre, nous renvoyer au mystère du Christ et de son Eglise (allégorie), à la loi morale nous obligeant à l'exercice des vertus pratiquées par le Christ ou commandées par Lui (sens éthique ou tropologique), et enfin préfigurer pour nous l'accès à la vie éternelle (sens anagogique)³⁶.

³² *Sermão 14 do Rosário*, prêché à Bahia en 1633, sect. VII, vol. IV, pp. 305-306. Il s'agit d'un des premiers sermons de Vieira.

³³ A. J. Saraiva, «António Vieira et l'esclavage des Noirs», *Annales* 22 (1967) n° 6, notamment pp. 1294-1296 ; l'auteur attire justement notre attention sur la grande différence, dans l'attitude vis-à-vis des Noirs, entre le sermon de 1633 (cf. note précédente) et le sermon prononcé environ cinquante ans plus tard (voir note suivante).

³⁴ *Sermão 27 do Rosário, com o SS. exposto*, éd. de 1687, § 435, Sect. I, p. 392.

³⁵ *JVDB*, 88 ss.

³⁶ Sur les différents aspects du sens spirituel, voir B. de Margerie, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, t. I, Paris 1981, pp. 18-22 ; saint Thomas d'Aquin, *Quodlibet* 7, 15, 3 : «Ce qui est dit littéralement du Christ notre Chef, peut être interprété allégoriquement en le référant à son corps mystique, moralement, à nos actes qui doivent être réformés à son exemple, analogiquement en tant que dans la personne du Christ nous est montré

Les échecs de nombreux prédicateurs sont dûs, pense Vieira, au fait qu'ils ne prêchent pas la Parole dans le sens voulu par son Auteur divin. Reprenons ici le célèbre sermon-programme de la Sexagésime:

Sabeis a causa porque se faz, hoje, tão pouco fruto com tantas pregações? É porque as palavras dos pregadores são palavras, mas não são palavras de Deus. Falo do que ordinariamente³⁷ se ouve. A palavra de Deus é tão poderosa e tão eficaz, que não só na boa terra faz fruto, mas até nas pedras e nos espinhos nasce.

Mas se as palavras dos pregadores não são palavras de Deus, que muito que não tenham a eficácia e os efeitos da palavra de Deus?...

Mas, dir-me-eis: Padre, os pregadores de hoje não pregam do Evangelho, não pregam das Sagradas Escrituras? Pois como não pregam a palavra de Deus?

Esse é o mal. Pregam palavras de Deus, mas não pregam a palavra de Deus ... As palavras de Deus pregadas no sentido em que Deus as disse, são palavra de Deus; mas pregadas no sentido que nós queremos, não são palavra de Deus, antes podem ser palavra do Demónio.

... Vendo o Demónio que o Senhor se defendia da tentação com a Escritura, leva-o ao Templo e, alegando o lugar do Salmo noventa, diz-lhe desta maneira: Deita-te daí abaixo, porque prometido está nas Sagradas Escrituras que os anjos te tomarão nos braços para que te não faças mal³⁸.

En d'autres termes, si nous mettons, à la suite de certains prédicateurs, la Parole de Dieu au service de nos passions désordonnées, nous la mettons en fait au service du menteur et du père du mensonge³⁹, nous la transformons en parole du Démon. Elle demeure matériellement la même, elle est formellement autre. Écoutons encore Vieira insister:

Todas as Escrituras são palavra de Deus; pois se Cristo toma a Escritura para se defender do Diabo, como toma o Diabo a Escritura para tentar a Cristo? A razão é porque Cristo tomava as palavras da Escritura em seu verdadeiro sentido, e o Diabo tomava as palavras da Escritura em sentido alheio e torcido; e as mesmas palavras, que tomadas em verdadeiro

le chemin de la gloire.» Les trois aspects du sens spirituel correspondent respectivement à l'intelligence (allégorie), à la volonté (tropologie, aspect éthique) et à la mémoire (anagogie).

³⁷ Vieira fait allusion aux défauts de la prédication de son temps et ne prétend pas parler pour tous les temps.

³⁸ SS, sect. IX, vol. I, t. I, p. 30.

³⁹ Jn 8, 44.

*sentido são palavras de Deus, tomadas em sentido alheio são armas do Diabo. As mesmas palavras que tomadas no sentido em que Deus as disse são defesa, tomadas no sentido em que Deus as não disse, são tentação*⁴⁰.

Nous voyons ici l'extrême importance que Vieira attache, au-delà de la lettre des Ecritures, à leur sens. Il s'agit de savoir, de connaître non pas seulement ce que Dieu nous dit par elles, mais encore et surtout ce qu'Il veut ainsi nous signifier. Les mots sont des symboles transmettant une pensée. Par les Ecritures, pense et croit Vieira, nous découvrons, connaissons et rejoignons les pensées mystérieuses de notre Créateur, ce qu'Il a voulu, au-delà des possibilités de notre raison, nous révéler.

D'où la conclusion de Vieira sur les tentations bibliques par lesquelles le Démon tente le Christ et ses prédicateurs et, à travers eux, le peuple chrétien:

*Eis aqui a tentação com que então quis o Diabo derrubar a Cristo, e com que hoje Lhe faz a mesma guerra do pináculo do Templo. O pináculo do Templo é o púlpito, porque é o lugar mais alto dele. O Diabo tentou a Cristo no deserto, tentou-O no monte, tentou-O no Templo: no deserto tentou-O com a gula, no monte tentou-O com a ambição, no Templo tentou-O com as Escrituras mal interpretadas, e essa é a tentação de que mais padece hoje a Igreja, e que em muitas partes tem derrubado dela, senão a Cristo, a sua fé*⁴¹.

On remarquera l'évidente et suggestive allusion au protestantisme dont plusieurs interprétations bibliques ont détruit, en de nombreux pays («*em muitas partes*») la foi catholique au Christ; et aussi que Vieira place les prédicateurs fantaisistes dans le monde catholique sur le même plan que certains exégètes protestants. Les uns et les autres, autant qu'il est en eux, détruisent la foi authentique au Christ Rédempteur. Une magnifique image achève de graver dans nos mémoires la pensée du prédicateur-exégète luso-brésilien: la chaire du prédicateur est le sommet du Temple.

Pour Vieira, les uns et les autres sont de faux témoins (cf. Mt 26, 60):

Referir as palavras de Deus em diferente sentido do que foram ditas é levantar falso testemunho a Deus, é levantar falso testemunho às Escrituras.

⁴⁰ SS, sect. IX, vol. I, t. I, pp. 29-30.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 30-31.

Mais notre Vieira se hâte, avec une remarquable humilité, d'ajouter:

Ah, Senhor, quantos falsos testemunhos vos levantam! Quantas vezes ouço dizer que dizeis o que nunca dissestes! Quantas vezes ouço dizer que são palavras vossas, o que são imaginações minhas, que me não quero excluir deste número! Que muito logo que as nossas imaginações e as nossas vaidades e as nossas fábulas não tenham a eficácia de palavra de Deus⁴²!

Hélas! Vieira ne pensait guère, en 1655, que dix ans plus tard l'Inquisition portugaise, mais aussi le Saint-Office romain, approuvé par le Pape en personne, condamneraient ensemble ses «imaginationes exégétiques» concernant l'avenir et les espérances du Portugal... Il avait cependant l'humilité voulue pour reconnaître à l'avance une pareille possibilité. D'ailleurs – et nous le verrons –, on ne peut nullement dire que l'ensemble de son exégèse ait été condamnée. En tout cas, sa déclaration de principes exégétiques, exposée dans le sermon sur la Sexagésime, demeure très acceptable.

En particulier, la recherche de la découverte du sens spirituel des Ecritures, capable de nourrir chez leur lecteur la poursuite et le désir de l'éternelle vie, est en parfaite harmonie avec les enseignements et les exégèses de Jésus et de Paul. Sous ce rapport, la lecture des sermons de Vieira, comme de ceux des Pères de l'Eglise dont il s'inspire si souvent, continue de nous nourrir et de nous interroger, en nous posant des problèmes suggestifs, même quand nous ne partageons pas ses interprétations⁴³.

Le juste intérêt de Vieira pour le sens spirituel des Ecritures se prolonge dans sa recherche du sens conséquent, dont l'existence est affirmée (sous d'autres catégories) dans les lignes suivantes:

Sigamos um só livro e um só autor⁴⁴; o livro é a Escritura, o autor Deus; mas sobre estes fundamentos ... entre o discurso, como arquitecto, dispondo, ordenando, ajustando, combinando, inferindo e acrescentando

⁴² *Ibid.*, pp. 32-33.

⁴³ Notons dans ce contexte combien serait désirable la publication d'une édition critique complète des sermons de Vieira, incluant des notes théologiques et exégétiques soulignant les points sur lesquels il prend ses distances par rapport à l'enseignement ordinaire de l'Eglise.

⁴⁴ Cette déclaration manifeste une inconsciente simplification : beaucoup de livres nous aident à bien comprendre le livre unique qu'est la Bible ; si elle n'a qu'un Auteur divin et suprême, ses auteurs humains sont multiples.

*tudo aquilo que, por consequência e razão natural se segue e infere dos mesmos principios*⁴⁵.

En d'autres termes, saisissons non seulement ce que l'Écriture dit explicitement, mais encore son sens implicite et réel, en mettant la raison au service de l'intelligence de son langage, qui, étant humain, est rationnel. Les hommes ont l'habitude de ne pas dire explicitement toute leur pensée dont les implications doivent être dégagées par la raison. Effort délicat, qui expose plus d'une fois à des erreurs d'interprétation. Un prédicateur y est particulièrement enclin, spécialement quand il développe les sens accommodatives de l'Écriture.

En effet, s'il est légitime de vouloir accommoder les Écritures aux besoins actuels des auditeurs, le déploiement d'un sens métaphorique signifie une extension du sens spirituel au-delà des intentions certaines et de l'auteur humain et du suprême Auteur divin. Les Pères de l'Église, que suit ici, méthodologiquement, notre Vieira, ont pratiqué cette technique, qui prolonge le sens conséquent. L'Église reconnaît sa licéité, tout en soulignant la différence entre ce genre d'accommodation et une exégèse scientifique⁴⁶.

Somme toute, le mérite de Vieira, exégète au sein de sa prédication, consiste surtout à tenter de nous dévoiler inséparablement l'unité de la Parole totale de Dieu dans les Écritures multiples et sa permanente actualité.

La reconnaissance des mérites de Vieira exégète ne nous empêche nullement de percevoir ses limites, notamment dans deux domaines, tous deux, de manières différentes, relatifs à l'eschatologie individuelle et collective, au sein de l'histoire.

Dans un sermon prêché à Bahia en 1640, Vieira croit pouvoir dire, en relation avec le salut éternel de la personne humaine, que

⁴⁵ Vieira, *História do Futuro*, p. 91.

⁴⁶ Pie XII, *Encycl. Divino Aflante Spiritu*, AAS 35 (1943) 311-312 : « Si, dans le ministère de la prédication surtout, un emploi plus large et métaphorique du texte sacré peut être utile pour éclairer et mettre en valeur certains points de la foi et des mœurs, à condition de le faire avec modération et discrétion, il ne faut cependant jamais oublier que cet usage des paroles de la Sainte Écriture lui est comme extrinsèque et adventice. Il arrive même, surtout aujourd'hui, que cet usage n'est pas sans danger, parce que les fidèles cherchent ce que Dieu nous signifie par les Lettres sacrées, de préférence à ce qu'un écrivain ou un orateur disert expose en jouant habilement des paroles de la Bible. » De ce point de vue, la lecture non critique (cf. note 43) de Vieira pourrait présenter aujourd'hui des inconvénients pour la correcte compréhension de la foi.

Dieu a fixé, dans sa sagesse, une limite aux péchés qu'elle pourrait commettre sans se perdre éternellement. Au-delà de cette limite, Dieu refuserait les grâces du repentir:

... assim como Deus tem assinalado certa medida aos pecados de cada cidade ou reino, assim a tem assinalado também aos pecados de cada homem. Quanto seja mais para temer esta segunda medida, ninguém o pode duvidar, porque as cidades e os reinos não vão ao Inferno, os homens sim; e que Deus o tenha determinado e taxado a cada um de nós, é coisa não só manifesta, senão manifestíssima, diz Santo Agostinho ... Manifestissimamente nos ensina e declara Deus, diz Agostinho, que a cada homem tem assinalado certa medida, ou número de pecados, o qual enquanto não está cheio e consumado, nos espera para que nos convertamos; mas tanto que a dita medida se encheu, e o número ou cúmulo dos pecados chegou ao último, então não espera Deus mais, e se segue sem remédio a condenação⁴⁷.

Texte surprenant. Le lecteur se demande spontanément si Vieira ne s'est pas laissé entraîner par quelque Pseudo-Augustin... Il n'a pas tort: le passage attribué par Vieira à l'évêque d'Hippone, en un traité *De Vita Christiana*, est bien d'un auteur contemporain d'Augustin, à savoir de... Pélage! Les vues qu'y soutient Pélage (ou un disciple de Pélage) dans ce traité – que lui a restitué non sans hésitation la critique moderne⁴⁸ – sont en parfaite harmonie avec le rigorisme moral, de saveur stoïcienne, qui correspond à l'ensemble de sa pensée⁴⁹.

Pélage a donc influencé Vieira et l'a entraîné vers une vision à première vue rigoriste et très opposée à celle du grand théologien

⁴⁷ *Sermão do quarto Sábado da Quaresma*, § VIII, vol. I, t. III, p. 382-383. Notons le préambule ajouté par Vieira pour la publication du sermon : «*Pede o autor a todos os que tomarem este livro nas mãos que, por amor de Deus e de si, leiam este primeiro sermão do pecador resoluto a nunca mais pecar com a atenção e paciência que a matéria requer*» (p. 353). Sigle S II SQ.

⁴⁸ Déjà au xvii^e siècle, l'historien Tillemont (cf. *DTC* I-2 [1923] 2309) avait reconnu dans le *De Vita Christiana* un écrit d'inspiration pélagienne ; aujourd'hui les critiques sont partagés entre deux auteurs possibles : Pélage lui-même (Plinval) ou Fastidius (cf. R. F. Evans, «Pelagius, Fastidius and the Pseudo Augustinian *De Vita Christiana*», *JTS* 13 [1962] 72-98). Le passage cité par Vieira est dans le ch. IV (*PL* 40, 1036).

⁴⁹ Voir A. Solignac et F. G. Nuvolone, art. «Pélage et pélagianisme», *DSAM* XII-2 (1986) 2889-2942 ; remarquons notamment, dans le *De Vita Christiana*, que le passage cité par Vieira est tout de suite accompagné par cette déclaration si contraire à Lc 15 et aux paraboles de la miséricorde : «*Malos non amat Deus, peccatores non amat!*»

jésuite antérieur, F. Suárez⁵⁰, aux yeux duquel Dieu donne des secours extraordinaires à l'heure de la mort en vue de faciliter l'accès au salut éternel. Nous voilà bien loin de toute théorie du péché humain capable (en quelque manière) de «finitiser» l'infinie miséricorde de Dieu.

L'hypothèse de Vieira est solidaire d'une transposition non expliquée. Il est vrai que l'Ancien et le Nouveau Testaments nous parlent d'une mesure du péché humain dont le dépassement provoque la colère *temporelle* de Dieu: relisons les textes rassemblés par Corneille de La Pierre (Gn 15, 16; Za 5, 8; Mt 23, 32, etc.)⁵¹. Vieira a transféré ces textes à la perte éternelle des pécheurs, sans remarquer que, pour les auteurs du Nouveau Testament, les châtiments terrestres de Dieu sont orientés vers le salut éternel des hommes ainsi punis ici-bas (cf. Rm 8, 22-28; 2 Co 4, 16-17; He 12, 7-11).

Mais cette transposition hâtive est elle-même le signe (non unique chez notre auteur) d'une absence d'autocritique et d'une crédulité excessive devant les pensées que lui suggérait son zèle (non selon la science!) de prédicateur. C'est précisément à propos de la théorie du péché-limite déclenchant la condamnation divine que Vieira manifeste sa tendance à l'illumination:

Mas porque este ponto de não haver de pecar mais é tão árduo, a natureza tão corrupta, e o hábito de cair e tornar a cair tão comum na cegueira humana, desejando eu algum meio que vos propor mais poderoso que tudo isto, foi Deus servido por sua bondade de me descobrir e inspirar um tão forte, tão eficaz, e ainda tão terrível, que depois de ouvido e sabido, como é em si mesmo, nenhum homem haverá que se atreva a cometer um pecado mortal, se não for tão obstinado e tão precito, que se queira condenar sem remédio. Este é o remédio que porventura nunca ouvistes, como ao príncipio prometi⁵²...

Il est vrai qu'à la fin de son sermon de 1640 Vieira concilie sa théorie du péché «dépasant la mesure» avec la volonté salvifique

⁵⁰ Suárez, *De Gratia*, IV. 10. 2-9 ; il est probable que ce texte était déjà facilement accessible à Vieira, pendant ses études théologiques.

⁵¹ Cornelius a Lapide, *Commentaria in Scripturam Sacram*, Paris 1860, t. XIV, pp. 416-418 : l'exégèse donnée de Za 5 est remarquable et on comprend qu'elle ait fasciné Vieira ; mais il a extrapolé.

⁵² *S. IV SQ*, sect. VII, p. 378. Rappelons le sens de l'adjectif «*precito*» : celui dont Dieu connaît – dans sa prescience éternelle – la perte, alors que ce même Dieu voulait le sauver.

de Dieu⁵³, la préservant ainsi d'une erreur théologique proprement dite; mais la conviction d'avoir reçu une illumination spéciale de Dieu (apparemment jusque-là refusée à tout autre prédicateur soucieux de convaincre les pécheurs de ne plus pécher à l'avenir) l'exposait à d'autres erreurs exégétiques.

Tel fut le cas dans son interprétation lusocentrique de plusieurs prophéties de l'Ancien Testament, culminant dans un millénarisme spiritualisé. Résumons brièvement ces exégèses qui ont joué un si grand rôle dans la vie de Vieira et lui ont causé tant de souffrances physiques et morales.

Atteint, dans le contexte de la restauration nationale du Portugal en 1640, par la propagande «sébastianiste»⁵⁴ qu'il avait initialement rejetée⁵⁵, et déjà convaincu de la mission historique unique et privilégiée du peuple portugais, admirateur crédule des

⁵³ En effet (S. IV SQ, sect. IX, pp. 391-392) Vieira rappelle d'abord la définition du concile de Trente, s'inspirant d'Augustin : «*Nunquam Deus deserit hominem nisi prius ab homine deseratur*», «*nunca Deus deixa o homem se o homem não deixa primeiro a Deus*», puis le prédicateur ajoute : «*A sentença mais pia, mais recebida e aprovada comumente por certa é que Deus em nenhum estado desta vida falta ao homem com os auxílios suficientes ; que se segue daqui, depois de cheia a medida dos pecados, senão, como dizia, maior inferno? Ou o pecador encheu a medida dos pecados, ou não. Se a não encheu, salvou-se, se a encheu condenou-se. E que importa que se condenasse com auxílios, se não usou bem deles?*» En d'autres termes, Vieira reconsidère le sujet en fonction de la distinction entre grâce efficace et grâce suffisante : la première opère réellement, en celui qui la reçoit, le libre et volontaire consentement à la volonté de Dieu ; la seconde est une aide en vue du salut, une aide dont cependant le pécheur ne veut pas se servir ; elle ne transforme pas intérieurement sa volonté. Le prédestiné reçoit des grâces efficaces de salut ; le non-prédestiné des grâces suffisantes. La théorie de Pélagie, reprise par Vieira, signifie, dans le contexte de cette distinction, que la grâce efficace empêche le prédestiné de remplir la mesure des péchés qui aboutirait à sa perte ; le non-prédestiné la remplit. Ainsi comprise, la théorie de Pélagie était acceptable pour Augustin. En d'autres termes, un mourant pourrait recevoir des grâces suffisantes mais non efficaces de conversion et de salut, en châtement de son impénitence antérieure.

En fait, il est toujours impossible de nier (sauf sans doute à propos de Judas) que toute personne humaine, prise en particulier, reçoive des grâces efficaces de salut et de persévérance finale, unissant son dernier acte libre à l'état de grâce ; on ne peut affirmer que tel ou tel reçoit des grâces uniquement suffisantes ; nous présumons donc toujours, à propos d'un mourant, qu'il n'a pas dépassé la mesure des péchés tolérés par Dieu ; nous urgeons auprès de lui, notamment s'il a fidèlement récité pendant sa vie la seconde partie de la Salutation angélique, demandant la prière de Marie à l'heure de sa mort, l'acte d'espérance théologale. Nous pensons que Vieira n'a pas dû procéder autrement auprès des mourants qu'il a assistés, notamment en Amazonie, et nous doutons qu'il ait songé à leur exposer sa théorie du péché-limite à ne pas dépasser sous peine de condamnation, théorie héritée du pélagianisme.

⁵⁴ Voir sur ce mot l'Encyclopédie Verbo, art. «Sebastianismo».

⁵⁵ Car l'un des premiers sermons de Vieira, à Baiúia, prenait parti pour la monarchie espagnole! Voir Lúcio de Azevedo, *História de A. Vieira*, Lisboa 1931, t. I, pp. 54-56.

prophéties attribuées à Bandarra (1500-1560)⁵⁶, Vieira était mûr pour souffrir, à la faveur de ses discussions de 1646 dans la synagogue d'Amsterdam, l'influence des exégètes juifs des livres prophétiques.

Il semble bien, en effet, que son savant interlocuteur d'Amsterdam, Menassé ben Israël, ait induit Vieira à penser que le Messie Jésus, notre Sauveur spirituel, apparaîtrait une seconde fois pour accomplir notre salut temporel et, notamment, ramener en Palestine les dix tribus de la Dispersion, localisées en Amérique par l'exégète juif.

Vieira réinterpréta l'ensemble à la lumière conjugquée du «cinquième empire» de Daniel (2, 44 ss), de l'Apocalypse de saint Jean et de son «sébastianisme» lusocentrique. Il élaborera une croyance à la fois infantile, ingénue et obstinée, malgré tous les démentis que lui opposèrent les faits, en l'avènement d'un «cinquième empire» combinant le Royaume spirituel du Christ sur le monde avec le règne temporel et universel de son instrument, le roi de Portugal (cf. Dn 2, 31-35 et 37-44)⁵⁷. Vieira souffrit la prison de l'Inquisition portugaise à Coïmbre durant deux ans (1665-1667), à cause des divers aspects de sa croyance: authenticité des «prophéties» de Bandarra, résurrection future, au sein de l'histoire, du roi Jean IV, sa version du «cinquième empire».

Tout cela, aujourd'hui, nous fait sourire plutôt que pleurer; mais il n'en était pas ainsi dans le Portugal du xvi^e et du xvii^e siècle. Dans le contexte de l'occupation espagnole – qui dura soixante ans – et de la restauration de l'indépendance en 1640, la croyance à l'authenticité des «prophéties» de Bandarra était devenue presque universelle. Ses «*trovas*» – compositions lyriques de caractère populaire – faisaient partie des livres prohibés par l'Inquisition portugaise en 1581; ce qui n'avait pas empêché la continuation de leur diffusion, favorable à l'indépendance.

Le système exégétique de Vieira, concernant le «cinquième empire», liait ensemble l'Ancien Testament et les «*trovas*» de Bandarra, le littéralisme judaïque et l'allégorie alexandrine. A ses yeux, Isaïe (18, 2-7) avait prophétisé la découverte de l'Amérique; mieux encore, pensait Vieira, le premier Portugais fut Tubal,

⁵⁶ Cf. D. M. Gomes dos Santos, art. «Bandarra», Encyclopédie Verbo : «*O vago significado colectivo das Trovas as torna aplicáveis a qualquer grave cataclismo religioso ou político-social.*»

⁵⁷ *JVDB*, p. 36.

héritier de Japhet (Gn 9, 27) et fondateur de la ville portugaise de... Setúbal, non loin de Lisbonne! Et Vieira était loin d'être le seul⁵⁸!

Le millénarisme de Vieira admettait (cf. Ap 20) un règne d'un millier d'années de Jésus-Christ sur l'histoire du monde, règne spirituel, mettant à son service un règne temporel et universel du roi de Portugal. Ce type de millénarisme différait donc d'une autre forme de millénarisme mitigé (condamné par le Saint-Siège en 1944⁵⁹) affirmant un règne visible du Christ avant le jugement final. Vieira n'allait pas aussi loin.

Néanmoins, neuf propositions de Vieira furent condamnées à la fois par l'Inquisition portugaise, le Saint-Office romain et le Pape en 1667 (sans que le Saint-Siège ait jamais publié le texte de cette condamnation). Elles concernent essentiellement le nœud constitué par sa reprise de Bandarra, son affirmation de la résurrection future de Jean IV et les connotations judaïsantes du «cinquième empire». A ma connaissance, le texte original de cette condamnation romaine n'a pas encore été publié⁶⁰. En tout cas, quand le texte lui en fut lu, Vieira se hâta, devant la mention du nom du Pape, de se soumettre, ce qui ne l'empêcha pas de continuer à proposer ses interprétations. Car il ne voyait pas en quoi exactement consistaient les points censurés dans ces propositions complexes, ni où il avait manqué à l'orthodoxie, et il suppliait l'Eglise de corriger ses erreurs possibles; au reste, son confesseur l'avait obligé à se défendre⁶¹.

Peu d'années après, Vieira fit appel au pape Clément X, lui exposant en plusieurs mémoires les défauts et injustices dont il pensait avoir été victime dans le procès que lui avait intenté l'Inquisition portugaise et les raisons qui justifiaient, à ses yeux, les neuf propositions censurées. S'il n'obtint pas la révision de son procès, comme il l'aurait souhaité⁶², il reçut du Pape un bref

⁵⁸ R. Cantel, *Prophétie et Messianisme dans l'œuvre d'António Vieira*, Paris 1960, pp. 67-68.

⁵⁹ DS 3839 ; cf. A. Gelin, DBS 5 (1957) 1289-1294 ; J. Séguy, art. «Millénarisme», *Catholicisme IX* (1982) 159-165.

⁶⁰ Mais ce texte est présenté par H. Cidade, dans son introduction à : Vieira, *Defesa perante o Santo Ofício*, t. I, Salvador da Bahia 1957, pp. XXIX, XXX. Des qualifications différentes sont données à chacune des neuf propositions. Voir encore sur ce sujet F. Rodrigues, S.J., *História da Companhia de Jesus, na Assistência de Portugal*, t. III, vol. I, p. 468. Lúcio de Azevedo, *op. cit.* (cf. note 55) t. II, pp. 328-330.

⁶¹ JVDDB, p. 52 ; Vieira, *Defesa do livro intitulado Quinto Império*, dans *Obras inéditas*, Lisboa 1856, t. I, pp. 37, 58-59.

⁶² Rodrigues, *op. cit.* (cf. note 60), p. 476.

personnel, en date du 17 avril 1675, louant dans son exorde «le zèle [de Vieira] pour la religion, sa science des Saintes Lettres, l'honnêteté de ses mœurs et de sa vie», présentés comme autant de raisons pour l'exempter définitivement de la juridiction de l'Inquisition portugaise et pour le soumettre immédiatement à celle du Saint-Office romain⁶³.

Sans exclure les précisions que pourrait apporter une étude plus approfondie des documents mentionnés, le bref personnel de Clément X, postérieur – de peu – à un autre bref analogue⁶⁴ accordé aux chrétiens d'origine juive que, précisément, le même Vieira avait défendus contre l'Inquisition portugaise, semble indiquer pour le moins que l'Eglise universelle n'a pas voulu retenir publiquement une condamnation de son type de millénarisme mitigé, déjà en grande partie démenti par les faits: en 1675, nul ne pouvait dire déjà ressuscité Jean IV qui, d'après le prédicateur jésuite, aurait dû établir en 1666 l'empire universel du Christ et du Portugal... Le bref ne signifie pas non plus une approbation de ce système exégétique, particulier à Vieira, et qui transparait, non seulement dans ses écrits «prophétiques» mais encore, à un moindre degré, dans quelques-uns de ses sermons. Nous verrons plus tard que ce système erroné était en fait lié à une vision théologique plus profonde et qui peut en être séparée.

Les manquements de Vieira, sur des points particuliers, à l'orthodoxie exégétique ne doivent pas supprimer notre estime pour sa volonté générale et généreuse de pleine fidélité intellectuelle à l'Eglise, pour son réalisme et pour son bon sens habituels, pour les horizons surnaturels de sa pensée. Une future édition critique de l'ensemble de ses œuvres permettrait de mieux rendre justice à son exégèse et de trouver dans ses écrits mêmes les correctifs voulus à certaines exagérations. Des points isolés pourront être nuancés à la lumière de l'ensemble. Déjà sont précieux, dans cette perspective, les *Indices* bibliques donnés dans la première édition (préparée par l'auteur lui-même) et non reproduits dans les suivantes.

⁶³ *Bullarium Romanum*, t. 18 (Clément X), doc. 182, pp. 572-575 : on y trouvera le texte latin original et intégral de ce bref.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 496-499, doc. 163, signé par Clément X le 5 octobre 1674. Sur le rôle joué par Vieira dans la préparation de ce bref, voir *JVDB*, p. 57 ; et sur son dossier à Rome, L. de Azevedo (cité note 55), t. II, pp. 18, 73, 78, 107, 179 et 186.

Ainsi se trouvera facilité l'usage homilétique et pastoral, toujours possible et désirable, du sermonnaire de Vieira dans l'Eglise et dans la « lusophonie » d'aujourd'hui.

En suivant dans l'œuvre de Vieira les thèmes scripturaires, des richesses bibliques insoupçonnées apparaîtront. On ne peut que désirer sous ce rapport le surgissement de thèses d'exégètes consacrées à l'approfondissement chez Vieira de tel ou tel thème biblique, d'autant plus que les références de notre prédicateur à l'Ancien Testament sont considérables.

Ces études permettraient sans doute de vérifier l'impression constante du lecteur: c'est surtout au sein de sa vision d'ensemble théologique (dogmatique et morale) que Vieira explore et exploite les Ecritures qui dévoilent la vie éternelle et y conduisent. On peut en dire autant de la manière dont il aborde la philosophie, les philosophes et les Pères de l'Eglise.

3. Richesses théologiques des prédications d'António Vieira

Le génie multiforme de notre auteur a trouvé moyen de traiter les sujets les plus variés au sein de la forme littéraire du sermon. Vieira y apparaît tour à tour psychologue, théoricien du langage, moraliste, dogmaticien; mais il exerce toutes ces disciplines, il se penche sur toutes ces matières sous la formalité constante d'une réflexion théologique, c'est-à-dire d'un exercice de la raison au sein de la foi et en vue du salut éternel de ses interlocuteurs.

Reprenons en les détaillant ces divers domaines où s'exerce, sous la lumière de la foi et de la raison, dans les flammes de la charité, la pensée, toujours en mouvement, de Vieira.

a) Les songes surnaturels et divins nous orientent vers la synthèse ultime de notre destinée

Vieira s'est beaucoup intéressé au rôle des rêves dans la vie spirituelle de saint François Xavier⁶⁵ et des grands personnages bibliques⁶⁶. Il y aurait lieu de reprendre et de synthétiser sa

⁶⁵ Voir L. Varela Aldemira, *A Arte e a Psicanálise*, Lisboa 1935, pp. 98-99 ; et Vieira, *Sermões*, vol. 13 (Porto 1908) ; nous citons dorénavant d'après cette éd. et en utilisant le sigle : VSF.

⁶⁶ Ainsi Vieira traite abondamment, en différents sermons, des songes surnaturels accordés aux deux Josephs, de l'Ancien et du Nouveau Testament.

théologie des rêves⁶⁷. Nous nous bornerons à signaler ici quelques pistes en vue d'une recherche plus approfondie.

S'inspirant d'Aristote, Vieira considère en premier lieu les songes comme des révélateurs des orientations de la vie humaine sur le plan de la nature commune à tous les hommes:

... os sonhos são imagem da vida. Cada um sonha como vive ... Os sonhos são uma pintura muda, em que a imaginação, a portas fechadas e às escuras, retrata a vida e a alma de cada um, com as cores das suas ações, dos seus propósitos, e dos seus desejos...

Faráó, como providente príncipe, sonhava com a fome e com a fartura do povo ... Nabucodonosor sonhava com impérios e monarquias, cada um enfim sonhava de noite com o que exercitava de dia ... O melancólico sonha coisas tristes e trágicas, o sanguíneo sonha felicidades e festas, o colérico sonha guerras e batalhas, o fleumático creio que não sonha, porque não vive ... o dormir é consequência do viver, e o sonhar, do modo como se vive. O vicioso sonha como vicioso, o santo como santo ... A razão desta filosofia é, porque os sonhos são filhos dos cuidados, como muitos cuidados filhos dos sonhos⁶⁸.

En d'autres termes, les songes sont le reflet du tempérament, de l'agir et des vœux conscients des hommes: nous avons les rêves que nous nous préparons et méritons. Nos soucis se transforment en songes. Les préoccupations de la personne sont à l'origine de ses rêves; tout le matériel imaginaire devient ainsi «préparation évangélique»⁶⁹ au rêve surnaturel, quand il est accordé: *«ainda para os sonhos divinos são disposição natural os cuidados»*, dit Vieira.

Pour lui, les songes de saint François Xavier sont des dons de Dieu (*«sonhos divinos, sonhos e revelações juntamente⁷⁰»*) car ils révèlent sa personnalité surnaturelle: *«E quando um homem dormindo está como fora e apartado de si mesmo ... e tão unido a Deus que assim dormindo o ame, assim dormindo o sirva⁷¹»*, on comprend que le songe révèle à l'homme sa nature surnaturalisée, divinisée.

⁶⁷ On trouvera une approche de ce thème chez D. Martins, S.J. (sous le pseudonyme de I. L.) : «Vieira psicanalista», *Rev. Port. de Filosofia* 2 (1946) 296-301 ; pour éclairer les analyses de Vieira, on se reportera aux articles de S. Légasse, O.F.M.Cap., et de M. Dulaey : art. «Songes-Rêves», *DSAMXIV* (1990) 1054-1066, avec bibli. : les pistes indiquées et les travaux cités permettraient de voir avec précision de quel héritage Vieira a bénéficié.

⁶⁸ *VSEFX*, 40.

⁶⁹ Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, I, 1 ; PG 21, 28 A, B ; Vatican II, *Lumen Gentium*, § 16, etc.

⁷⁰ *VSEFX*, 41-42.

⁷¹ *Ibid.*, 43.

C'est ici que Vieira fait une précieuse distinction structurelle entre rêve naturel et rêve surnaturel; le premier est un désordre, le second un ordre significatif:

As imagens escondidas das coisas que entraram pelos sentidos ... se vão descobrindo e aparecendo à fantasia, ou sem nenhuma ordem, se os sonhos são naturais, ou, se são sobrenaturais e divinos, com aquela ordem e disposição que é necessária para mostrarem e darem a entender o que significam⁷².

Si Vieira – vivant avant Freud – ignore tout d'un sens des désordres des désirs inconscients, ou des censures inconscientes, ou de leurs analyses, s'il ne se penche guère, à propos des rêves, sur les souvenirs d'enfance, on voit par contre que les rêves, quand ils sont surnaturels, évoquent à ses yeux un ordre sans lequel il n'y aurait pas de signification possible, un ordre relatif à l'avenir voulu par Dieu et auquel le rêve dispose. On pourrait dire, en un mot, que le rêve religieux oriente, selon Vieira, non pas vers une psychanalyse du passé, mais bien vers une psycho-synthèse d'avenir.

Nous pouvons maintenant comprendre comment Vieira interprétait l'un des songes de saint François Xavier:

Dormindo o Santo em um hospital de Roma ... foi ouvido uma noite exclamar subitamente e repetir a altas vozes: mais, mais, mais ... Xavier à vista dos trabalhos, estando dormindo, esteve tanto em si, que começou a bradar: mais, mais, mais ... a dor e o desejo fazem muito diferentes ecos no coração humano e têm muitos diversos gemidos: os gemidos da dor são ais, os ais do desejo são mais. E como os desejos em que Xavier ardia de padecer por Cristo eram excessivamente muito maiores que os trabalhos que lhe representava, apertavam-lhe o coração os desejos e não os tormentos, e por isso os gemidos que se lhe ouviam não eram os ais da dor, senão os ais do desejo: mais, mais, mais⁷³.

Il s'agit ici, évidemment, de la relation entre les désirs conscients de souffrir pour le Christ, éprouvés à l'état de veille par Xavier, avant son sommeil, et la représentation des épreuves qu'il était destiné à souffrir pour Lui, à l'avenir. Les désirs dépassant la douleur, même plus forte pendant le sommeil⁷⁴, provoquent en lui,

⁷² *Ibid.*, 74.

⁷³ *Ibid.*, 87.

⁷⁴ *Ibid.*, 91 : «Os trabalhos em sonhos causam muito maior horror.»

dormant, l'insatisfaction devant les épreuves dont il éprouvait l'insuffisance par rapport à ses aspirations. Vieira en précise la raison:

... os perigos, os temores e quaisquer trabalhos e tormentos mais se padecem na apreensão que nos sentidos: e a apreensão no homem é muito mais viva, muito mais intensa e muito mais penetrante quando dorme que quando vigia. Quando o corpo vigia, está a alma divertida e como espalhada pelos sentidos e potências exteriores: quando dorme, está toda unida e recolhida dentro em si; e por isso padece toda e totalmente, e quanto mais atenta à sua dor, tanto a mesma dor é mais intensa⁷⁵.

Vieira pousse encore plus loin son étonnante analyse du rêve romain de l'apôtre des Indes et de l'Asie: alors que les épreuves vraies sont souffertes successivement,

... no sono, pelo que tem de morte, posto que a alma esteja unida ao corpo, fica por aquele breve espaço com propriedades de alma separada; e assim conhece e apreende mais vivamente, e ou goza ou padece com maior eficácia ... mas naquele sonho, representaram-se-lhe todos [os trabalhos] juntos ... e assim foi muito maior excesso de valor, e constância de ânimo, atrever-se então contra todos, e parecerem-lhe poucos, que quando depois os venceu e padeceu um por um⁷⁶.

Le rêve de l'apôtre nous le montre (si nous prolongeons) transformant ses craintes d'avenir en désirs, sous l'influence de la contemplation passée de la Passion du Christ. Chez les saints, le rêve – sans cesser, dirions-nous aujourd'hui, après Freud, de nous révéler les interdits, objets de la psychanalyse – met, par grâce divine, le passé au service de la construction de l'avenir: véritable psycho-synthèse où le saint, déjà sanctifié, manifeste qu'il rêve en saint soucieux de se sanctifier encore: «*o santo sonha como santo*⁷⁷.»

Le rêve devient ainsi, pour notre prédicateur-théologien qui met (après saint Thomas) Aristote au service de la Révélation, instrument d'une synthèse du destin personnel; or, ce rêve suppose le langage humain; pourrions-nous voir, dans le «cinquième

⁷⁵ VSFX, 92.

⁷⁶ *Ibid.*, 92-93 : Vieira semble méconnaître un fait : à l'état de veille, l'âme a le pouvoir d'anticiper synthétiquement l'ensemble de ses épreuves possibles à l'avenir, en une «psycho-synthèse d'angoisse», qui peut elle-même devenir l'occasion d'une (inverse) «psycho-synthèse d'abandon».

⁷⁷ Nous reprenons l'aphorisme impressionnant cité note 68.

empire» tel que le comprend Vieira, une restauration eschatologique des privilèges «antélapsaires» et collectifs du langage humain?

b) Une philosophie du langage inhérente à la théorie du «cinquième empire»?

Telle est l'explication proposée par P. A. Esteves Borges⁷⁸. Résumons-la: dans l'état de justice originelle, l'homme participait au pouvoir divin du Créateur par la faculté de nommer les créatures; il les nommait exactement, car il en avait une connaissance infuse; celle-ci ayant été perdue par suite du péché des origines, l'homme a été réduit à tenir un discours sur les apparences au milieu des variétés et de l'impermanence qui caractérisent l'histoire humaine; la succession des empires manifeste la transcendance de la liberté divine et de la justice de la Providence. La Rédemption implique la restauration de la vocation d'Adam à la nomination des essences créées par Dieu. Le temps des quatre empires symboliserait le monde de la chute; il signifierait l'exil loin de Dieu; et le «cinquième empire» préfigurerait à l'intérieur de l'histoire le triomphe eschatologique du Christ Rédempteur.

L'hypothèse, séduisante, s'appuie sur un ensemble d'écrits de Vieira, notamment sur le sermon en l'honneur du Saint Nom de Marie où le prédicateur reprend une vue remarquable de Basile de Séleucie⁷⁹; l'orateur cite Gn 2, 19 («Dieu façonna du sol toutes les bêtes des champs et tous les oiseaux du ciel, et il les amena à l'homme pour voir comment il les appellerait: le nom que l'homme donnerait à tout être vivant serait son nom»), et il poursuit:

Ouçamos quão sábia e elegantemente discorre sobre esta acção S. Basílio de Seleucia e como também dá a Deus e ao homem nela o que toca um ... Sé tu, Adão, artífice dos nomes já que não o podes ser das coisas. Foram formadas por mim, sejam nomeadas por ti. Partamos entre ambos a glória desta grande obra: a mim reconheçam-me por seu Autor pelo direito da natureza, e a ti por seu senhor pela imposição dos nomes: dá tu o nome aos que eu dei a essência. Não podia o homem subir à maior dignidade que a de partir Deus com ele a glória da criação do mundo...

A ciência com que Adão no Paraíso conheceu as essências dos animais e lhes pode dar os nomes proporcionados e próprios não era, como a que hoje

⁷⁸ P. A. Esteves Borges, «História e Escatologia em Padre António Vieira», *Rev. Port. de Filosofia* 45 (1989) 97-124. L'article est extrait d'une dissertation sur *A planificação da História em Vieira*, non encore publiée.

⁷⁹ Saint Basile de Séleucie, *Discours deuxième, sur Adam* : PG 85, 42 A. Vieira cite très exactement le texte.

*têm os homens, natural e imperfeita senão outra muito mais alta, sobrenatural e infusa, de que ele e todos seus descendentes ficaram privados pela culpa. E este é o defeito porque os nomes que hoje põem os homens ou são contrários ou impróprios e muito alheios do que querem significar*⁸⁰.

Ce n'est donc pas pour Vieira le langage humain comme tel qui est associé par Dieu à son œuvre créatrice, mais celui de l'homme élevé à l'état de justice originelle, accompagné par le don préternaturel de science infuse.

Dans la condition actuelle de l'humanité, dont la Rédemption, plénière dans l'acte du Christ, n'est pas encore achevée en ses membres, le langage humain ne signifie plus la connaissance infuse, voir intuitive, des essences des espèces; il est vicié par la dissimulation et par le mensonge; ceux-ci rendent l'écriture et même l'Écriture Sainte nécessaires; le discours biblique de Dieu, repris et interprété par l'exégète et par le prédicateur, devient, pour Vieira, un aspect terrestre du «cinquième empire» du Christ⁸¹, commençant ici-bas pour se consommer dans la vision de sa gloire, méritée par la prononciation et par l'audition croyantes de ce discours.

La thèse du professeur Borges sur Vieira comme philosophe et théologien du langage humain appellerait des approfondissements au moyen d'une recherche renouvelée dans l'œuvre du grand prédicateur, à la lumière, plutôt que d'auteurs modernes, des Pères de l'Église⁸². Il est significatif que Vieira se soit appuyé, non pas sur saint Jean Chrysostome, exposant la mission de nommer les animaux sous l'angle du pouvoir de les dominer⁸³, mais sur Basile de Séleucie, y voyant une participation à l'œuvre créatrice de Dieu. Vieira rejoignait ainsi un autre thème cher aux Pères: par le travail, l'homme achève la création. Langage et travail se compénètrent⁸⁴: la maîtrise du langage suppose un travail; qui mieux que le missionnaire Vieira pouvait s'en rendre compte? Nous avons fait

⁸⁰ Vieira, *Sermão sobre o Santíssimo Nome de Maria*, § 12-13.

⁸¹ Vieira, *Defesa do livro intitulado Quinto Império*, dans *Obras inéditas*, Lisboa 1856, t. I, p. 19 : «O império de Cristo é temporal e espiritual.»

⁸² L. Daloz, *Le travail selon saint Jean Chrysostome*, Paris 1959.

⁸³ Saint Jean Chrysostome, *Hom. XIV, 5 sur Gn 2* : PG 53, 114-118 ; il faut noter que le pouvoir de dominer les animaux entraîne celui de mettre leur labeur au service du travail humain.

⁸⁴ Cf. B. de Margerie, «L'objet, l'ordre et les cheminements de la Révélation, Commentaire de S. Thomas d'Aquin, Somme contre les Gentils, III. 154», *Divus Thomas* 87 (1984) 32-32 : l'Eucharistie réconcilie travail et langage.

allusion plus haut au travail considérable que l'évangéliste des tribus indiennes accomplit pour leur communiquer les trésors de la Révélation et du salut, en composant laborieusement, en six langues différentes, des catéchismes. Travail pénible, résultant, comme tel, du péché originel. Après le péché, nommer devient un travail pénible.

Mais, d'autre part, le travail lui-même implique déjà l'usage du langage humain: Vieira ne pouvait apprendre d'autres langues que sur le fond de tableau de sa maîtrise du portugais. Son extraordinaire possession de sa langue maternelle supposait elle-même un travail considérable.

Nous espérons que ces brèves réflexions sur travail, langage, péché et rédemption chez Vieira encourageront d'autres lecteurs du grand jésuite à reprendre une étude qui pourrait être fructueuse. L'analyse des connexions entre la pensée de Vieira sur le langage et sa vision du «cinquième empire» pourrait, en étant soumise à une analyse critique et rigoureuse, montrer que l'hypothèse du professeur Borges résisterait aux objections.

c) La contemplation dogmatique de la théologie et de l'économie chez Vieira

A première vue, il pourrait sembler que là se situerait le côté faible du grand prédicateur. Moraliste, il nous dit avec éclat et conviction ce que nous devons faire pour parvenir à l'éternelle béatitude; mais ne serait-il pas assez médiocre comme dogmaticien dans sa description des réalités non pas faites, mais contemplées par nous?

Si tel sermon pour une fête de la Trinité peut donner cette impression, elle s'évanouit dans un bon nombre d'autres cas. Citons ici, assez longuement, l'étonnante homélie prononcée à Lisbonne pour l'Assomption de 1644. L'orateur y développe, à partir notamment de Sénèque, son philosophe favori, une très originale vision de la Trinité incarnatrice du Fils unique et rédemptrice du genre humain.

Vieira considère la relation entre la glorification de Marie et la gloire de son Fils dans le contexte initial d'une question discutée par Sénèque⁸⁵: un fils, qui ne peut rendre l'être à son père dont il l'a

⁸⁵ Sénèque, *De Beneficiis*, III ; cf. saint Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, II. II. 106. 6. 1 : déjà saint Thomas d'Aquin manifestait, sur ce point, sa préférence, non pour Aristote, mais pour Sénèque : «Si l'on regarde ce que l'enfant a reçu de ses parents, l'être et la vie, assurément rien de sa part ne saurait égaler un pareil bienfait (*Ethiques* d'Ar., VIII,

reçu, peut-il néanmoins le vaincre en générosité en sauvant sa vie? La réponse n'est pas douteuse: Enée sauve la vie de son père Anchise, en le portant sur les épaules.

De là Vieira s'élançait vers Marie:

Virgem gloriosíssima ... estais vendo e contemplando, como em um espelho claríssimo, o infinito ser, os infinitos atributos, a infinita e imensa majestade de vosso Unigénito Filho, conheceis e confessais que as suas grandezas excedem e são também infinitamente maiores que as vossas ... mas a mesma evidência de que vosso Filho Vos vence, e excede na glória, é a melhor parte da mesma glória vossa, e a de que mais vos gozais e gozareis eternamente com Ele⁸⁶.

En d'autres termes, la relation de la Maternité divine lie d'une façon unique la glorification de la Mère à la gloire intrinsèque et éternelle de son Fils. Aimant son Fils plus qu'elle-même, Marie se réjouit de la gloire de son Fils, et cette joie est l'aspect le plus profond de sa propre glorification.

Pour Vieira, l'«altérocentrisme» de la gloire de Marie est l'application d'une loi générale, accessible à la raison naturelle, au sein de l'ordre surnaturel:

... a maior glória de um pai é ser vencido de seu filho ... A razão e filosofia natural deste afecto é, porque ao maior desejo, quando se consegue, segue-se naturalmente o maior gosto: e o maior desejo que têm e devem ter os pais, é serem tais seus filhos que não só os iguaem, mas os vençam e excedam a eles⁸⁷.

Dans le premier pas décrit jusqu'ici, Vieira nous aide, en cernant de près la générosité des parents dans l'ordre naturel, à mieux scruter le mystère de la glorification «altérocentrique» de la Mère de Jésus.

Sur la base de ce premier pas, Vieira nous invite à en considérer un second: le libre choix, par le Père et le Fils, de la Croix

14); mais si l'on regarde la volonté inspiratrice du bienfait et inspiratrice de la récompense, l'enfant peut rendre plus qu'il n'a reçu, comme le remarque Sénèque (*De Benef.*, III, 29); quand même il ne le pourrait pas, la volonté d'exprimer sa reconnaissance suffirait à celle-ci.» Sénèque reconnaissait la primauté de l'agir immanent sur le fait extérieur, en matière de gratitude.

⁸⁶ Vieira, *Sermão da Glória de Maria* (sigle : SGM), sect. III, p. 431 (éd. Lello, Porto 1959, vol. III, t. IX).

⁸⁷ SGM, sect. III, 432.

rédemptrice donnée au Fils et embrassée par Lui, devient le principe et le modèle du libre choix par Marie de la gloire de son Fils comme Rédempteur.

Tout en admirant l'audace avec laquelle Vieira présentait aux aristocrates de Lisbonne les distinctions les plus élevées de la métaphysique trinitaire, non sans les rendre intelligibles, évoquons les points principaux de sa contemplation:

... tudo quanto tem e goza o Filho de Deus, o recebeu de seu Padre, mas por diferente modo.

O que pertence à natureza e atributos divinos recebeu o Verbo Eterno do Eterno Padre, não por eleição e vontade livre do mesmo Padre, senão natural e necessariamente. E a razão é, porque a geração divina do Verbo procede por acto do entendimento, antecedente a todo acto da vontade, sem o qual não há eleição.

... Recebeu o Filho do Padre, por verdadeira e própria eleição, o officio e dignidade de Redentor do género humano, fazendo-Se juntamente homem (Ph 2, 6).

... o Eterno Padre, para encarecer o amor que tinha aos homens, não Se nos deu a Si, senão a seu Filho (Jn 3, 16), assim para manifestar o amor que tinha ao mesmo Filho, não tomou para Si estas novas glórias, senão que todas as quis para Ele e lhas deu a Ele, entendendo que quando fossem de seu Filho, então eram mais suas, e que mais e melhor as gozava n'Ele que em Si mesmo.

... E se o amor do Pai, por ser amor de Pai, e Pai sem Mãe, escolheu para seu Filho, e não para Si, as glórias que cabiam na sua eleição, não há dúvida que o amor da Mãe, e Mãe sem Pai, escolheria para o mesmo Filho também, e não para Si, toda a glória infinita que Ele goza⁸⁸.

Il est impressionnant de voir comment, malgré quelques erreurs⁸⁹, Vieira unit ici la métaphysique trinitaire à ses enracinements bibliques, chez Paul et Jean; tout cela lui permet de déboucher sur ce remarquable commentaire des silences accompagnant les promesses de l'Ange à la Vierge lors du récit de l'Annonciation:

O Filho de que sereis Mãe terá por nome Jesus, que quer dizer, o Redentor do mundo ... Não sei se advertis no que diz o Anjo, e no que

⁸⁸ SGM, sect. VI, 444-447.

⁸⁹ En réalité, malgré Vieira, le Père se donne en donnant son Fils : cf. Jn 14, 23 ; le Père choisit sa propre gloire dans celle de son Fils ; de même, Marie, choisissant avec son Fils la gloire de celui-ci comme Rédempteur, choisit aussi sa gloire de corédemptrice. Dans les deux cas, le choix n'est pas exclusif. Vieira manie ici de manière défectueuse le raisonnement par analogie, faisant abstraction d'autres textes bibliques à concilier avec ceux qu'il cite.

não diz; no que promete, e no que não promete. Tudo o que promete, são grandezas, altezas e glórias do Filho; e da Mãe, com quem fala, nenhuma coisa diz; e à mesma a quem pretende persuadir, nada lhe promete.

Não pudera Gabriel dizer à Senhora ... que seria rainha sua e de todas as hierarquias dos anjos; senhora dos homens, imperatriz de todo o criado ... sem fim? ... Pois porque diz e promete só o que há-de ser o Filho, e não diz nem promete o que há-de ser a Mãe?

... Nas matérias onde Maria tem a eleição livre, o que mais pesa no seu julzo e o que mais move e enche o seu affecto, são as grandezas e glórias de seu Filho, e não as suas. As de seu Filho e não as suas, porque as tem mais por suas, sendo de seu Filho; as de seu Filho, e não as suas, porque as estima mais n'Ele e as goza mais n'Ele que em Si mesma. Isto é o que, segundo o conhecimento de Deus, e o do Anjo, e o seu, elegeu Maria na Terra⁹⁰.

Ainsi Vieira nous aide-t-il à voir en Marie une parfaite imitatrice de l'éternel «altérocentrisme» du Père tout tendu vers son Fils unique et bien-aimé. Par sa Maternité divine, Marie est totalement en son Fils, plus en son Fils qu'en elle-même. De même que sa maternité est toute relative à son Fils, toute entière relation qui se termine à son Fils, comme la paternité du Père, de même son choix concernant la gloire de son Fils et Rédempteur participe à l'unique et éternel choix du Père et du Fils. Mère de Dieu, elle se trouve plus dans le Fils qu'en elle-même. Toute concentrée dans la glorification de son Fils, sa gloire personnelle n'en est que plus grande.

Avec une extraordinaire profondeur Vieira voit donc la gloire de Marie dans le mystère de son Assomption comme découlant de son choix parfaitement désintéressé en réponse à l'appel divin lors de l'Annonciation, appel éminemment christocentrique. En notre époque «œcuménique» et soucieuse d'une présentation plus christocentrique du mystère de Marie, en vue d'une plus grande fidélité au texte biblique et pour faciliter la reconnaissance parfaite de la Révélation intégrale par les chrétiens non-catholiques, la présentation de Vieira assume aujourd'hui un relief et un intérêt plus grands encore qu'en 1644.

A la lumière conjuguée de Jean, de Paul et de Luc, Vieira nous élève vers une contemplation unifiée de l'éternelle Trinité, dans sa nécessité, de l'Incarnation Rédemptrice, libre choix du Père, du Verbe et de Marie; la réflexion doctrinale sur l'économie (dispen-

⁹⁰ SGM, sect. VI, 448.

sation du salut) s'enracine parfaitement et harmonieusement dans celle sur la théologie (mystère intime de la divinité), pour reprendre ici les catégories classiques des Pères Grecs. Le sermon de 1644 nous montre Vieira élaborant sa réflexion théologique, certes nouvelle, à partir de Grégoire de Nazianze⁹¹ et de Sénèque. Quand on l'a lu attentivement, il est difficile de nier le charisme proprement théologique du prédicateur.

Chez lui, d'ailleurs, le sens éthique et «tropologique», tel que le comprend saint Thomas d'Aquin résumant la tradition patristique, est inséparable du sens «allégorique» de l'Écriture, auquel nous venons de faire honneur. D'où une singulièrement riche élaboration, chez Vieira, des thèmes de l'esclavage, de la liberté et de la libération, plus évocatrice encore pour nous, dans le contexte des «théologies de la libération» qui se sont multipliées récemment.

d) Vieira, libérateur spirituel des esclaves

Nous avons vu que Vieira, tout en luttant contre divers abus du colonialisme, n'était pas un ennemi de l'esclavage comme tel. Au cours des années, il accentua sa préoccupation relative au bien-être des esclaves noirs au Brésil et approfondit sa réflexion anthropologique et biblique sur l'esclavage corporel et spirituel et sur la double libération des hommes soumis soit à l'un, soit à l'autre, soit aux deux à la fois.

D'où le sermon 27 sur le Rosaire, prononcé à Bahia environ cinquante ans après la prédication de 1633 (sermon 14). Son point de départ est, une fois de plus et très clairement, l'anthropologie de Sénèque. Vieira nous livre ce centon de ses pensées:

Quem cuida que o que se chama escravo, é o homem todo, erra e não sabe o que diz: a melhor parte do homem que é a alma, é isenta de todo o domínio alheio e não pode ser cativa. O corpo e somente o corpo, sim... Só o corpo do escravo (diz o grande filósofo) é o que deu a fortuna⁹² ao senhor; este comprou e este é o que pode vender. E [Sêneca] nota

⁹¹ SGM, sect. IV, 434-435.

⁹² Dans son très riche et remarquable essai sur «A Sociedade, o Estado e a História na obra de António Vieira», publié dans son volume intitulé *Estudos sobre a Crise nacional* (Lisboa 1980, pp. 95-240), Vasco Pulido Valente (*ibid.*, pp. 114-116) n'a pas bien compris la manière dont le christianisme a intégré dans sa foi en la Providence les notions stoïques de *fortune* et de *destin (fatum)* : pour saint Thomas d'Aquin (*Somme de Théologie*, I, 116. 1. 2) le destin est ordination par la Providence divine des causes secondes ; il suit Boèce. C'est bien en ce sens, et sans aucunement reprendre ce qui, dans le stoïcisme, serait inconciliable avec le christianisme, que Vieira parle de fortune.

*sapientissimamente que o domínio que tem sobre o corpo não lho deu a natureza senão a fortuna, porque a natureza, como mãe, desde o Rei ao escravo, a todos fez iguais, a todos livres*⁹³.

Vieira disait donc à ceux que leurs maîtres et peut-être eux-mêmes considéraient comme esclaves: prenez conscience de ce que, par et dans le meilleur de vous-mêmes, vous êtes libres; même votre esclavage corporel n'est pas naturel, mais résulte de votre destin; la nature n'a pas été pour vous une marâtre mais une vraie mère, elle vous a fait égaux à vos seigneurs et même au roi (du Portugal).

Pensant probablement, non sans quelque vraisemblance⁹⁴, que saint Paul connaissait cette vision stoïcienne de la liberté foncière de l'esclave, Vieira interprète dans ce contexte la pensée de l'Apôtre: «Obéissez à vos maîtres charnels» (Ep 6, 5) de la manière suivante:

*E que Senhores carnis são estes? Todos os intérpretes declaram que são os senhores temporais, como os vossos, aos quais servis por todo o tempo da vida; e chama-lhes o Apóstolo senhores carnis porque o escravo como qualquer outro homem é composto de carne e espírito e o domínio do senhor sobre o escravo só tem jurisdição sobre a carne, que é o corpo, e não se estende ao espírito, que é a alma*⁹⁵.

Certains exégètes de notre temps seraient sans doute, au moins en un premier moment, sceptiques devant cette lecture du «*kurioi kata sarka*» paulinien; pour eux, la chair n'est pas tant le corps, dans le langage de Paul, que l'être humain faible et impuissant face à Dieu; cependant les exégètes sont unanimes à constater aujourd'hui que, chez l'Apôtre, souvent le mot «chair», présenté en opposition avec d'autres éléments (ici, en Ep 6, 5, le maître selon la chair est

⁹³ *Sermão 27 do Rosário* (sigle : SR 27), Lisboa 1688 (Rosa Mística, II^e parte), sect. II, § 441, pp. 396-397.

⁹⁴ Aujourd'hui, même si l'on n'admet plus l'authenticité d'une prétendue correspondance entre saint Paul et Sénèque (cf. M. Spanneut, art. «Sénèque», *DSAMXIV* [1990] 585-586), les exégètes soulignent l'influence du stoïcisme populaire et de sa diatribe sur Paul et, d'une manière générale, celle du monde grec sur l'Apôtre du vocabulaire de la liberté : «Paul fera une expérience très personnelle de liberté intérieure, parallèle à celle des stoïciens ... mais comme chez eux son vocabulaire se référera constamment à l'expérience grecque», à celle de la cité grecque (L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, p. 416).

⁹⁵ SR 27, sect. II, § 441, p. 347.

en opposition et avec le Seigneur et avec le maître tout court: 6, 7-9), désigne l'élément matériel constituant la nature humaine et s'opposant à l'âme, à la conscience, à la raison, à l'intellect, au *noûs*, à l'homme intérieur, même s'il n'est pas purement et simplement identique au corps⁹⁶. La lecture que Vieira fait de saint Paul, en harmonie avec la pensée des Stoïciens, paraît donc toujours légitime et même profonde. Elle nous permet en effet de comprendre que pour Paul déjà, non moins que pour Sénèque, l'esclave était intérieurement et foncièrement libre.

Vieira a donc dit aux âmes immortelles et libres des esclaves selon le corps auxquels il s'adresse:

O cativoiro que padeceis, por mais duro e áspero que seja, ou vos pareça, não é cativoiro total ou de tudo o que sois, senão meio cativoiro.

Il va maintenant leur montrer comment il pourrait leur arriver de se laisser réduire à un esclavage total, et corporel et spirituel:

[A alma] pode também por algum modo ser cativa ... e quem a pode cativar ... não são vossos senhores, nem o mesmo Rei, nem outro algum poder humano, senão vós mesmos e por vossa livre vontade. Ditosos de vós, aqueles que de tal modo se compuseram com a sorte do seu meio cativoiro, que se sirvam da sua própria servidão e se saibam aproveitar do que nela, e por ela podem merecer! Mas o mal e a miséria que totalmente vos fará miseráveis, é que, fazendo-vos a vossa fortuna cativos só no corpo, vós muito por vossa vontade cativéis também a alma ... Assim como o homem se compõe de duas partes, corpo e alma, assim o cativoiro se divide em dois cativoiros: um cativoiro do corpo, em que os corpos involuntariamente são cativos, e escravos dos homens; outro cativoiro da alma, em que as almas por própria vontade se vendem e se fazem cativas e escravas do Demónio.

... A alma é melhor que o corpo, o Demónio é pior senhor que o homem por mais tirano que seja; o cativoiro dos homens é temporal, o do Demónio eterno; logo nenhum entendimento pode haver tão rude e tão cego que não conheça que o maior e pior cativoiro é o da alma⁹⁷.

Admirons la force et la précision avec laquelle Vieira relativise l'esclavage corporel par rapport à l'esclavage spirituel: l'esclave du péché personnel et volontaire est, en réalité, l'esclave du Démon,

⁹⁶ J. Bonsirven, art. «Chair», DSAM II (1953) 440-441 ; J. Cambier, art. «Paul», DBS 7 (1966) 347 : «*Sarx* dans saint Paul désigne le corps humain : Ga 6, 13.»

⁹⁷ SR 27, sect. III, § 443, p. 398 et sect., IV, § 448, p. 404.

non seulement dans le temps, mais encore, s'il n'accepte pas l'offre divine de libération, pour l'éternité.

Parmi ces esclaves du péché personnel, Vieira voit en premier lieu les seigneurs qui se comportent injustement à l'égard de leurs esclaves noirs et corporels. En s'inspirant de l'histoire très récente du Portugal et de son empire, il leur fait comprendre combien ils sont eux-mêmes menacés d'être réduits en esclavage corporel s'ils ne changent pas leur comportement:

Senhores, que hoje vos chamais assim, considerai que para passar da liberdade ao cativo, não é necessária a transmigração de Babilónia, e que na vossa mesma terra pode suceder esta mudança, e que nenhuma há no mundo que mais a mereça e esteja clamando por ela à divina Justiça.

... Quem tem ouvidos e não é surdo aos avisos de Deus, ouça. E que há-de ouvir? Poucas palavras, mas tremendas: «todo aquele que cativar será cativo» (Ap 13, 30) ... Vede se houve jamais Babilónia nem Egipto no mundo em que tantos milhares de cativos se fizessem, cativando-se os que fez livres a natureza, sem mais direito que a violência, nem mais causa que a cobiça, e vendendo-se por escravos. Um só homem livre cativaram os irmãos de José quando o venderam aos Ismaelitas para o Egipto; e em pena deste só cativo, cativou Deus no mesmo Egipto a toda a geração e descendentes dos que o cativaram em número de seiscentos mil e por espaço de quatrocentos anos.

Mas para que ir buscar os exemplos fora de casa e tão longe, se os temos em todas as nossas conquistas. Pelos cativos da África, cativou Deus a Mina, São Tomé, Angola e Benguela; pelos cativos da Ásia, cativou Deus Malaca, Ceilão, Ormuz, Mascate e Cochim; pelos cativos da América, cativou a Bala, o Maranhão e ... Pernambuco ... E porque os nossos cativos começaram onde começa a África, ali permitiu Deus a perda d'El-Rei Dom Sebastião a quem se seguiu o cativo de sessenta anos no mesmo Reino⁹⁸.

Etonnante leçon d'histoire sainte contemporaine! Le châtimeut infligé par le Dieu du *Magnificat*, qui renverse les trônes, aux injustes réductions en esclavage, affligeant les Noirs d'Afrique, ne fut rien de moins que la mort du roi Sébastien et la captivité du Portugal lui-même durant soixante ans! Certes, au moment où ce châtimeut était en pleine exécution, en 1633, lors du premier sermon de Vieira aux esclaves noirs du Brésil, l'orateur n'avait rien dit de semblable, ni non plus nié cette vérité; et s'il la proclame maintenant

⁹⁸ SR 27, sect. VIII, § 472, pp. 426-427.

– alors que le Portugal n'est plus captif, mais a subi entre temps la captivité d'une bonne partie de son empire colonial en Amérique, en Afrique et en Asie –, c'est surtout pour aider les «patrons» de ces esclaves noirs, devant lesquels il parle, à prendre conscience du sort qui pourrait être le leur.

D'où sa dramatique insistance:

Mas que teologia há ou pode haver que justifique a desumanidade e sevícia dos exorbitantes castigos com que os mesmos escravos são maltratados? ... Tiranizados, devera dizer, ou martinizados ... Pois estai certos que vos não deveis temer menos da injustiça destas opressões que dos mesmos cativeiros quando são injustos; antes vos digo, que muito mais vos deveis temer delas, porque é muito mais o que Deus as sente.

Enquanto os Egípcios somente cativavam os filhos de Israel, dissimulou Deus com o cativo; mas finalmente não pôde a divina Justiça sofrer a sua mesma dissimulação; e depois das dez pragas com que foram açoitados os mesmos Egípcios, acabou de uma vez com eles e os destruiu e assolou totalmente. E porquê? O mesmo Deus o disse (Ex 3, 7): «Vi a aflição do meu povo e ouvi os seus clamores pela dureza das opressões com que os carregam e rigores com que os castigam os que presidem às obras, em que trabalham.» ... Não dá por motivo da sua justiça o cativo, senão as opressões e rigores com que sobre cativos o afligiam. Ouvi os seus clamores ... Estão açoitando cruelmente o miserável escravo e ele gritando a cada açoite: Jesus, Maria, Jesus, Maria; sem bastar a reverência destes dois nomes para moverem a piedade um homem que se chama cristão. E como queres que te ouçam na hora da morte estes dois nomes, quando chamares por eles⁹⁹?

L'Ancien Testament aide Vieira à constater les manifestations même temporelles de la Justice divine face aux injustices humaines. On perçoit ici, une fois de plus, combien serait suggestive et utile une étude détaillée du rôle joué par l'Ancien Testament dans la pensée et la prédication de Vieira; chez lui, il sert de perpétuelle «préparation évangélique»; resterait cependant à voir dans quelle mesure les enseignements postérieurs des sapientiaux et notamment de Job, soulignant le triomphe terrestre périodique des injustices humaines, sont l'objet chez le grand prédicateur de la même attention.

Dans le cas particulier des injustices subies par les esclaves, cela est au moins implicitement le cas, puisque Vieira leur montre le

⁹⁹ SR 27, sect. VIII, § 473-474 ; pp. 427-428.

Christ souffrant comme le modèle pour lequel ils doivent librement et amoureusement souffrir, suivant l'Apôtre Pierre (1 P 2, 18, 20-21), au point de constituer ainsi, grâce à leur esclavage souffrant, un «Ordre religieux» plus austère que tout autre:

Assim como na Igreja há duas religiões da redenção de cativos, assim a vossa é de cativos sem redenção, para que também lhe não faltasse a perpetuidade, que é a perfeição do estado. ... As vossas abstinências mais merecem nome de fome que de jejum, e as vossas vigílias não são de uma hora à meia-noite, mas de toda a noite sem meio ... A vocação é de imitação da paciência de Cristo, o fim é a herança eterna por prêmio ... favor e providência muito particular é da Virgem Maria que vos conserveis no mesmo estado ... para que por meio do cativo temporal consigais ... a liberdade, ou alforria eterna¹⁰⁰.

Nous n'avons pu donner qu'une idée incomplète et imparfaite des richesses de cette théologie d'un double esclavage (corporel et spirituel) et d'une double libération (spirituelle déjà dans le temps, puis totale et éternelle). Solidement basée sur l'Ancien et le Nouveau Testaments, elle réussit largement à surmonter le vice qui constitue son origine partielle: l'admission d'une prétendue licéité de l'esclavage en certains cas particuliers. Vieira fut un avocat de la liberté spirituelle des esclaves et du traitement humain qui leur était dû. Sous l'influence de Sénèque et du stoïcisme («la secte païenne la plus rationnelle et la plus chrétienne¹⁰¹»), l'esclave était pour lui d'abord et avant tout un homme¹⁰². En embrassant volontairement, suivant les enseignements des Apôtres Pierre et Paul, sa condition temporelle – et temporaire –, l'esclave méritait de voir son Seigneur, le Christ, le servir lui-même éternellement¹⁰³.

La réflexion de Vieira ne semble pas avoir été jusqu'à faire entrevoir aux esclaves qu'ils pouvaient contribuer, comme co-

¹⁰⁰ SR 27, sect. VI, § 464, p. 418-419.

¹⁰¹ SR 27, sect. VII, § 468, p. 422.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 422-423 ; selon les Stoïciens, souligne Vieira, «os Senhores deviam admitir os escravos à sua mesa» ; et Vieira de citer avec insistance l'Épître 47 de Sénèque à Lucilius : après avoir dit à son correspondant : «Je suis heureux d'apprendre de ceux qui viennent d'auprès de toi que tu vis en famille avec tes esclaves, conduite digne du personnage éclairé, cultivé que tu es», Sénèque ajoutait les mots cités par Vieira : «Ce sont des esclaves? Non, ce sont des hommes. Ce sont des esclaves? Non, des compagnons de gîte. Ce sont des esclaves? Non, d'humbles amis. Ce sont des esclaves? Des esclaves comme nous-mêmes (*conservi*), si l'on songe que la fortune s'exerce sur eux comme sur nous.»

¹⁰³ SR 27, sect. VII, § 469, pp. 423-424.

libérateurs spirituels, au salut, dans le temps et dans l'éternité, de leurs maîtres, à l'humanisation de ces hommes inhumains (du moins dans les textes que j'ai pu lire). Mais elle était totalement axée sur «le renversement des esclavages», entre le temps et l'éternité.

Nous avons donc abondamment justifié notre affirmation: malgré quelques erreurs exégétiques indiquant une tendance à l'illuminisme, les sermons de Vieira et ses écrits contiennent de grandes richesses doctrinales et spirituelles, toujours extrêmement bénéfiques à l'évangélisation de la lusophonie moderne, notamment grâce à son extraordinaire connaissance des Pères de l'Eglise. Dans une large mesure, Vieira, qui ne méconnaissait pas les limites de l'exégèse des Pères¹⁰⁴, pourrait nous aider, grâce à son recours positif à leur intelligence des Ecritures, à en renouveler notre lecture. En le fréquentant plus, nous verrions qu'il n'est pas seulement un grand prédicateur et un maître de la langue portugaise, mais encore un profond théologien, mettant sa raison au service de l'intelligence de la Parole de Dieu, dans la foi. Ses sermons constituent le plus souvent (sinon toujours) de véritables traités de théologie en miniature. Ainsi le sermon-programme sur la Parole de Dieu (Sexagésime) la définit, non d'une manière abstraite, mais concrètement, en l'identifiant à l'Evangile, l'expose à la lumière des Ecritures et renvoie à plusieurs reprises, pour sa bonne intelligence, aux commentaires des Pères (c'est-à-dire au magistère épiscopal, puisque la plupart d'entre eux étaient évêques).

On peut même dire qu'il y a plus de théologie dans le sermon moyen de Vieira qu'en nombre d'homélie patristiques, parce que le prédicateur luso-brésilien bénéficie des progrès de la scolastique dont il tient compte en lisant et en citant les Pères. Vieira approfondit les Pères dans leur propre ligne: c'est ce qu'il y aurait lieu d'étudier méthodiquement dans sa manière de se référer à saint Augustin et à saint Jean Chrysostome, notamment.

Voilà ce qu'il convenait de dire sur les richesses théologiques et doctrinales contenues dans les sermons de Vieira. Elles sont telles que, non moins que les auteurs étudiés dans les chapitres précédents, il mériterait (en partie) le titre de Père des Eglises lusophones et d'être par suite l'objet de thèses non seulement littéraires, mais encore et surtout théologiques.

¹⁰⁴ Cf. Vieira, *História do Futuro*, ch. 11 et 12.

C. Conclusion: la réussite de Vieira, missionnaire et prédicateur de la Compagnie de Jésus

A travers les péripéties d'une vie aussi longue qu'agitée, Vieira demeura étonnamment fidèle à ses multiples charismes au sein de son unique vocation de prêtre portugais de la Compagnie de Jésus: penseur et patriote, homme de lettres et missionnaire, Portugais ami des juifs, des tribus indiennes, des esclaves noirs.

Jésuite contesté au point que ses supérieurs avaient décidé son expulsion de l'Ordre¹⁰⁵, missionnaire rejeté du Maranhão par les autres missionnaires, chrétien dont la foi fut sévèrement mise en doute et examinée par le tribunal de l'Inquisition, Vieira a magnifiquement exposé à ses juges le sens et l'unité de sa vie plurielle, unifiée par la foi et par l'amour pour le Christ, servi corporellement et spirituellement dans la pauvreté spirituelle et corporelle de ses pauvres. En des accents inoubliables qui font penser à Paul se défendant face à ses accusateurs judéo-chrétiens, voici ce que le grand missionnaire et prédicateur jésuite continue de nous dire aujourd'hui en s'adressant jadis à ses juges:

... depois de dar infinitas graças a Deus por me chegar a estado em que era necessário dar razão de mim ... peço aos Snrs. Inquisidores sejam servidos, primeiro que tudo, de se informarem dos procedimentos deste indigno religioso ... para que julguem ao menos se o teor da sua vida e o seu zelo da disciplina religiosa e do culto divino, da propagação da fé e da salvação das almas, da reformação dos costumes, da frequência dos sacramentos, da promoção da piedade e devoção, assim entre os Portugueses como entre os Índios e outros, eram ou podiam ser de homem que não amasse a Cristo nem cresse na sua Fé.

E se outrossim eram ou podiam ser de homem que não amasse a Cristo os assuntos de seus sermões e matéria e eficácia deles, e as doutrinas de todos os domingos, uma que fazia na Matriz aos Índios na sua lngua, e outra aos estudantes em português no seu Colégio ... e as confissões gerais e mudanças de vida que resultavam das ditas doutrinas e pregações ... e se era de homem que não amasse a Cristo nem cresse na sua Fé o contínuo socorro de todos os pobres, que são neste mundo os substitutos do mesmo Cristo, aos quais chegou a dar-lhes a sua própria cama, dormindo dal por diante em uma esteira de tábua...

¹⁰⁵ JVDB, 22 ; cf. F. Rodrigues, *op. cit.* (cf. note 60), t. III, vol. 2, pp. 57 ss : on reprochait à Vieira son ingérence répétée dans les questions politiques, interdite par les Constitutions de l'Ordre. L'expulsion fut décidée en 1649, mais non exécutée à cause de l'intervention du roi.

Ou se era de homem que nem cresse nem amasse a Cristo, o cuidado e a vigilância, e as viagens e indústria que tinha, para que nenhum gentio ou catecúmeno morresse sem baptismo nem algum baptizado sem confissão, indo muitas vezes quatro e seis léguas a pé, e muitas vezes quinze e vinte, atravessando bosques e rios, sem ponte nem caminho, caminhando de dia e de noite para confessar a um enfermo.

... E porque as distâncias e as necessidades eram muitas e os sacerdotes poucos, compus um formulário breve, com todos os actos com que, em falta do sacramento da penitência, se pode uma alma pôr em graça de Deus, escrito pelas palavras mais substanciais e breves e de maior eficácia, assim na língua portuguesa, como na geral dos Índios, para que qualquer pessoa, nos casos de necessidade, pudesse suprir a ausência dos sacerdotes¹⁰⁶.

On comprend mieux, à la lumière de ce plaidoyer, le bref personnel du pape Clément X, louant le ministère de Vieira; en recourant, par l'exercice du droit de représentation, à son premier supérieur, le Souverain Pontife, Vieira avait d'ailleurs exercé l'obéissance propre à la Compagnie de Jésus¹⁰⁷. Il avait également été fidèle à son idéal¹⁰⁸ en déclinant l'épiscopat que lui proposait le roi Jean IV quand, en 1649, il fut menacé d'être expulsé de son Ordre:

Que não tinha Sua Majestade tantas mitras em toda a sua monarquia pelas quais ele houvesse de trocar a pobre roupeta da Companhia de Jesus; e que, se chegasse a ser tão grande a sua desgraça que a Companhia o despedisse, da parte de fora de suas portas se não apartaria jamais, perseverando em pedir ser outra vez admitido nela, senão para religioso, ao menos para servo dos que o eram¹⁰⁹.

Refus en parfaite harmonie avec le point culminant de son plaidoyer (une quinzaine d'années après) face aux juges de l'Inquisition portugaise:

¹⁰⁶ Vieira, *Defesa perante o Tribunal do Santo Ofício*, dans *Obras escolhidas* (Sá da Costa, Lisboa 1951-1954), vol. VI, *Obras várias* (IV), pp. 159-161. On notera la double préoccupation de Vieira missionnaire parmi les tribus indiennes : le salut temporel et surtout éternel de chacun de leurs membres.

¹⁰⁷ Cf. saint Ignace de Loyola, lettre aux étudiants jésuites de Coïmbre, du 26 mars 1553 : c'est la célèbre lettre sur l'obéissance, § 6 ; le Saint y affirme la licéité d'une représentation au Supérieur face aux difficultés éprouvées en présence d'un ordre reçu, pourvu que l'on soit résolu à obéir à la décision finale des Supérieurs.

¹⁰⁸ Vieira avait prononcé, en 1644, ses vœux solennels dans la Compagnie de Jésus, s'obligeant à refuser (sauf un ordre obligeant en conscience) les dignités ecclésiastiques, comme le voulaient les Constitutions de l'Ordre.

¹⁰⁹ *JVDB*, 22, citant André de Barros, premier biographe de Vieira : *Vida apostólica do P. A. Vieira*, Lisboa 1746, p. 25.

Mas vindo ao particular da Fé: de idade de dezassete anos fiz voto de gastar toda a vida na conversão dos Gentios e doutrinar aos novamente convertidos, e para isso me apliquei às duas línguas do Brasil e Angola, de que usam os Gentios e cristãos boçais daquela província. E porque para este ministério me não era necessário mais ciência que a doutrina cristã, pedi aos Superiores me tirassem dos estudos, porque não queria curso nem Teologia, e cedia dos graus da Religião que a ele e ela se seguem. E posto que os Superiores mo não quizeram conceder, antes me tiraram a obrigação do voto, e o Padre Geral fez o mesmo, eu contudo o tornei a renovar e insistir nele, até que ultimamente o consegui, indo-me para o Maranhão tanto contra a vontade de El-Rei e do Príncipe, como é notório¹¹⁰.

Cet intéressant passage autobiographique nous fait clairement saisir à quel point, en trois moments-clés de sa longue vie – jeunesse, âge mûr, vieillesse –, respectivement à l'âge de dix-sept, quarante-quatre et soixante-douze ans, Vieira sacrifie tout à son projet principal: être même indirectement missionnaire auprès des tribus indiennes. En un sens, sa théologie du «*Quinto Império*» exprimait sa volonté foncière: ordonner et subordonner les forces vives du Portugal à l'évangélisation du monde, notamment des plus pauvres: les esclaves noirs d'Afrique et les tribus indiennes d'Amérique. Elle était à ses yeux un aspect et un mode de réalisation de son fondamental projet personnel: le projet missionnaire.

Aujourd'hui, à travers ses *Sermons*, la mission de Vieira continue de s'exercer au sein et dans le cadre de la mission du peuple catholique du Portugal, en faveur de la lusophonie universelle. Cette mission n'est pas celle de tous les Portugais – et Vieira l'avait compris, en reconnaissant certains droits des Israélites portugais non-chrétiens¹¹¹, tout en travaillant à leur conversion et à leur intégration dans la mission chrétienne de la Lusitanie. Elle n'est pas non plus celle du seul Portugal, car elle est partagée par tous les catholiques, de quelque pays qu'ils soient, tous appelés à prier, agir et souffrir pour l'évangélisation du monde entier – ce que Vieira, même dans les excès «sébastianistes» de son illuminisme lusocen-

¹¹⁰ Vieira, *Defesa...* (*op. cit.*, note 106), p. 165 ; cf. pp. 161 et 166 ; et les textes cités note 10, ci-dessus. On remarquera, dans l'extrait rapporté ici, que Vieira novice avait appris la langue des Noirs de l'Angola ; s'est-il adressé à eux en leur langue dans des sermons spéciaux pour eux, comme il s'est adressé aux Indiens dans la langue générale des Indiens de la côte? Peut-être. En tout cas, il ne semble pas avoir été leur apôtre de la même manière que celui des Indiens ou que son contemporain saint Pierre Claver, mort en 1654 à Carthagène de Colombie.

¹¹¹ Cf. *JVDB*, pp. 24-28 et 56 ss.

trique, n'a jamais songé à nier. Et cette mission, confiée aux Portugais plus qu'à beaucoup d'autres, l'âme immortelle de Vieira continue de l'exercer, en une constante intercession pour ses lecteurs; son âme – le meilleur de lui-même¹¹² – veille sans cesse sur eux, soucieuse de leur obtenir la grâce de lire ses sermons littérairement immortels en les interprétant correctement, à la lumière des Ecritures aujourd'hui mieux connues, d'une Tradition patristique mieux distinguée d'écrits inauthentiques, et d'un Magistère ecclésial plus actif que de son temps; et cette incessante prière de Vieira relance toujours plus la lusophonie dans l'intelligence et l'annonce de l'Evangile du Christ et de son Eglise.

Car, fixé dans la vision face à face de la Vérité absolue et totale, António Vieira est mieux à même de reconnaître les imperfections et les perfections de ses sermons, dons du Christ à son Eglise, en son exil, et de nous obtenir, avec la grâce de participer à cette double connaissance, celle de nous en servir pour la plus grande gloire de Dieu.

¹¹² Cf. Vieira, *Primeiro discurso moral*, prêché en italien devant la reine Christine de Suède, à Rome, et ensuite traduit en portugais par Vieira lui-même : *As cinco pedras da funda de David* ; voir la sect. V de ce premier sermon moral ; l'auteur y souligne la connaissance imparfaite que l'âme a d'elle-même en cette vie mortelle ; maintenant, en Dieu, Vieira connaît parfaitement sa propre âme «immortelle, céleste et divine, c'est-à-dire parfaitement divinisée par la vision béatifique. Ecoutons Vieira : «Quando [a alma] se conhece naturalmente [nesta vida] é também como Deus pelos efeitos : conhecer a Deus e a alma em seu próprio ser e substância é felicidade e ciência reservada para a outra vida ; a razão é porque, como a alma é uma imagem perfeitíssima de Deus, só à vista do original se pode conhecer perfeitamente a cópia. Oh! grande perfeição da alma, que não se haja de ver em outro espelho que no da face de Deus!» (*Sermões*, éd. 1710, t. XIV, p. 95, § 102).

Chapitre XI

Manuel Bernardes (1644-1710), oratorien, théologien contemplatif, maître d'oraison et d'expression littéraire

Avec le père Manuel Bernardes (1644-1710), nous atteignons le suprême et insurpassable sommet tout à la fois de la théologie ascétique et mystique et du style dans l'histoire littéraire du Portugal, à l'égal de Tomé de Jesus.

Après des études à l'université de Coïmbre, Bernardes entre chez les oratoriens en 1674, à l'âge de trente ans. Une vocation tardive. Sa vie, une fois ses études terminées, se déroulera tout entière à Lisbonne, où il fut un prédicateur apprécié en même temps qu'il écrivait ses traités de spiritualité.

Ses contemporains le trouvaient déjà aussi introverti que Vieira était extroverti:

Vieira ainda falando do Céu tinha os olhos nos seus ouvintes; Bernardes, ainda falando das criaturas, estava absorto no Criador. Vieira vive para fora: cidade, corte, mundo; Bernardes para a cela, para si, para o seu coração¹.

Sans aucun égoïsme, d'ailleurs, car Bernardes voulait entraîner la cité, la cour et même le monde dans la pratique de l'oraison, en conformité avec sa vocation d'oratorien: orateur orant, il mettait son talent oratoire et, en quelque manière, son oraison au service

¹ António Álvaro Doria, art. «Manuel Bernardes», dans *Grande Dicionário da Literatura Portuguesa*, dir. João José Cochofel, vol. I, s.l. [Lisboa], s.d. [1977], pp. 698-701. Voir aussi l'art. «Bernardes, Manuel», par José Adriano de Freitas Carvalho dans le *DHIP* III (1983) 32-37.

de celle des autres. Nul ne l'a aussi bien compris et montré que le professeur Maria Lucília Gonçalves Pires².

Les dernières années de Manuel Bernardes furent marquées par sa retombée en enfance: le maître admiré perdit l'usage de ses facultés; mais la publication récente d'une biographie primitive³ nous révèle le bouleversant arrière-plan spirituel de cette fin si inattendue.

L'ensemble de ces données nous trace les grandes lignes de l'ordre à suivre dans la présentation de la pensée de Manuel Bernardes: nous aborderons successivement le fondement anthropologique de l'oraison, le maître d'oraison, le théologien spirituel et contemplatif de la Vierge, le maître éminent de la langue portugaise, pour évoquer enfin l'estime critique de la postérité à son égard.

Préambule. Le fondement anthropologique de l'oraison

Manuel Bernardes nous apprend par ses écrits à prier en nous faisant participer à sa vie d'orant et à ses nombreuses prières qu'il met à notre disposition (on pourrait constituer un recueil de ses prières éparses dans l'ensemble de ses œuvres). Mais il veut d'abord nous faciliter la prière en nous montrant la partie de notre âme dont la fonction propre est l'union avec Dieu.

C'est pourquoi, dans *Luz e Calor*, il nous rappelle les données anthropologiques qu'il reçoit de ses maîtres en philosophie chrétienne: l'âme est sensible, rationnelle, spirituelle; elle peut donc s'exercer aux opérations des sens, de la raison, de l'esprit. Bernardes analyse le jeu de ces facultés et opérations dans la vie spirituelle, dans la troisième leçon ou «*doutrina*» de la première partie de cette œuvre. Il y décrit l'«*anatomia natural do Homem interno*». Contentons-nous ici de reprendre quelques extraits des § 48-50:

A Terceira e mais sublime região do Homem interno é o mesmo racional ... quanto à sua parte superior. Tem esta entre os Autores místicos (que são os que mais a conhecem) vários nomes como são Inteligência,

² M. L. Gonçalves Pires, *Para uma leitura intertextual de «Exercícios Espirituais» do Padre Manuel Bernardes*, INIC, Lisboa, s. d., 293 pp. Sigle : MLGP, EEMB.

³ Citée par Eblon de Lima, *O Padre Manuel Bernardes. Sua vida, obra e doutrina espiritual*, Lisboa-Rio de Janeiro 1969. Voir note 7.

Mente, Sombra do entendimento angélico, Ápice ou ponta do espírito, Cintila da razão eterna ... Aqui está aquele hábito, que dizíamos, dos primeiros princípios especulativos, e a Sinderésis de que se forma a consciência. Aqui são os ilapsos e comunicações de Deus, embebendo-se no espírito, e apossando-se dele, como o raio da luz repassa o cristal e o transfigura na mesma luz. Aqui se obram os actos de contemplação infusa, que são dois: um da parte superior do entendimento suspenso e fito em ver os admiráveis espectáculos de Deus; outro da parte superior da vontade, que é a experiência saborosa do espírito, que sente e toca a Deus e dele é tocado.

... Para que mais nos excitemos ao desejo de viver nesta puríssima região, porei aqui algumas palavras [de] Ludovico Blósio (Institut. spir., c. 12): «Poucos são os que conhecem esta ... simples inteligência, ápice do espírito e oculto fundo da alma; antes os mais dos homens mal se poderão persuadir que tal fundo em nós haja, porquanto é mais sublime e interior que as três virtudes ou forças espirituais da alma [memória, entendimento, vontade] pois delas é origem. Este fundo ou centro é totalmente simples, essencial e uniforme ... Aqui há tranquilidade suma e sumo silêncio, porque nenhuma imagem pode aqui chegar ... Este fundo ... fica elevado sobre todos os sentidos e potências e excede toda a razão de lugar e tempo, permanecendo unido perpetuamente a Deus, seu princípio. E contudo está essencialmente dentro em nós, porque é o abismo da mesma alma e sua essência íntima ... Ó fundo preciosíssimo em que a Santíssima Trindade habita e onde se prova o sabor da eternidade bem-aventurada!

En somme, même s'il est vrai, comme le dit R. Ricard, que ces pages sont peu originales⁴, elles ont l'avantage de nous suggérer un effort de connaissance de nous-mêmes en vue d'un exercice de nos facultés supérieures, en direction de leur suprême Objet, l'Être divin. Elles soulignent le danger qu'il y a pour nous de vivre au-dessous de nous-mêmes. Elles montrent dans l'oraison l'exercice suprême de l'agir humain. Elles nous manifestent le point d'ancrage immanent de l'orientation active vers le Transcendant et l'Éternel. Elles signifient que l'oraison, loin d'être étrangère à notre âme, en déploie l'aspiration profonde. Elles nous disent: si tu veux apprendre à prier, commence par reconnaître au plus intime de ton âme immortelle le Dieu éternel et immense.

⁴ R. Ricard, «Un traité portugais de spiritualité à l'époque du quiétisme: "Luz e Calor" de Manuel Bernardes (1696)», *Revue d'Ascétique et de Mystique* 137 (1959) 43-59: l'auteur y présente en détail l'œuvre importante qu'est *Luz e Calor*.

A. Bernardes veut nous apprendre à prier

Notre auteur publia, de son vivant ou après sa mort, de nombreux ouvrages sur l'oraison⁵, et l'on peut dire que tous ses livres veulent, d'une façon ou d'une autre, initier les chrétiens et même tous ses lecteurs à la prière. Il fut un maître d'oraison par la parole, il le demeure par sa plume.

Il fut fidèle, magnifiquement fidèle, au charisme propre de son Institut. Les statuts de l'Oratoire du Portugal prévoyaient, parmi les activités de ses membres, la lecture spirituelle, le ministère de la confession, la prédication de missions à l'intérieur et à l'extérieur du royaume; mais le plus fondamental de tous ces «exercices spirituels» – si on met à part la vie sacramentelle – est, aussi bien dans le ministère pastoral auprès du prochain à former que dans la poursuite de la perfection personnelle, celui de l'oraison mentale, du dialogue avec Dieu. La lecture spirituelle le prépare, le recours au sacrement de pénitence permet de l'urger.

D'où l'insistance des Statuts de l'Oratoire du Portugal:

Começando pela Oração mental como fundamento de toda a reforma e perfeição da vida espiritual, terão os nossos congregados pela manhã uma hora de oração ... Terão à tarde mais meia-hora da mesma oração ... Darão os nossos congregados o mais tempo livre de suas ocupações à prática deste santo exercício ... como homens que hão-de ter por ofício inculcá-lo e ensiná-lo aos outros⁶.

D'où encore, pour chaque oratorien, l'obligation d'une retraite annuelle de neuf jours – grâce à laquelle nous avons aujourd'hui à notre disposition tout un traité de Bernardes destiné à la faciliter.

On voit donc que l'oraison mentale est le centre de la spiritualité personnelle de chaque oratorien, la base de tout l'édifice qu'il veut construire. Elle est même présentée comme «*refúgio para consolação e aproveitamento*» des âmes⁷.

Tel fut le programme qui forma, conforma et transforma la vie de Manuel Bernardes. Les révélations contenues dans la première

⁵ Notamment, outre ceux qui seront cités ici, *Exercícios espirituais e meditações de via purgativa*, Lisboa 1686 ; *Direcção para ter os nove dias de exercícios espirituais*, Lisboa 1725 ; *Meditações sobre os 4 novísimos do homem*, Lisboa 1796. Nous utilisons ici l'édition en cinq volumes des *Obras* (completas) de Bernardes publiée par Lello, Porto 1974. Sigle : OC.

⁶ MLGP, EEMB, p. 50, citant *Estatutos*, n° 1.

⁷ MLGP, EEMB, p. 51.

biographie de Bernardes, par l'un de ses contemporains, un autre oratorien, Bernardo Lopes⁸, nous laissent voir en notre héros un contemplatif doué d'une oraison extraordinaire. Il est même probable que ce paragraphe aidera les historiens de l'avenir à dépasser la controverse entre auteurs⁹ sur un point précis: Bernardes était-il un ascète ou un mystique?

Manuel Bernardes nous a laissé dans *Luz e Calor* comme dans ses *Sermões e Práticas* d'innombrables et admirables élévations et oraisons personnelles. A travers elles il nous communique et met à notre disposition les élans de son âme infatigable vers le Dieu qui se manifeste à elle. La beauté de l'expression et du rythme déploie la profondeur et la subtilité de la pensée. Donnons-en quelques exemples. On y verra notamment de quelle manière harmonieuse l'auteur passe du discours sur Jésus au discours à Jésus:

É próprio de quem espera pôr-se à porta. O mendigo põe-se à porta do rico, esperando esmola; o litigante à do ministro, esperando o despacho; o amante à da esposa, esperando a fala. Logo se neste mundo só vivo das esperanças de algum dia ver a Deus ... quero pôr-me também às portas da Divindade que espero se me há-de revelar. Quais são estas, senão as preciosas chagas de meu Jesus crucificado? Cinco são as portas deste sagrado Templo; dai-me, Senhor, licença para me chegar à principal, não porque eu me veja mais digno, senão porque a vejo mais aberta...

... Adoro-te e glorifico-te, ó Chaga amorosíssima e suavíssima; em ti assento os fundamentos da minha esperança, porque tu verdadeiramente és a porta do fundamento (II Paral. 2, 3, 5); pois de ti saiu Sangue e Água: Sangue que é o fundamento de nossa Redenção, e Água que representa o Baptismo, fundamento de toda a Religião Cristã¹⁰.

Après une série de très belles «strophes» (en prose!) intermédiaires, toujours adressées à la Plaie du Côté, l'adorateur conclut en reprenant la plupart des nombreuses images du début et se présente tour à tour comme un mendiant, un plaideur, un prétendant, un amant:

Agora, Senhor, já que estou aqui à vossa porta como mendigo, mandai-me dar esmola da vossa graça; não despidais este pobre desconso-

⁸ Ebion de Lima (cité note 3), p. 14, § 2.

⁹ Par exemple, entre João David Pinto Correia, *Luz e calor do Padre Manuel Bernardes : Estrutura e Discurso*, Coimbra 1978, et M. L. Gonçalves Pires.

¹⁰ *Luz e Calor* (sigle : LC), II, Solilóquio XV, § 390, OC II, p. 336. Notons la curieuse absence d'allusion à l'Eucharistie, à propos du Sang.

lado. Já que espero à vossa porta, com litigante, ou pretendente, sede servido de despachar minhas súplicas, fundadas na vossa justiça que me concedestes por vossa misericórdia.

Peço, amorosíssimo Jesus, que me ponhais no número de vossos fiéis servos; peço que me deis coração benigno, manso, fiel, humilde, sofredor e constante; peço que se logre em minha alma o fruto dos Sacramentos que desse Lado safram.

Finalmente, já que estou à vossa porta esperando como amante (ou como quem o deseja ser), abri-me, Senhor, e fazei-me digno de que ouça eu a vossa voz suave e doce, e de que sinta a vossa presença santa e amável; para que me unais convosco por transformação de amor perfeito¹¹.

Tout Bernardes est là: le jeu continuel d'images qui se succèdent en cascades comme les allusions doctrinales et sublimes qui les entrecouper (ici les vertus morales, les sacrements, la présence surnaturelle, la transformation des vertus morales par l'amour parfait d'union avec le Christ). On observera encore l'art avec lequel se combinent les rythmes binaire et ternaire dans la même phrase tout comme répétitions et variantes¹². Ni ne manquent les subtilités spéculatives comme celle qui fonde la justice, le droit à être exaucé d'une supplique, dans la miséricordieuse concession de cette justice. En termes plus clairs: le Christ, dans sa miséricorde, nous fait participer aux mérites de sa justice envers le Père et nous obtient ainsi les dons que nous demandions («*minhas súplicas, fundadas na vossa justiça que me concedestes por vossa misericórdia*»). Comment résister au charme fascinant de cet ensemble tout à la fois si simple et si complexe?

L'extrême sensibilité et l'imagination si riche de notre poète en prose synthétisent les diverses gammes de la compassion et les images de tous les sens:

Vossos olhos choraram compassivos sobre Jerusalém, que vos desconheceu ingrata; vossos ouvidos admitiram as petições e lástimas dos necessitados; vossa lingua falou palavras de vida eterna, promulgou a lei da Graça, anunciou o Reino dos Céus; vossa saliva serviu de ungir e alumiar o cego de sua nascença; vosso alento assoprou sobre os Apóstolos, comunicando-lhes o Espírito Santo; vosso seio serviu de reclinatório ao Discípulo amado,

¹¹ *Ibid.*, § 391, p. 339.

¹² Ainsi, dans la première phrase du texte cité par la note 10, nous observons le rythme ternaire (*mendigo-litigante-amante*) mais aussi le balancement binaire (*mendigo-nico, litigante-ministro, amante-esposa*).

para lhe pegardes vossa pureza e revelardes os segredos do Céu; vossas mãos santíssimas, onde o Eterno Padre depositara todos os seus tesouros, lavaram os pés dos Discípulos, sem excluir nem a um Judas; vossos dedos escreveram na terra para absolver a adúltera, e os metestes nos ouvidos do surdo para expelir dele o demónio, que lhe causava este impedimento; vossos joelhos se dobraram sobre a terra fria, para orar por todos os filhos de Adão, formados da mesma terra; vossos pés admitiram os obséquios da Madalena para lhe perdoardes, e buscaram os longes da Samaritana para a reduzirdes; vossos vestidos deram saúde à enferma de fluxo de sangue, que pegou deles com fé viva.

... E com vossa Carne e Sangue nos dais juntamente em sustento vossa Alma e Divindade ... e separou-se vossa Alma de vosso Corpo, para que Deus me não separasse de si eternamente¹³...

On demeure confondu d'admiration devant cette double capacité d'attention à la physique et à la métaphysique du mystère du Christ, devant cette facilité à s'identifier affectivement avec chacun des personnages de l'Évangile et à l'exprimer chaque fois en un mot. Particulièrement frappante et inattendue est l'observation sur l'agenouillement du Christ sur la terre froide, vu en connexion avec la prière du Fils de l'Homme pour tous les hommes nés comme lui de la mère terre¹⁴.

Plus étonnante encore demeure sa contemplation de la Bonté divine face aux animaux irrationnels:

Ó meu Deus e Senhor! Não sei reprimir as lágrimas, quando contemplo como a bondade de vosso coração até aos brutos animais se estende. Na lei antiga mandáveis que não atassem a boca ao boi que anda trilhando na eira ... e que não cozessem o cabritinho no leite de sua mãe (Dt 25, 4; 14, 21; 22, 6); e que se achassem no caminho ou na árvore alguma avezinha sobre os seus ovos ou polhinhos, não a colhessem, senão que a deixassem voar livre ... E suposto que tudo isto tinha significações e fins mais altos do que o exterior da letra mostra; todavia quem não vê que

¹³ LC II, § 379, OC II, pp. 313-314 ; citons un texte parallèle dans *Sermões e Práticas* (sigle : SP), II, Lisboa 1733 ; *Prática em dia da Circuncisão*, § II, dans OC IV, p. 17 : «O officio de Jesus é salvar, tudo o de Jesus exercitava este officio. Com a voz, salvou a Zaquieu ; com o dizer de uma palavra, salvou o filho do Centúrio ; com um voltar de olhos, salvou a Pedro ; com um tocar dos vestidos, salvou a enferma ; com a saliva, salvou o cego ; com os dedos, salvou o surdo ; com os pés, salvou a Madalena ; com o sangue, salvou o mundo.» Le contraste entre salive, doigts, pieds d'une part, sang de l'autre est impressionnant.

¹⁴ Cf. Si 40, 1 : «Un sort pénible a été fait à tous les hommes, un joug pesant accable tous les fils d'Adam, depuis le jour qu'ils sortent du sein maternel jusqu'au jour de leur retour à la Mère universelle.»

aqui se descobre a brandura compassiva do vosso coração com as vossas criaturinhas que, ainda que irracionais, de vós participam os graus que têm de ser e de bondade¹⁵?

Une fois encore, nous venons d'observer l'union chez Bernardes de l'émotion sensible avec l'intelligence métaphysique, même à propos des animaux sauvages. Il considère l'analogie de l'être, la participation, les degrés de l'être et de la bonté. Il reprend tout à la fois, dans la philosophie chrétienne, des aspects tributaires d'Aristote et des courants platoniciens.

Ainsi, pour Manuel Bernardes, les animaux deviennent – comme pour François d'Assise – occasions de prière.

Toutefois, l'orant ne se contente pas d'entraîner les autres par son exemple et par son intercession vers la prière; il enseigne sa nécessité et ses modalités possibles.

Dans une homélie sur Jésus, Porte vers le Père (Jn 10, 7), Bernardes dénonce les objections opposées à la nécessité de la prière:

Três me parecem as principais; porque, quando inculcam os confessores a oração, ou lhes respondem que não podem, ou que não devem, ou que não sabem; e tudo se resume em que não querem.

Não posso, dizem uns, porque minhas ocupações são muitas e precisas. Não devo, acrescentam outros, porque sou grande pecador, sou secular, sou casado, e não devo meter-me com santidades. Não sei, respondem outros, porque tenho rudeza de entendimento, por falta ou de letras ou de idade, e isso de oração depende de discurso...

... Absolutamente digo que não excusa nenhum destes impedimentos. Não escusam primeiramente as ocupações, porque este ócio santo é mais importante que todas; e se bem as considerarem, acharão que se são lícitas, não impedem; e se impedem, não são convenientes. Terão estes maiores ou mais justificadas obrigações e negócios que um Eugénio, Papa da Igreja de Deus, com todo o mundo sobre seus ombros? Pois a Eugénio escreve S. Bernardo e chama a suas ocupações prejudiciais e malditas se lhe estorvarem que tome para si o tempo necessário para cuidar na própria salvação...

Não escusam os graves pecados; antes estes necessitam mais da graça e misericórdia de Deus, rogado muitas vezes, para se perdoarem...

Não excusa a rudeza de entendimento, porque a oração não depende, como me diziam, de discursos senão de afectos; e com os simples de coração é o conversar de Deus. Leiam por um Cristo crucificado, discorram pelos seus tormentos e virtudes, voltem sobre os pecados próprios, que é discurso

¹⁵ LC II, Soliloquio VIII, § 379, OC II, p. 314.

*tão grande como o de sua vida; e sobre as penas do Inferno, que é discurso tão grande como o de toda a eternidade*¹⁶.

Ici, c'est l'expérience et le zèle du confesseur qui transparaissent à travers les exhortations du prédicateur, d'un prédicateur soucieux non seulement d'exposer la doctrine, mais encore de répondre aux objections – ce que notre Manuel Bernardes fait de manière brillante, résumée et synthétique. Pour lui, l'exercice fondamental de l'oraison est accessible à tous et doit être pratiqué par tous, y compris par les pécheurs et par les personnes de culture limitée.

Y compris, même, par les enfants:

*Saibam (os pais de família) que não-de dar estreita conta a Deus de que pelo descuido da boa criação dos filhos não há na Igreja católica muitos Santos que pudera haver*¹⁷.

Pour Bernardes, l'oraison est accessible à tous parce que tous ont reçu de Dieu un cœur et une raison pour s'adresser à Lui, en mettant la raison au service du discours du cœur; le discours cordial de la vie terrestre prépare le discours cordial de l'éternité: «*não discursos senão afectos ... discorram pelas virtudes ... discursos de sua vida ... discurso de toda a eternidade*».

C'est par et dans l'oraison que le cheminement vers l'éternité devient course et même vol:

Sei eu que qualquer homem, ao edificar uma casa, faz por ganhar um palmo de terra e por lograr melhor vista por cima dos edificios vizinhos. Não fará uma alma, no seu edificio espiritual, por ganhar mais Céu, por lograr a vista de Deus em grau mais alto?

Oh! companheiros dulcíssimos de minha peregrinação neste século miserável! Em Deus há infinito que ver e que gozar; e a vida é curta. Nenhum dia paremos, nenhuma hora.

Se até agora neste caminho andávamos, agora corramos; se corríamos, voemos; se voávamos, voemos mais.

*... Queria [David] voar a Deus; e como em Deus há infinitas alturas, se fora possível, havíamos de ter infinitas asas para dar infinitos voos*¹⁸.

¹⁶ SP II, *Prática na segunda oitava de Pentecostes*, VI, pp. 328-330.

¹⁷ *Ibid.*, p. 286.

¹⁸ SP II, *Prática da domingo décima quarta depois de Pentecostes*, X, pp. 416-417.

Ici encore, brille en toute sa splendeur la synthèse physico-métaphysique si caractéristique du génie littéraire et religieux de Manuel Bernardes. Des psaumes différents lui parlaient, non seulement de marcher et même de courir vers Dieu (Ps 118/119, v. 32), mais encore de prendre les ailes de l'aurore pour fuir sa face (Ps 138/139, v. 6). Développant une orientation donnée par saint Augustin¹⁹, Bernardes groupe ces images, les unifie et nous fait passer de l'indéfini que suggère le vol vers Dieu à l'Infini qu'Il est lui-même: en un extraordinaire élan de poète en prose, il nous invite à prendre les ailes infinies des vertus en des vols infinis vers les hauteurs infinies du Dieu où il y a infiniment à voir... Il semble difficile de nier que l'ascèse, intégralement maintenue, est mise au service de la mystique. Mieux: l'ascèse est pénétrée et transfigurée par la mystique, l'exercice humain des vertus morales et théologiques totalement enflammé par le feu de l'amour divin, dans l'abîme de subtilité intellectuelle qu'il confère et pénètre. Voyons-en maintenant un exemple impressionnant.

B. L'oraison affine la subtile intelligence de Bernardes

Dans cette *Nova Floresta*, véritable dictionnaire alphabétique (avant la lettre) de spiritualité ascétique et mystique, et où ne font pas défaut – nous y reviendrons – des exemples révélateurs d'une excessive crédulité, nous tombons aussi sur les plus profonds raisonnements de théologie spirituelle.

Ainsi notre auteur consacre rien de moins que vingt-cinq pages à résoudre une objection que nul, sans doute, avant lui n'avait traitée avec tant de méthode et de subtilité: comment expliquer que, sans erreur ni mensonge, des hommes saints et parfaits se tiennent pour les plus grands pécheurs?

Manuel Bernardes recueille dans la tradition spirituelle l'ensemble des réponses enregistrées au travers des siècles: François d'Assise, Thomas d'Aquin et la sienne propre, qu'il emprunte à saint Bernard et à Alvarez de Paz.

Pour François d'Assise, voici en réponse à Rufin:

Se aos outros houvera dado Deus os favores e socorros que a mim, por maus que de antes fosse, se fariam melhores que eu; e se a mim houvera

¹⁹ Saint Augustin, *De Moribus Ecclesiae Catholicae*, 22, 41 : «Cum se anima rapiet in Deum ... volitabit pennis pulcherrimis et integerrimis, quibus ad Dei amplexum amor castus innititur.»

*deixado da sua mão como a eles, fora eu pior que eles. E assim por esta conta, digo eu verdade, quando digo que sou o maior dos pecadores*²⁰.

Première réponse, que nous pourrions qualifier d'hypothétique.

La seconde, celle de l'Aquinate, répond à la question suivante: l'homme doit-il se soumettre à tous, par humilité? Il distingue. Il faut considérer dans l'homme et ce qui vient de lui-même et ce qui vient de Dieu:

*Pelo que o homem tem de Deus, não requer a humildade que se sujeite aos outros, pelo que eles também tiverem de Deus, mas pelo que o homem tem de homem, deve sujeitar-se a qualquer outro, pelo que este tiver de Deus. Porquanto da razão própria da humildade é a reverência com que nos sujeitamos a Deus, ou em si mesmo ou onde suas coisas resplandecem*²¹.

Troisième réponse, inspirée de saint Bernard:

Há duas humildades, uma de entendimento, outra da vontade ou appetite. A do entendimento é um conceito baixo de si próprio, gerado ou procedido da verdade que penetramos de nossas misérias e defeitos; e, conforme é mais subtil e clara a luz que nos descobre estas misérias, assim é mais distinto e certo o conceito vil que de nós formamos.

*A da vontade ou appetite é um dom sobrenatural, que, a modo de peso (se bem acompanhado de muitas luzes no entendimento), inclina e leva o coração a buscar o centro do seu nada e lugar ínfimo abaixo das criaturas ... Esta humildade do afecto ou do coração é a que Cristo disse aprendêssemos dele ... porque a outra do conhecimento bastantemente a podemos aprender de nós mesmos, como reparou o mesmo S. Bernardo*²².

Bernardes complète maintenant Bernard à la lumière d'Alvarez de Paz:

... a humildade dos santos não pára na do entendimento, que eles aprenderam de si mesmos, mediante a luz ordinária, senão que passa à da vontade, ou appetite, que aprenderam de Cristo, mediante a luz extraordinária; e por isso a tal humildade não envolve ali o erro ou cegueira

²⁰ Nova Floresta (sigle : NF), título VI : Confissão, IV, OC III, p. 313.

²¹ NF, Confissão, V, p. 316, en référence à saint Thomas d'Aquin, *Somme de Théologie*, II. II. 161. 3.

²² NF, Confissão, VI, pp. 319-320, en référence à saint Bernard, *Sermon 42 sur le Cantique des Cantiques* et *Sermon 4 sur l'Avent*.

*que toca à parte intelectual, senão um peso ou inclinação que deprime e abate a parte volitiva*²³.

Pour Bernardes, il importe donc de se soumettre aux autres en considération de ce qu'ils ont reçu de Dieu – voilà l'héritage de l'Aquinat –, et même de se mettre volontairement au-dessous de toutes les créatures, «au centre de son néant». Nous pourrions parler d'un exercice de néantisation²⁴, non pas ontologique, mais affective, dans le souci de savourer notre néant de valeur: tout ce qu'il y a en nous de vrai et de bon vient de Dieu, nous n'avons en propre que notre néant²⁵.

Et c'est ainsi que l'oratorien portugais en vient à répondre avec une extrême précision à la question initialement posée:

Dizem, pois, os Santos o que sobrenaturalmente sentem, parecendo-nos, de fora, que dizem o que naturalmente julgam, sendo que por então e durante a dita luz, que traz consigo aquele peso, abstraem desses julzos e, por conseguinte, não mentem nem se enganam. Não mentem, porque as vozes são inutilizadas também para declaração dos affectos, e, na verdade, os santos têm este affecto actual de se porem abaixo dos pecadores. Não se enganam porque, ainda que o julzo, se quisesse seguir o affecto, se desigualaria do objecto externo, o affecto não se desigualava do dom divino, e a este é que segue. Nem este tal dom engana o affecto, porque não se comunica por modo judicativo, como se persuadissem ao santo: Tu és pior que todos, senão por modo volitivo e conforme o sujeito immediato que o recebe, que é a vontade, e equivale a esta proposição: «Oh! como é bom e como convém ser inferior a todos»²⁶!

En d'autres termes, le jugement du saint est totalement pénétré par son humble charité. Celle-ci confère à son intelligence une sorte d'infailibilité: il ne se trompe pas en s'abaissant, il ne nous

²³ NF, *Confissão*, VI, pp. 321-322, en référence au P. Diogo Alvarez de Paz, *De inquisitione pacis*, t. II, pars 3, lib. IV, c. 5.

²⁴ Si le mot «néantisation» a été inventé par J.-P. Sartre, cela n'empêche pas de lui donner, au sein de la tradition spirituelle de l'Église, un sens acceptable, correspondant à une belle expression du Père de Caussade, à propos des créatures qui prennent une «teinte de néant» pour le chrétien.

²⁵ Cf. saint Augustin, *In Evang. Iohannis*, tract. V, 1 (ad Jo 1, 33) : CCSL 36, 40 : PL 35, 1414 ; «*Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum*» : personne n'a en propre que son mensonge et son péché. Cette pensée a été reprise par le concile d'Orange (DS 392 ; DB 195).

²⁶ NF, *Confissão*, VI, pp. 323-324. On notera la distinction entre mode judiciaire et mode volitif.

trompe pas non plus et – ajoute même Bernardes – il avance et progresse beaucoup face à Dieu et aux hommes. En lui se vérifie la parole du Christ: les derniers seront les premiers²⁷.

C'est donc sans erreur ni mensonge que des hommes saints et parfaits peuvent se considérer comme les plus grands parmi les pécheurs. Bernardes est parvenu à nous convaincre: ce qui nous semblait initialement une exagération manifeste nous paraît maintenant être une vérité qu'une raison transformée par la charité et l'humilité peut accepter. Notre oratorien a mis toute son intelligence spéculative, toute sa finesse psychologique, toute son expérience spirituelle au service de l'analyse éthique et même mystique. Sans oublier d'apporter sa remarquable connaissance de l'hagiographie et de l'histoire de la spiritualité, également mise à contribution. Car, chez Bernardes, la spéculation part de l'exercice de la charité et débouche sur son intensification.

En concluant l'exposition de la réponse de l'oratorien de Lisbonne à la difficulté qu'il nous présentait lui-même, il convient d'évoquer, avec lui, l'étonnante occasion²⁸ de son examen approfondi: à savoir un dialogue de saint Louis Bertrand, O. P. (1526-1581), avec un pénitent:

Confessou-se com este glorioso santo certo peccadoração ... E reparando que [o santo] não alterava o semblante a ouvir tais e tantas enormidades, acrescentou: que se acusava também de julgar que ele confessor devia ter cometido outras semelhantes, pelo ver tão quieto e sereno. Respondeu-lhe: «Filho, pior sou do que vós, ainda que não fiz essas coisas. Porém não me altero, porque, tanto que vos vi a meus pés, olhei para vós como quem já não amava os pecados, antes lhes queria fazer guerra²⁹.»

Exemple impressionnant, nous montrant un saint s'humiliant pour exalter son pénitent. De plus, l'importance que lui attache Bernardes nous fait saisir sur le vif sa manière de procéder: devant un fait particulier d'une extrême noblesse, le théologien spirituel s'interroge longuement, à la lumière de l'Écriture et de la Tradition, comme à celle de la raison, au sein de la foi, sur l'origine, la nature et la signification de ce fait.

²⁷ NF, *Confissão*, VI, pp. 323-324, citant Mc 10, 31.

²⁸ M. Bernardes lui-même nous dit que la réponse de saint Louis Bertrand fut l'occasion de son enquête: NF, *Confissão*, VI, p. 303: «por ocasião da resposta de S. Luís Beltrão».

²⁹ *Ibid.*, p. 299.

Bernardes, toutefois, ne part pas seulement des exemples d'héroïsme que lui fournit en abondance l'hagiographie catholique, mais aussi du spectacle quotidien des péchés contre la chasteté auxquels, confesseur, il est affronté.

C. Bernardes moraliste, conseiller précis, toujours actuel

Nous voulons ici introduire le lecteur à l'examen d'un traité spirituel sur la vertu de chasteté que Bernardes livrait au public en 1698 et qui est pour nous plus actuel que jamais, étant donné l'érotisation toujours plus grande de la société en général, comme aussi à cause des problèmes plus particuliers que pose à la conscience chrétienne le concubinage adultère des divorcés remariés ou la relation avec le monde animal, de manière plus intense en notre temps, dans les deux cas.

En deux-cents pages, l'auteur nous donne un catéchisme de la vertu de chasteté, avec et en trente-sept questions et réponses. Il veut nous aider à lutter contre l'incendie de la luxure, nous sauver de ses flammes:

Por certo não despreza as almas deixando-as perecer, quem morreu na Cruz abrasado em incêndios de caridade, porque não percessem³⁰. Prevenções e remédios nos deixou, muitos, prontos e eficazes. Porém ... cegos nós com o fumo espesso do mesmo fogo, ou não atinamos com eles ou não insistimos em os aplicar, se já não é que, como o incêndio é deleitoso à mesma carne, folgamos de arder, e impelimos a outros que ardam conosco ... Ajudemos a salvar do incêndio o próximo³¹...

Notons au passage le caractère biblique de ces images (le Christ des Evangiles nous parle et du feu de l'enfer: Mt 5, 22; 13, 42-50; Jn 15, 6; et du feu de l'Esprit qu'il est venu allumer: Lc 12, 49 ss) et aussi le contraste entre l'incendie, au singulier, de l'enfer éternel et les incendies de charité, au pluriel, dont le Christ est mort embrasé pour que, enflammés des mêmes incendies par les sacrements, nous sauvions le prochain en l'arrachant au feu de l'enfer, et, dès ici-bas, à l'incendie délicieux de la sensualité.

Le traité de Bernardes décrit longuement, sous le titre significatif des *armes* de la chasteté (*Armas da castidade*), les remèdes non seule-

³⁰ Cf. Jn 3, 17 ; 6, 37-39 ; 12, 46-47.

³¹ M. Bernardes, *Armas da Castidade* (sigle : AC), «Tratado espiritual, em que por modo prático se ensinam os meios e diligências convenientes para adquirir, conservar e defender esta angélica virtude», OC II, pp. 11-12, Introd.

ment nombreux et efficaces, mais encore prompts, c'est-à-dire toujours à notre disposition, que le Sauveur a mis à notre disposition, dans et par son Eglise, à travers l'expérience de ses saints et théologiens.

Écoutons plutôt Bernardes nous rappeler, à propos des concubinaires, quelques-uns de ces remèdes:

1. *Cheguem-se muitas vezes ao confessor, ainda que os não absolva*³².
 2. *Rezem o Rosário, Coroa ou Terço à Virgem Senhora Nossa todos os dias, ainda que vá mal rezado.*
 3. *Dêem esmolas com afecto de compaixão do pobre, e mandem dizer missas por remissão de seus pecados.*
 4. *Ouçam a palavra de Deus e leiam vidas de Santos, ainda que lhes custe repugnância e tormento da consciência.*
- [8. *Olhem devotamente para a Imagem de algum Crucifixo, fazendo por compadecer-se de suas penas e digam: Havei misericórdia deste miserável, ó Deus misericordiosíssimo*³³.

Ces recommandations nous montrent combien l'Eglise, à la fin du XVII^e siècle et au début du XVIII^e, loin de pactiser avec les sévérités jansénistes, était soucieuse, au Portugal comme ailleurs, de faciliter, par l'exhortation à la prière et à l'aumône (cf. 5 à 7), la conversion des pécheurs. Elles nous font aussi entrevoir en Bernardes un confesseur soucieux de se mettre à la portée de ses pénitents au moyen de suggestions concrètes, sans se contenter d'expositions seulement doctrinales. Toutes les recommandations citées ici peuvent toujours être utiles aux conseillers spirituels d'aujourd'hui. La dernière évoque même – au moins indirectement – les grâces que tant de chrétiens, embourbés dans le péché grave, reçoivent en visitant les musées et les églises anciennes du Portugal et en y contemplant les tableaux admirables des primitifs portugais³⁴ qui

³² Le conseil peut paraître paradoxal, puisque le concubin, tant qu'il veut continuer à l'être, ne peut recevoir l'absolution. Mais Bernardes, confesseur plein d'expérience, savait que la grâce du Christ, à travers le dialogue avec le confesseur, peut inspirer au pénitent un changement de cœur et de décision. D'autre part, même sans recevoir l'absolution, le baptisé peut, à la faveur d'une confession, recevoir de bons conseils et en bénéficier par la suite. Aujourd'hui, en une époque où certains confesseurs ne suivent pas les normes fixées par l'Eglise, il serait impossible de suggérer à un concubin d'aller trouver un confesseur de ce genre.

³³ AC, Pergunta XXII, OC II, pp. 147-148,

³⁴ Je songe notamment à l'œuvre admirable de Nuno Gonçalves, le *Polyptyque de saint Vincent*, panneau de l'Infant, et à la *Déposition*, par Cristóvão de Figueiredo, toutes deux au Musée d'Art ancien, à Lisbonne, et datant respectivement de 1460 et 1530 environ.

nous représentent la Passion de Jésus-Christ et la compassion de sa Mère douloureuse.

Manuel Bernardes devient encore plus précis et nous manifeste l'expérience très ample (rarement soupçonnée par nombre de laïcs) que, grâce notamment au confessionnal, le prêtre acquiert progressivement de la psychologie du pécheur, quand il traite de l'adultère. Citons quelques-uns des remèdes préventifs ou correcteurs qu'il propose:

5. *Nas ausências do marido convém observar mais recato e recolhimento. E para que estas possam levar-se sem perigo ou tentação, costume-se de antes a tomar o conselho do Apóstolo (1 Co 7, 5), que é abster-se do toro conjugal a breves intervalos com mútuo consentimento, para se dar melhor à oração.*

6. *De nenhum homem aceite dádivas, sem título claramente honesto; porque esta é uma das portas principais por onde os solicitadores entram a entabular sua pretensão. E se for cobiçosa, há-de querer mostrar-se agradecida e depois amorosa.*

8. *Se algum ocioso ao passar lhe disser razões de galanteio, nada responda, nem ainda para se mostrar irada; porque semelhantes homens tomam estes desprezos e ameaças por primeira vaza do seu jogo; e por isso um se queixava, dizendo: Ni de agravos me vi favorecido.*

Mas o melhor modo de evitar estes encontros é saindo raramente fora, especialmente a grandes publicidades. Até a igreja, casa de Deus, pode ser que muitas vezes não lhe convenha tanto como a sua própria; porque, por miséria humana e instigação diabólica, pode suceder que indo a buscar indulgência, traga pecados³⁵.

On perçoit ici que Bernardes n'ignore rien des jeux de la séduction. Il est néanmoins surprenant que ce chapitre, soit par son titre, soit en son développement, ne concerne explicitement que l'adultère féminin et n'ait rien à suggérer aux maris... Reflet probable d'une situation ecclésiale de pratique surtout féminine! De plus, le conseil de sortir rarement pendant l'absence du mari paraît aujourd'hui inadapté aux femmes qui travaillent, quoiqu'il soit indicatif d'un esprit et puisse recevoir quelques applications concrètes.

Par contre, la suggestion paulinienne de la continence périodique, pratiquée en vue de faciliter la fidélité conjugale en temps de séparation, demeure opportune.

³⁵ AC, Pergunta XXIV, OC II, p. 165.

Bernardes ne considère pas seulement les avis à donner aux victimes des manquements plus ordinaires à la chasteté, il est encore attentif à dénoncer les compensations indirectes; et celui qui – nous l'avons vu – s'émouvait devant la compassion du Dieu Législateur de l'Ancienne Alliance face aux animaux maltraités par les hommes dénonce aussi les affections désordonnées des humains à leur égard:

... as donzelas e religiosas que criam cachorrinhos de fralda e os penteiam, enfeitam, beijam e agasalham consigo na cama, obram mal e repreensivelmente, pondo o seu afecto numa criatura tão vil e indigna, que deviam pôr somente em seu Criador, e consumindo em meninices e ridicularias o precioso tempo que lhes é dado para trabalharem no alcance das virtudes.

E deverão advertir que todo o amor causa semelhança e faz união entre o amante e a coisa amada: se esta é vil, o envilece; se nobre, o dignifica ... Nem todos os movimentos e gestos que fazem estes animais domésticos, com que nos divertimos, procedem só das suas potências naturais; senão que o Demónio às vezes os ajuda e impele para nosso mal. E a pessoa cuida que brinca com um cachorrinho, ou que fala com um papagaio ou bugio, e está brincando e falando com o Demónio ... falou a Eva pela serpente³⁶.

Comment éviter, devant ce texte, des sentiments partagés? D'une part, nous savons gré à l'auteur du ridicule jeté sur des tentatives d'amitié animale; la transcendance de l'animal rationnel qu'est l'homme les réduit nécessairement à néant; de même, on ne peut exclure (cf. Mc 5) que le Démon, prince de ce monde, veuille se servir d'animaux irrationnels pour perdre éternellement des animaux rationnels; mais, d'autre part, comment concilier l'unilatéralisme de Bernardes avec sa connaissance de François d'Assise, aimant surnaturellement les animaux?

Probablement, on pourrait trouver ailleurs, dans l'œuvre si vaste de Bernardes, des vues plus positives sur les relations entre hommes et animaux. On peut comprendre que le thème abordé – la chasteté – l'encourageait à une certaine réserve dans ce domaine, tout en étant pour lui l'occasion, déjà mentionnée, d'un recours à la Vierge Marie, d'une contemplation de la Vierge.

D. Manuel Bernardes, contemplatif de la Vierge

Marie revient souvent sous la plume féconde de Bernardes: dans ses *Sermons*, ses *Exercices spirituels*, dans ses *Méditations sur les*

³⁶ AC, Pergunta XXXII, OC II, pp. 208-209.

principaux mystères de la Très Sainte Vierge (œuvre posthume publiée en 1737).

Le mystère de Marie est celui d'une parfaite spiritualisation de la chair. Peu de thèmes religieux se prêtaient autant à l'exercice du charisme poétique de Bernardes. Nous allons l'entrevoir successivement à propos de l'Immaculée Conception, de la Maternité divine et virginale, de l'Association de Marie au Mystère Pascal par sa mort d'amour et par sa glorieuse Assomption.

1. L'Immaculée éclaire le mystère de notre péché originel

Nous vivons aujourd'hui dans un contexte culturel, scientifique, philosophique et théologique qui nous rend, par certains côtés, plus difficile la contemplation, dans la foi, du mystère du péché originel.

Du coup, le mystère de l'Immaculée Conception de Marie (à distinguer avec soin de celui de la conception virginale de Jésus par Marie) est moins bien perçu. Bernardes nous est utile en nous éclairant l'un et l'autre.

Le mystère du péché d'Adam et de ses conséquences pour chacun d'entre nous est très exactement présenté par l'oratorien:

Não permitira Deus haver males no mundo se não fora poderoso para deles fazer bens; ... se por um homem, que foi Adão, se constituíram muitos pecadores sem preceder demérito das suas vontades próprias, também sem precederem merecimentos próprios, por outro homem, que é Cristo Jesus, foram constituídos muitos justos (Rm 5, 19)³⁷.

Bernardes, à la différence de plusieurs auteurs postérieurs, a très bien compris la vision paulinienne: Dieu n'a voulu la solidarité des hommes avec le premier Adam qu'au sein de leur solidarité beaucoup plus profonde avec le deuxième et dernier Adam, et la deuxième explique la possibilité de la première.

De la première de ces deux solidarités résultera une conséquence dramatique affectant tout homme venant en ce monde (sauf privilège accordé seulement à Jésus et Marie): conçu et né dans la privation de la justice originelle que le premier Adam aurait dû lui transmettre, il entre au monde comme enfant voué à la colère divine (Ep 2, 3), «fils de colère par nature», tant qu'il ne reçoit pas, par le baptême, la filiation adoptive. Bernardes peut donc écrire:

³⁷ *Exercícios Espirituais* (sigle : EE), Ex. II, Medit. V, OC I, p. 296.

Ninguém para convosco, Senhor, per si é inocente, porque vingais³⁸ o pecado de nossos pais não só na terceira e quarta geração, senão até à última do mundo. E que motivo mais poderoso que este para humilharmos? Porque se cá entre os homens, os que consta não haverem nascido de legítimo matrimónio, senão em pecado mortal, vivem humilhados com a sua infâmia e não são admitidos à herança com os filhos legítimos: razão é que todo o filho de Adão muito mais se humilhe e abata diante de Deus N. S., pois certamente lhe consta, do labéu de ser concebido em pecado e pelo modo ilegítimo, que não havia de ser no estado de inocência; e é também certo que se Deus nos não perfilhara depois pela sua graça, excluídos ficáramos para sempre da herança do Reino dos Céus³⁹.

Malgré certains inconvénients de cette présentation, elle nous offre une analogie, certes déficiente, comme toute analogie, mais très parlante. La honte accompagnant une naissance illégitime nous aide à humilier notre orgueil devant la constatation, au sein de la foi, de la déchéance spirituelle en laquelle nous sommes venus au monde.

Tel est le fond de tableau sur lequel se situe la préservation, en Marie, de toute souillure du péché originel:

Estava ab aeterno escolhida para Mãe do Unigénito Filho de Deus encarnado ... e assim era razão que em nenhum instante fosse escrava e tributária do Diabo; ... era razão que este rio do pecado comum, que de geração em geração sempre foi correndo e levando quando encontrava diante, ao passar a Arca de Deus, que é Maria Santíssima, suspendesse suas águas, não se atrevendo a contaminá-la; era razão que a redenção da Senhora se obrasse nela por modo mais admirável, nobre e superior do que se obrou nos outros filhos de Adão; isto é, que se nós somos remidos depois de haver caído, a Senhora fosse remida por preservação para que não calasse⁴⁰.

La conviction de Bernardes quant à l'Immaculée Conception est d'autant plus frappante qu'elle est très antérieure à sa définition dogmatique par le pape Pie IX en 1854, définition qui était déjà l'objet de sa prière⁴¹. On y saisit sa foi profonde en Marie, Mère de Dieu.

³⁸ Expression d'autant plus exacte que l'on voit dans les peines qui accompagnent le péché originel originé, chez les descendants d'Adam, une punition dont la finalité est rédemptrice.

³⁹ *EE*, Ex. II, Medit. V, OC I, pp. 296-297.

⁴⁰ *Meditações sobre os Mistérios da Virgem Santíssima* (sigle : *MV*), Medit. I, 2º ponto, OC IV, p. 28. Allusion à Jos 3, 1-4, 18 ; l'Evangile de Luc laisse entendre que Marie est la vraie Arche d'Alliance : cf. Lc 1, 43-56, éclairé par 2 S 6, 9-11.

⁴¹ *MV*, Medit. I, 4º ponto, OC IV, p. 32.

2. Bernardes expose la Maternité divine de Marie en commentant la Salutation angélique

Bernardes nous a laissé une très belle exégèse, théologique et contemplative, de l'*Ave Maria*:

E diz-lhe [o Anjo] que conceberá em seu ventre e parirá um filho ... Goza-te, alma minha, e dá à Virgem os parabéns de que Ela verdadeiramente e em todo o rigor é Mãe de Deus: pois gerou e formou em seu virgíneo ventre a Jesus, verdadeiro Deus e homem, ainda que não gerasse a Divindade, que n' Ele está unida à carne: assim como qualquer filho o é verdadeiramente de seus pais, ainda que estes lhe não geram a alma mas somente o corpo a que está unida⁴².

Ici, Bernardes, reprend et prolonge une analogie classique chez les Pères. Pour eux la personne humaine et ordinaire, étant âme et corps, constitue la meilleure image du Verbe incarné, dont la Personne divine unit nature humaine et nature divine. L'oratorien nous fait voir en chaque mère terrestre, génératrice du corps mais non de l'âme de son enfant, un symbole de Marie, Mère du Christ Dieu sans être mère de sa divinité. Mère selon la chair du Dieu fait homme comme nos mères sont aussi, selon la chair, mères de nos personnes mais non de nos âmes.

Bernardes est peut-être plus original dans une déduction théologique à partir d'un principe classique. Léon le Grand, suivant saint Augustin, soulignait un point complémentaire du précédent: «Marie a conçu le Verbe par la foi, dans son esprit, avant de le concevoir en son sein.» Il y voit la prémisse d'une thèse audacieuse que l'Eglise n'a jamais condamnée, et qui a même été défendue par de nombreux saints et théologiens: avant l'Annonciation, l'âme de la Vierge a été élevée à la vision claire et intuitive de la face de Dieu:

... nesta ocasião, antes da embaixada do Arcanjo S. Gabriel ... foi ... elevada sua [da Virgem] alma à visão clara e intuitiva da face de Deus. E isto é dizer S. Leão Papa que a Senhora primeiro concebeu o Verbo na mente do que no ventre; porque na verdade nisto foi exaltada maravilhosamente a Virgem e posta em correspondência com o Eterno Padre: que assim como este concebe no seu entendimento o Verbo e o compreende, assim também respectivamente a Virgem porque o mesmo Verbo, que é Filho de Deus e o havia de ser também seu, o concebeu na mente, vendo-o claramente.

⁴² *MV*, *Medit.* VI, 4^o ponto, OC IV, p. 113.

E o Altíssimo ... dispôs esta vista intuitiva para que a Senhora ficasse mais capaz da grandeza do mistério da Encarnação quando depois se obrasse: porque só assim trataria dignamente o Filho de Deus humanado e teria notícia clara da distância dos extremos, que se uniam em Cristo Deus Homem, e da dignidade ... de Mãe de Deus. Além de que, consistindo este mistério em se desposar o Filho de Deus com a natureza humana, convinha que a Esposa primeiro visse ao Esposo e d'Ele mais vivamente se enamorasse⁴³.

Il semble que ces raisonnements aient été empruntés à un théologien carme d'Espagne⁴⁴; s'il est vrai que cette hypothèse théologique n'est guère retenue en notre siècle, car elle paraît à beaucoup empreinte de «maximalisme» marial, elle était néanmoins, en son aspect fondamental, celle du grand théologien F. Suárez⁴⁵, et il n'est pas exclu que Bernardes ait voulu répandre dans les milieux cultivés du Portugal la version approfondie qui en était présentée en Espagne depuis quelque temps. Comme d'autres partisans de cette thèse, il admettait un acte exceptionnel de claire vision de Dieu en Marie, pour la préparer à l'Incarnation, sans nier qu'elle ait vécu sous le régime habituel de la foi: «Bienheureuse celle qui a cru en l'accomplissement de ce qui lui a été dit de la part du Seigneur» (Lc 1, 45)⁴⁶.

Nous voyons dans ce cas particulier qu'en ces *Meditações sobre os principais mistérios da Virgem santíssima* Bernardes vise un public susceptible, à l'occasion d'une exposition pieuse, d'approfondir des questions doctrinales. Ou, si l'on préfère, un public théologiquement curieux sinon préparé. Nous voilà loin de l'image «bigote», sans arrière-plan culturel, que certains, encore aujourd'hui, se font de l'oratorien de Lisbonne. Sa contemplation est inséparablement dévote et doctrinale.

⁴³ *MV*, Medit. IV, 1^o ponto, OC IV, p. 106.

⁴⁴ José de Jesus Maria, *Vida da Senhora*, 1. III, ch. 2. Cité par Bernardes, *MV*, OC IV, p. 106, note 1.

⁴⁵ F. Suárez, *Opera omnia*, XIX, 305 (éd. Vivès). La thèse de Suárez, reprise par Bernardes, est en harmonie avec le principe posé par Suárez et loué par Pie XII dans la bulle de définition de l'Assomption (AAS 42 [1950] 767): «Les mystères de grâce que Dieu a opérés dans la Vierge ne doivent pas être appréciés suivant les lois ordinaires de la grâce, mais en fonction de la divine toute-puissance, étant supposée la convenance de la chose, sans aucune contradiction ou répugnance des Ecritures» (*In tertiam partem divi Thomae*, 27. 2. 3. 5. 31).

⁴⁶ Cf. Vatican II, *Lumen Gentium*, § 58: «la Vierge avança dans son pèlerinage de foi»; Jean-Paul II a exalté ce thème en 1987 dans son encyclique *Redemptoris Mater*.

3. Bernardes exalte la participation de Marie au Mystère Pascal

Notre auteur veut nous faire participer à sa longue et belle contemplation de la Vierge debout au pied de la Croix, le vendredi saint, et aussi à sa joie face au Christ ressuscité, le dimanche de Pâques.

La connaissance exceptionnelle que Marie avait comme Mère de Dieu du mystère de son Fils explique pour notre auteur la profondeur de sa souffrance:

Outro princípio pelo qual se pode formar algum conceito do excessivo das penas desta angustiada Mãe, é considerando o altíssimo e perfeitíssimo conhecimento que a Senhora tinha presente da infinita dignidade de seu Filho Jesus Cristo, a quem via desonrado, afrontado e crucificado ... De sorte que quando a Virgem Mãe via seu Bendito Filho pendente da Cruz entre dois malfeitores, não perdia de vista que este Senhor era o mesmo que no Empíreo reina entre duas Pessoas Divinas⁴⁷.

Pour Marie, connaître et aimer le Christ, c'était souffrir avec Lui. D'où l'invitation de Bernardes à ses lecteurs: souffrir avec Marie pour souffrir avec le Christ:

Louvar a misericórdia e caridade de Deus que foi servido dar ao mundo, em tão inocente e atribulada Virgem, tão fiel co-redentora; e em sua piedade e intercessão à Igreja tão poderosa Mãe, que nos abrigue e ampare e se compadeça de nossas tribulações.

Chorar os teus pecados, pois foram verdadeiramente a causa da Paixão de Cristo e por conseguinte das penas de sua Mãe santíssima; do que debes confundir-te e não levantar os olhos para este retábulo de aflições e angústias, sem envergonhar-te sumamente⁴⁸.

Marie au pied de la Croix est donc vue par Bernardes, longtemps avant sa proclamation par Paul VI, en 1964, comme Mère de l'Eglise, Mère blessée par les péchés de ses enfants. Dans les *Exercícios espirituais* ce dernier point de vue est magnifiquement approfondi:

Considera ... como todo o agravo que se faz aos filhos redunde em agravo dos pais, pela conjunção íntima das pessoas que se reputam ser a mesma. E assim toda a ofensa de Deus é ofensa em certo modo da Mãe de Deus...

⁴⁷ MV, Medit. XI, 2^o ponto, OC IV, p. 193.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 197.

... assim como a maior das penas interiores que padeceu o coração de Cristo Senhor nosso foi o ver desprezada no mundo a honra de seu Eterno Pai, assim também a maior pena que o coração da Virgem padeceu foi o ver desprezada no mundo a honra de seu Filho e seu Deus.

E assim como Cristo Senhor nosso, para recuperar a honra de seu Pai, ofereceu desde o primeiro instante de sua vida seu corpo e alma e todo o ser, assim também Maria santíssima, para honrar a seu Filho, este foi o seu desejo e oferecimento, crucificar-se a par de seu Filho e ser-lhe companheira nos tormentos do corpo assim como o foi nos da alma, se necessário fosse para evitar a mínima ofensa sua e com o mesmo Fiat ou resignação consentira derramar-se para este fim todo seu sangue, com que consentiu em formar-se dele o corpo do Redentor do mundo ... piamente podemos crer que ao dar a Cristo o leite de seus peitos virginais o dava com a consideração de que assim ajudava e concorria para fazer-se o sangue que havia de tirar os pecados do mundo e as ofensas de Deus ... Pecador ingrato ... os pecados com que tu de novo tornas a crucificá-Lo, de novo tomam a lastimar o coração desta Senhora⁴⁹.

Manuel Bernardes demeure comme et avec Marie debout au pied de la Croix: *Stabat Mater dolorosa* (cf. Jn 19, 25). Il nous décrit noblement cette station:

Ela permaneceu imóvel, direita e segura, como coluna ao pé da Cruz: quem dela se não desarrima não mudará pé nas tribulações⁵⁰.

Avec saint Bonaventure, il ajoute subtilement: «A Senhora ... foi impassível pela paciência ... o mesmo padecer a tornou como impassível⁵¹.»

Impassiblement patiente, la Vierge fut activement telle, «cooperando na oblação do sacrificio da Cruz com Cristo ... com quem fazia uma só pessoa, assim moral como misticamente⁵²».

On le sait: l'Évangile, qui exalte la présence de Marie au pied de la Croix, ne nous dit rien sur sa première rencontre avec le Ressuscité. Bernardes approfondit longuement ce qu'il appelle magnifiquement un «silêncio ... doutrinal e misterioso⁵³», dont il énumère les raisons:

⁴⁹ EE, Medit. VII, 2º ponto, OC I, p. 134. On pourrait compléter ces pensées de Bernardes en soulignant qu'après la Pentecôte Marie offrait toutes les souffrances que lui causaient les péchés de l'humanité, les nôtres y compris, en union avec la Passion de son Fils, dans le sacrifice eucharistique, pour notre salut ; et encore aujourd'hui la Vierge offre sans cesse les Messes qui se célèbrent dans le monde entier pour notre conversion.

⁵⁰ MV, «Exortação ao Pio Leitor», VI, p. 17, OC IV, p. 17.

⁵¹ MV, Medit. XI, 3º ponto, OC IV, pp. 198-199.

⁵² *Ibid.*, p. 199.

⁵³ MV, Medit. XII, 1º ponto, OC IV, p. 210.

... não convinha que a Virgem entrasse no número destas testemunhas públicas, visto ser tão interessada, como Mãe, nas glórias de Cristo ressuscitado; pois poderiam os ouvintes abater do crédito da verdade tudo o que supusessem crescer no afecto da natureza ... As outras aparições de Cristo foram feitas a seus Discípulos e às Santas Mulheres para as alentar no desmaio da fé e descaimento de ânimo em que se achavam havendo visto a Paixão e Morte do Senhor ... Mas à Virgem magnânima apareceu seu glorioso Filho, não para a corroborar na fé, pois nela esteve sempre firme e segura, mas somente para a consolar na sua soledade e para lhe pagar a dívida de a honrar como a verdadeira Mãe e para lhe gratificar a fiel companhia que lhe fizera em suas penas ... E para os sobreditos fins ... bastava que a sua visita fosse particular e oculta aos olhos humanos⁵⁴.

Tout ces motifs ne suffisent pas à Bernardes. Le «silence doctrinal et mystérieux» des Evangiles sur la rencontre entre Marie et Jésus ressuscité s'explique enfin, voire surtout, par la transcendance même de Marie sur les Disciples et sur les Saintes Femmes:

O certo é que tão singular Senhora não compõe número com as outras criaturas, por mui santas e favorecidas do Céu que sejam ... É Mãe de Deus, isso basta e sobeja; e alguma coisa faltaria à soberania do tratamento que se lhe deve se entendêssemos que as Escrituras aqui faziam falta⁵⁵.

Rarement, s'il l'a jamais été, le silence des Evangiles sur la rencontre de Marie avec son Fils ressuscité aura été aussi profondément et aussi religieusement traité dans l'histoire de la spiritualité et de la théologie catholiques. Oui, Bernardes a magnifiquement montré combien ce silence était doctrinal, c'est-à-dire plein d'enseignements, un silence parlant, mais aussi et surtout mystérieux, correspondant secrètement au mystère de la Maternité divine, et donc au mystère même de l'Incarnation: un silence provoqué par la Parole Unique, par le Verbe, un silence au service de cette Parole Unique et de l'écoute croyante, dans et par l'Eglise, de cette Parole⁵⁶.

Tel a été le mérite de Manuel Bernardes, tel l'honneur du Portugal au sein de la chrétienté: l'oratorien de Lisbonne a récapitulé avec une merveilleuse profondeur l'ensemble des paroles chrétiennes prononcées sur ce silence très parlant.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 212-213.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 214-215.

⁵⁶ Allusion au célèbre aphorisme de saint Jean de la Croix sur le Verbe prononcé et écouté dans le silence.

Il a été d'autant plus enclin à le faire qu'il admettait, avec saint Thomas de Villeneuve et avec saint Jean Eudes (s'il a lu⁵⁷ ce dernier), le rôle et l'influence de la prière de Marie dans la résurrection corporelle de Jésus:

De sorte que a esta Senhora deve o género humano não só o vir Cristo ao mundo pela Encarnação, senão o voltar depressa pela aceleração de ressuscitado; que também foi outro modo de geração (Ps 2, 7; cf. Ac 13, 33)...

Não bastava, ó piedosa Mãe de misericórdia, que por vossas orações tivéssemos a Cristo baixando do Céu, senão que o tivéssemos outra vez subindo dos Infernos? Não bastava que uma vez o atraísseis do seio dos Santos Padres e do seio de nossa mãe comum que é a terra? Senão que ainda em cima (como se isto fora pouco) sendo este mesmo Senhor também, por vossas orações e merecimentos cóngruos, sacramentado no augustíssimo Mistério do Altar⁵⁸...

On le voit: pour notre oratorien orant, dont l'unité de pensée est grande, l'oraison de Marie conditionne, comme leur origine, l'Incarnation et la Résurrection du Verbe de Vie, et même sa présence eucharistique dans l'Eglise. Et si nous devons la Résurrection du Christ à la prière de sa mère (cf. Rm 10, 6-7)⁵⁹, comment douter, même si l'Évangile n'en dit rien, de sa rencontre de Ressuscité avec Elle?

Toutefois, c'est par le mystère de l'Assomption, incluant sa mort et sa résurrection corporelles, que s'est accomplie la suprême participation subjective de Marie au mystère pascal de Jésus, son Fils. L'oratorien portugais scrute avec amour les splendeurs physiques et métaphysiques de la double assomption, corporelle et spirituelle, de la Vierge; il se demande tout d'abord pourquoi Marie, quoique immaculée, quoique très sainte, devait mourir:

... a soberana Virgem não devia pagar o comum tributo da morte, pois não incorrera no pecado comum de Adão, que é a porta por onde ela

⁵⁷ Saint Jean Eudes termina juste avant sa mort, en 1680, son traité sur le *Cœur admirable de la Mère de Dieu* où il expose la thèse ici mentionnée. Ce traité fut publié en 1681. Bernardes a donc pu le connaître.

⁵⁸ *MV*, *Medit.* XII, 3^o ponto, *OC IV*, p. 218. Si 40, 1 mentionne la terre comme mère.

⁵⁹ Cf. le texte de ce saint évêque de Valence (1487-1555) cité par Bernardes (*ibid.*, *OC IV*, p. 217) : «*Haec igitur Virgo virtutibus suis Deum coelo deduxit, haec iterum clamoribus suis ab inferis ressuscitavit*», en dépendance de Rm 10, 6-7.

entrou no mundo ... Contudo, convinha que morresse, e assim o dispôs a divina Providência por razões altíssimas.

Primeira: porque assim como Cristo deveu à Virgem, como a verdadeira Mãe sua, a vida temporal neste século, assim a Virgem devesse a Cristo a vida eterna...

Segunda: para que não houvesse quem suspeitasse que a Senhora não era verdadeira filha de Adão, sabendo ser imortal, e, por conseguinte, que Cristo não era verdadeiro homem...

Terceira: para que os homens naquela formidável hora da morte tivéssemos recurso a esta Senhora com mais confiança, como a pessoa mais semelhante na condição humana e mais douta na experiência própria...

A quarta e principal razão foi para imitar a Cristo, que aceitou por nosso bem a morte sem a dever, antes sendo-lhe devida e natural a vida eterna⁶⁰.

Toutes ces raisons sont explicitement christologiques, sauf la troisième, qui ne l'est qu'implicitement. Arguments de convenance, elles font pénétrer le croyant dans l'intelligence d'un mystère de foi. Elles ne sont pas moins vraies aujourd'hui qu'hier. Elles manifestent, chez l'oratorien de Lisbonne, la présence «opérationnelle» d'un vrai charisme théologique.

Théologien et contemplatif de la mort de Marie, Bernardes l'est encore du privilège de son Assomption corporelle.

Il en présente une première raison, tout à fait classique: l'honneur du Christ, Fils de Marie, était en jeu:

... fuge e padece horror o espírito em considerar que em tantos séculos, como passaram desde o trânsito da Senhora, e passarão até o dia da Ressurreição geral, se pudesse dizer: a carne de Cristo está glorificada ... à mão direita de seu eterno Padre; mas a da Virgem Maria ... está debaixo da terra entre bichos, ou comida deles, sem embargo de ser moralmente uma só carne a do Filho e a da Mãe⁶¹.

Il ajoute une seconde raison, rare et subtile, mais non dépourvue de valeur dans l'ordre de l'être:

... se a alma e corpo da Virgem santíssima não estivessem já de presente reunidos, de presente não poderíamos em rigor e com propriedade chamar-lhe Mãe de Deus, e mais propriamente diríamos que Cristo havia

⁶⁰ *MV*, *Medit.* XIII, 2º ponto, *OC IV*, pp. 232-233.

⁶¹ *MV*, *Medit.* XIV, 1º ponto, *OC IV*, pp. 248.

⁶² *Ibid.*, pp. 250-251.

sido Filho da Virgem do que diríamos que actualmente o era. Porque ser Mãe é predicado que se diz da pessoa; e não é pessoa a alma nem o corpo estando separados; e de Cristo não dizemos que é Filho da alma da Senhora nem do seu corpo desanimado.

*... todos estes anos e séculos que a Virgem estivesse por ressuscitar estaria sem a relação de Mãe de Cristo, e Cristo, sem a de Filho seu*⁶².

Le raisonnement, vrai en profondeur, pourrait être nuancé dans son expression. Il est vrai que la personne désigne «une substance intelligente et libre, existant en soi et pour soi, un (être) un en lui-même et divisé d'avec tous les autres». Cette unité disparaît avec la mort. L'âme séparée – et ceci est vrai aussi de celle de la Vierge entre sa mort et son Assomption – n'est plus une personne complète et une; mais on peut toujours, si l'on considère qu'elle demeure une substance spirituelle, intelligente et libre, l'appeler une personne, en reconnaissant qu'elle est incomplète, à la différence du pur esprit qu'est l'ange, personne complète⁶³.

On perçoit ici une limite commune à la mariologie de Bernardes et à celle de son époque: si l'on compare ses raisonnements sur l'Assomption et la justification qu'en présentera en 1950, dans sa bulle de définition, le pape Pie XII, on constate le progrès dans la réflexion sur les implications logiques du Nouveau Testament lu à l'aide et à la lumière des Pères du I^{er} siècle. Marie est la nouvelle Eve indissolublement liée au nouvel Adam, victorieux du péché et de la mort. Point de vue qui, à première vue au moins, paraît complètement absent chez Manuel Bernardes. Cette absence ne supprime naturellement pas la valeur et l'intérêt de ses arguments.

Notamment, sa contemplation de la participation de Marie au mystère pascal a le mérite de reprendre, sous une lumière orante, la réflexion scolastique et savante de ses prédécesseurs et contemporains; il nous montre (en d'autres termes) la réparation aimante du Cœur de Marie envers et avec le Cœur de Jésus (les deux Cœurs sont explicitement mentionnés à maintes reprises); il nous aide à percevoir dans la foi la «soledade»⁶⁴ de la Vierge au pied de la Croix et même, en un sens, pendant toute sa vie, «soledade» enracinée dans la foi, dans l'espérance et dans la charité, «soledade» constituant ainsi le moyen privilégié de sa constante association

⁶³ Cf. Dom Charles Massabki, O.S.B., *Le Christ, rencontre de deux amours*, Paris 1962², pp. 99-100.

⁶⁴ Cf. *MV*, Medit. XII, 1^o ponto, *OC IV*, p. 213 et *passim*.

non moins privilégiée au sacrifice de son Fils pour le salut du monde. Car cette croissante «*soledade*» – toujours plus aimante – est celle de la Mère de Dieu, donnant à l'humanité son Sauveur.

Justement, l'extraordinaire aptitude de Manuel Bernardes à la synthèse lui facilite la récapitulation des titres et mystères de la Vierge:

*A Virgem pela criação, e redenção, e baptismo era Filha de Cristo, pela Encarnação do Verbo era sua Mãe e sua Irmã, e pela união mística era sua Esposa*⁶⁵...

Aussi bien nous dit-il que Marie est le «raccourci du salut», «*atalho da salvação*⁶⁶». Même, Marie est «*a que faz as pazes entre Deus e os homens*»; «*[na] humanidade de Cristo que Maria gerou, reconciliou o eterno Pai todo o mundo consigo*⁶⁷».

Par suite, pour notre oratorien, Marie devient, le vendredi et le samedi saints, en une magnifique image qui se transforme en un jeu de mots, la colombe aimante qui anticipe dans la nuit le jour imminent, la Résurrection de son Fils:

*E se a avezinha desde o seu ninho sabe pressentir a vizinhança da madrugada, esta Ave Maria lá no seu retiro se alvoraçava com as próximas esperanças da sua desejada luz, e decorava as contas do seu novo oriente, que o amor tem muito de atilado e prevenido*⁶⁸.

L'union de Marie à la Pâque du Christ est perçue dans le double contexte orant de la prière de Marie mourante à son Fils et de notre recours, en vue d'une bonne mort, à la Vierge maintenant glorifiée:

Em Vossas mãos, Senhor Deus meu e Filho meu, encomendo o meu espírito; recebi nelas a alma que criastes à vossa imagem e conservastes sem pecado. A Vós também, e não à terra, entrego meu corpo ... guardai-o, não como corpo meu, mas como prenda vossa. Levai-me a Vós, pois sois fruto de minhas entranhas, para que repouse em vossa companhia. A meus

⁶⁵ MV, Medit. XI, 2º ponto, OC IV, p. 196 ; cf. MV, Medit. XV, OC IV, pp. 273-274. «*Mãe verdadeira e natural ... é também sua Mãe evangélica e espiritual, pois o gerou em tantas almas, quantas converteu à sua fé e à sua graça. E é sua filha espiritual pela geração da graça e da glória ... E finalmente é sua Esposa.*»

⁶⁶ MV, Medit. XI, 4º ponto, OC IV, p. 208.

⁶⁷ SP II, OC IV, p. 311.

⁶⁸ MV, Medit. XII, 2º ponto, OC IV, p. 216.

caríssimos filhos vos entrego, pois vos dignastes chamá-los irmãos vossos; consolai-os em minha ausência...

La consolation que Marie demande pour ses fils, frères de Jésus, c'est la grâce d'une bonne mort. C'est aussi celle que nous devons obtenir par son intercession. Toute la contemplation de Marie associée au mystère pascal est orientée, chez Bernardes, vers notre mort pascale, unie à celle de Jésus crucifié:

... quando voltes sobre ti, o fruto que desta consideração debes tirar são desejos de que o Senhor te conceda boa morte. Grande misericórdia é esta sem a qual todas as mais se baldam e com a qual todas as mais se consumam ... Roga pois à Virgem, posfia com a Virgem, clama sempre à Virgem, ama, serve e louva à Virgem; e por este atalho direito chegarás àquele fim bem-aventurado⁶⁹.

L'orientation de la contemplation mariale de Bernardes vers une prière apostolique pour la bonne mort joint inséparablement la constante prière de tous les catholiques de l'Occident Latin (répétant chaque jour à la Vierge: «priez pour nous pauvres pécheurs maintenant et à l'heure de notre mort») avec la vocation de l'oratorien, soucieux d'inculquer à tous une oraison salvifique, et même avec la confiante angoisse de notre prédicateur, recourant à Marie dans sa crainte personnelle d'une mauvaise mort.

Car nous savons, grâce au père Bernardo Lopes, son confrère, que Manuel Bernardes, tremblant de crainte devant la possibilité de douter à l'heure de sa mort, demandait toujours à Dieu de le mettre «en état d'innocence avant la mort⁷⁰». Nous allons voir le contexte marial de cette demande.

Nous pouvons préciser la nature et la cause et les effets de cet «état d'innocence». Un membre de sa communauté nous dit:

Nos dois últimos anos viveu o P. Manuel Bernardes como se não vivera, reduzido à primeira inocência do menino e como tal assistido e tratado⁷¹.

⁶⁹ *MV*, *Medit.* XIII, 3^o ponto, *OC IV*, pp. 238-239.

⁷⁰ cf. Ebion de Lima, cité note 3, p. 14, et pp. 184 ss.

⁷¹ *SP I*, *OC IV*, pp. 7-8 : «*A quem ler*». La déclaration date de 1711, quand furent publiés pour la première fois, un an après la mort de l'auteur, ses sermons. Quand on examine l'ensemble de ce prologue d'un confrère du père Bernardes, on voit d'ailleurs que la retombée en enfance fut très progressive.

Nous avons dit la cause: la crainte des doutes à l'heure de la mort suscita en lui l'étonnante prière déjà mentionnée. Mais Bernardes nous a fait comprendre une autre racine de cette crainte: l'incertitude où il était quant à ses œuvres; étaient-elles ou non agréables à Dieu⁷²?

Quant aux effets de cette crainte et de ces doutes, une méditation et un sermon du grand oratorien nous permettent d'en soupçonner, outre l'obtention de l'état d'innocence, deux autres; l'abandon plein d'espérance à la Providence, par le recours à l'intercession de Marie et par la confiance dans les mérites du Christ Sauveur.

Dans la deuxième méditation sur les mystères de la Vierge, l'oratorien invite son lecteur à espérer *«por esta ventura com ardentíssimo desejo»*:

Bom é temer a Deus, receando nossos deméritos e seus justos juízos (Mt 12, 5); mas sobre este temor, assente o esperar em Deus, confiando em sua infinita bondade e nos merecimentos de sua Mãe santíssima, cooperadora da salvação do mundo e seguro amparo dos seus devotos ... aturarás os tédios de tão longa peregrinação e as incertezas de feliz êxito; passarás o tormentoso e arriscado estreito da hora da morte; mas nunca desamarres, nunca, a sagrada âncora da esperança ... e se segue o fruto das boas obras que Ele mesmo nos deu como misericordioso Pai, para então nos salvar como recto Juiz⁷³.

Notons l'extrême subtilité de la pensée: la confiance dans les mérites de Marie (eux-mêmes enracinés en ceux de son Fils) n'empêche nullement l'oratorien d'espérer aussi de la miséricorde de Dieu les bonnes œuvres personnelles, méritoires de la vie éternelle. Car il n'ignore pas que ses œuvres, en tant que bonnes, sont totalement dons du Dieu miséricordieux, et qu'il possède seulement ses œuvres mauvaises.

Dans le contexte de pareille espérance, si humble et si généreuse, comment expliquer la contrastante prière pour obtenir la grâce de retomber en enfance? et surtout la constance de cette prière: *«sempre pedia que Deus o pusesse no estado de inocência antes de lhe vir a morte»?*

⁷² SPII, OC IV, pp. 247-248.

⁷³ MV, Medit. II, 1° ponto, OC IV, pp. 40-41 ; cf. 56-57 : *«Maria nossa esperança e conforto»*.

En réalité, il n'y a pas de contradiction entre les deux. Cette humble prière demandait la grâce de ne pas offenser Dieu par des doutes durant l'agonie, mais n'empêchait pas l'espérant de penser que, même s'il tombait auparavant et momentanément en un doute, la Miséricorde de Dieu, en considération des mérites de la Passion du Christ, lui inspirerait un acte de contrition parfaite, nécessaire pour mourir en état de grâce.

Nous sommes confirmés dans cette interprétation par un sermon de notre oratorien pour la fête de l'Ascension. Il nous y cite l'exemple d'un capucin, Antoine Cirneo, qui avait mis, au milieu de ses craintes, sa confiance dans la Passion de Jésus, et ajoute:

Não esperemos voar ao Céu em virtude de nossas asas, senão daquelas da grande Águia que hoje sobe para que nós também subamos ... Nestas asas que nos provocam e nos levantam havemos de confiar que subiremos, que entraremos, que gozaremos eternamente a vista de Deus⁷⁴.

Ces mots nous font comprendre combien, chez Manuel Bernardes, l'espérance du secours divin, mérité par la Passion de Jésus et obtenu par l'intercession de la Vierge, l'emportait sur la crainte de sa propre faiblesse, comme sur l'incertitude par rapport à son état actuel de charité. Face à son penchant aux doutes, et à cette tendance à la crainte que fortifiait en lui la théorie théologique du petit nombre des élus⁷⁵, l'oratorien puisait un sursaut d'espérance et de confiance dans la foi au secours de Marie.

Le rôle décisif joué par la contemplation de Marie dans la destinée personnelle et dans l'itinéraire de Bernardes justifiait donc amplement notre attention prolongée à l'aspect marial de son œuvre. D'autant que nous faisons nôtre l'appréciation d'Ebion de Lima:

... debaixo da sua intensa temura e devoção ingénua pela Virgem há uma sólida base dogmática ... O dogma da maternidade divina preside ao teor de suas insistências marianas⁷⁶.

⁷⁴ SP II, OC IV, p. 248.

⁷⁵ *Os últimos fins do Homem*, I, 12, OC V, pp. 213-267. Cf. A. Michel, *DTC* IV-2 (1924) 2350-2378, art. «Elus, nombre des», établissant un bilan historique des opinions des Pères et théologiens sur le nombre des élus. L'Eglise ne s'est pas prononcée sur le nombre (même relatif) des élus et ne nous oblige pas plus que les exégètes à considérer que la phrase de Jésus «beaucoup d'appelés mais peu d'élus» concerne, pour ces derniers, la prédestination à la gloire.

⁷⁶ Ebion de Lima, cité note 3, pp. 222-223.

C'est ce qui explique aussi, aux yeux du même interprète de l'œuvre de Bernardes comme aux nôtres, que l'oratorien portugais, convaincu que son besoin personnel de piété mariale rejoignait celui des autres, ait voulu mettre tout son sens esthétique, tout son talent littéraire au service de la présentation de la Vierge pascale, intimement unie à la Passion et à la Résurrection de Jésus, Splendeur de la Vérité divine. C'est au sujet et en faveur de Marie que brille spécialement sa maîtrise de la langue.

E. Manuel Bernardes, maître éminent d'une christophore langue portugaise

Pour comprendre de l'intérieur l'étonnante réussite littéraire et linguistique de Bernardes, il faut avoir présent à l'esprit le but qu'il s'était proposé dans son activité d'écrivain: «*surprir pelos voos da pena os passos que por meus achaques não posso dar nas Missões*⁷⁷».

En d'autres termes, ne pouvant inculquer aux foules, par la parole, la nécessité et l'art de la prière, il voulut le faire par la plume et par les livres. A l'image de saint François de Sales⁷⁸, Bernardes prolonge sa parole par l'écrit. Il veut convaincre et endoctriner. Il conseille aux jeunes prêtres de composer et de traduire des livres.

Mais c'est en langue portugaise qu'il veut offrir des livres. Il ne traduit pas les textes espagnols qu'il cite – car le Portugal de son temps est encore, depuis le XVI^e siècle, bilingue –, mais il ne cite pas de textes latins sans les traduire⁷⁹, car il veut atteindre un public plus large. Il veut aider un très grand nombre à prier.

Dans le même but, il parsème son texte de termes communs, pour ne pas dire vulgaires, lui, l'écrivain classique. Il abonde en proverbes, en comparaisons et en observations psychologiques typiquement du goût de l'homme ordinaire. Tel est le résultat

⁷⁷ LC, Prologue «*Ao leitor benévolo*», OC II.

⁷⁸ Cf. SP, II, 60 : le saint évêque de Genève voulut imiter Moïse acceptant le conseil de Jethro (Ex 18, 14) : «*Tomando coadjutor do cargo pastoral e entregando-se a orar e a compor para utilidade do povo cristão.*»

⁷⁹ Les sources de M. Bernardes, dans son œuvre de compilateur et de traducteur, sont quelquefois françaises, plus souvent italiennes, le plus souvent latines ou espagnoles. Il traduit des chapitres entiers sans se soucier d'indiquer le nom de l'auteur ou de l'œuvre. A cette époque, on concevait de manière moins rigoureuse la propriété des droits d'auteur – l'intention apostolique, pensait-on, faisant d'un livre un patrimoine anonyme (cf. Ebion de Lima, *op. cit.*, ch. 4). Aucune de ces considérations, d'ailleurs, ne supprime la valeur littéraire de M. Bernardes, ni son caractère de classique de la langue portugaise.

stylistique de sa mission de propagateur universel de l'oraison mentale.

L'étude technique de la stylistique de Manuel Bernardes manifeste l'influence du latin. L'hyperbate, ou inversion ordonnée à l'emphase, lui est naturelle. Sa prose eurythmique⁸⁰ anticipe le vers libre des modernes, notamment par le souci phonétique. «*Prosa voluptuosa pelo amor com que Manuel Bernardes escolhia as palavras*», soulignent A. J. Saraiva e Ó. Lopes⁸¹. Il nous donne ainsi une poésie lyrique en prose: «*Conseguiu Manuel Bernardes transformar em poesia o seu fervor religioso, toda a sua intensidade emocional*», pense le professeur João David Pinto Correia (dans sa thèse sur *Luz e Calor*).

Simultanément, son exaltation poétique ne supprime pas ses qualités de narrateur; ainsi les récits contenus dans l'immense recueil qu'est *Nova Floresta* sont des «*modelos da arte de contar com serenidade, equilibrio, economia, boa ordem e precisão incisiva*», aux yeux du critique littéraire Fidelino de Figueiredo qui ajoute: «*É um artista da prosa narrativa.*»

Grâce à la foi ardente, à l'imagination érudite et à la richesse verbale de Manuel Bernardes, la langue portugaise, déjà langue de culture catholique⁸², devient entre ses mains une poétique langue d'oraison, une introduction à l'union intime avec le Christ Sauveur, une langue christophore. Plus de deux siècles après la mort de notre oratorien, celui-ci continue, par sa plume, d'inviter ses lecteurs du monde lusophone – tellement plus vaste aujourd'hui et surtout plus nombreux – à contempler la miséricorde du Christ Jésus et à l'invoquer.

Mérite rare, qui n'empêche pas quelques démérites...

F. Critique négative et positive des écrits de Manuel Bernardes

On n'a pas manqué de relever chez lui plusieurs limites et défauts, ici présentés par ordre de croissante gravité.

⁸⁰ Une analyse précise du style de M. Bernardes, au travers d'échantillons de ses différentes œuvres, permettrait de saisir si son rythme est surtout tertiaire ou binaire ou, pour mieux dire, comment il combine les mouvements de ces deux nombres. A ma connaissance, une telle analyse n'existe pas encore sous une forme publiée.

⁸¹ Appréciation citée par l'article sur Bernardes dans le *Grande Dicionário da Literatura Portuguesa* de J. J. Cochofel, I, 1977.

⁸² Le sont aussi les langues espagnole, italienne et française.

Notre auteur abuse des comparaisons hyperboliques (par exemple, à propos de saint Philippe Néri, le fondateur de l'Oratoire, qui est, selon Bernardes, supérieur aux Anges⁸³...). Quelquefois on ne saisit pas correctement sa pensée, d'où des reproches non fondés. Ces excès réels ou supposés neutralisent l'action de la Parole divine que l'oratorien portugais transmettait. Ils impliquent parfois le mélange avec elle d'une parole humaine qui l'adultère⁸⁴.

Ce premier défaut nous aide à comprendre un second, plus grave par ses conséquences: l'abus que notre auteur fait des «*exemples*». On entend par *exemplum*⁸⁵ un instrument pédagogique d'enseignement moral ou religieux, un procédé littéraire déjà en vogue dans l'Antiquité non-chrétienne, dans l'Ancien Testament, chez les Pères de l'Eglise et au Moyen Age. L'*exemplum* veut présenter, à propos d'une norme éthique, un précédent, un modèle, une illustration.

Déjà Aristote, dans sa *Rhétorique*⁸⁶, considérait l'*exemplum* comme un processus de découverte de la vérité, au moyen de preuves persuasives. Grégoire le Grand donne de l'importance à l'*exemplum* hagiographique dans ses homélies et *Dialogues*. Saint Bonaventure, au XIII^e siècle, précise son but et son emploi. Dans la seconde moitié de ce siècle, apparaissent les premiers recueils d'*exempla*. C'est l'épanouissement du genre. Les prédicateurs ont ces Manuels à leur disposition⁸⁷.

Cet ensemble prépare et conditionne Manuel Bernardes. C'est en son œuvre que surgit l'apogée de l'*exemplum*, non seulement

⁸³ SPII, pp. 264-266, où notre auteur s'inspire de Ep 3, 10 : «Les puissances célestes connaissent la multiforme sagesse de Dieu à travers l'Eglise.» On peut noter dans ce texte de Bernardes, non pas, sans doute, des erreurs doctrinales, ni même un déséquilibre proprement dit, mais plutôt une certaine préciosité.

⁸⁴ Cf. 2 Co 2, 17.

⁸⁵ On consulera sur cette question MLGP, *EEMB*, ch. 4, et non moins R. Cantel et R. Ricard, art. «*Exemplum*», au Moyen Age et à l'époque moderne, dans *DSAM* IV-2 (1961) 1892-1902. Plusieurs, parmi les maîtres reconnus dans la littérature portugaise, ont eu recours à l'*exemplum* : frei António das Chagas avant Bernardes, l'évêque Manuel do Cenáculo après ; ce dernier dans ses *Memórias históricas do ministério do púlpito* (pp. 299-302) condamne, après saint Charles Borromée, le recours à des fables profanes c'est-à-dire païennes, mais admet les anecdotes édifiantes, à condition que l'on évite les «*falsidades piedosas*» qui entretiennent la crédulité et provoquent les railleries des protestants et des incrédules.

⁸⁶ Aristote, *Rhétorique*, I, 2, 1356t ; cf. le mot célèbre de Sénèque (*Epist.*, 6, 5) : «*Longum iter per precepta, breve et efficax per exempla.*»

⁸⁷ C'est notamment le cas de M. Bernardes qui va «souvent chercher ses historiettes chez d'autres auteurs religieux du XVI^e et XVII^e siècle» (*DSAM*, art. cité note 85, col. 1897).

dans *Luz e Calor*, mais surtout dans *Nova Floresta*. Chez lui, il est un procédé d'amplification des arguments découverts, des «preuves persuasives» mentionnées plus haut. L'*exemplum*, pour Bernardes, est une partie de la réalité destinée à la représenter en sa totalité, un ornement qui, partant d'un aspect de la réalité, aide à conclure – notamment par sa vraisemblance supposée. Exploitant une tendance à imiter un modèle, l'*exemplum* veut provoquer une adhésion affective à une valeur; il constitue un processus qui s'adresse, plutôt qu'à l'intelligence, à l'affectivité.

Or, notre auteur manifeste une «crédulité extraordinaire⁸⁸». Crédule par système, il paraît mettre sur le même plan arguments de valeur et arguments sans valeur. Il n'énonce pas de critères, soit intrinsèques, soit extrinsèques, pour justifier une croyance. Il est trop attiré par le merveilleux, par l'extraordinaire.

Si pareille crédulité surprend chez un théologien non moins enclin – nous l'avons abondamment vu – à la profondeur spéculative, il faut reconnaître avec le P. J. de Guibert⁸⁹ que le goût du merveilleux était général à l'époque, malgré les avertissements du V^e concile œcuménique du Latran⁹⁰ et la réforme tridentine, au moins dans les pays peu touchés par le protestantisme. Tel était le cas du Portugal, pendant qu'en France l'*exemplum*, peu utilisé par saint François de Sales⁹¹, avait déjà complètement disparu chez Bossuet et Bourdaloue. En effet, leur prédication ne s'adressait pas au milieu populaire. Elle voulait atteindre une élite, critique à l'égard du merveilleux, sous l'influence conjuguée du protestantisme, du jansénisme et du cartésianisme.

Bernardes ne semble pas avoir bénéficié des critères proposés par un prédicateur plus populaire, saint Vincent de Paul. Pour celui-ci, l'*exemplum* pouvait être admis à trois conditions: être beau, authentique et tiré de quelque grand auteur, enfin bien choisi et adapté au public visé⁹². Mais Bernardes a-t-il connu ces critères?

⁸⁸ *Ibid.*, col. 1989.

⁸⁹ J. de Guibert, S.J., *La spiritualité de la Compagnie de Jésus*, Rome 1953, sans référence précise.

⁹⁰ Dans sa session XI, le 19 décembre 1516, sur la manière de prêcher, ce concile œcuménique dénonçait longuement les prédicateurs s'érigeant en prophètes sans aucune mission réelle et détournant du salut par leurs menaces terrifiantes : voir le texte en J. Alberigo, *Conciliarum œcumenicorum Decreta*, Freiburg-im-Brigau 1962, p. 511.

⁹¹ On relève seulement quatre *exempla* – assez longs d'ailleurs – dans l'*Introduction à la vie dévote*.

⁹² Saint Vincent de Paul, *Abrégé de la méthode de prêcher*, cité par J. Calvet, *Saint Vincent de Paul*, Paris 1913, p. 239.

Sa crédulité devant les *exempla* de Manuels l'a entraîné, aux yeux de plusieurs, vers une certaine «sensualisation» des sujets religieux, vers un désir intempestif de faire voir et entendre, vers l'invraisemblance.

Nous verrons cependant bientôt qu'on peut invoquer en faveur du grand oratorien portugais une série de circonstances atténuantes parfois oubliées. Elles ne suppriment d'ailleurs pas la gravité des conséquences de la crédulité de Bernardes: en nombre de pages, il détourne involontairement de la foi et, par suite, de l'oraison à laquelle il voudrait attirer.

Hélas! son pessimisme pourrait en détourner plus encore! Ebion de Lima observe⁹³ justement qu'il y a chez lui un «*colorido sombrio em que há mais inquietude pela insegurança do que consolação pela esperança*», et que son contact avec saint François de Sales «*suavizou mais o estilo que a doutrina*».

Sans nier qu'une lecture plus prolongée des œuvres du grand apôtre de Lisbonne offre périodiquement de belles et profondes consolations, il convient surtout, ici, de souligner que certains critiques de son pessimisme manifestent d'étonnantes incompréhensions du sens profond et exact de plusieurs doctrines évangéliques et catholiques⁹⁴.

Il est temps de passer à un examen de ces limites et des qualités singulières qu'elles enveloppent.

L'*exemplum* est marqué par le surnaturel du miracle chrétien, des miracles que nous rapportent les Evangiles. La vraisemblance du fait miraculeux doit être considérée à l'intérieur d'un genre qui fonctionne en contexte historique comme démonstration de la toute-puissance divine. Des faits humainement inexplicables, présentant une signification religieuse, sont toujours observés – à Lourdes, notamment –, et reconnus comme tels par des médecins⁹⁵.

D'ailleurs, la vraisemblance est variable suivant les temps et les lieux, en fonction des variations dans la mentalité du public.

Dans le cas particulier de Manuel Bernardes, les *exempla* de ses *Exercícios espirituais* représentent un relatif équilibre, une modération

⁹³ Ebion de Lima, *op. cit.*, p. 229.

⁹⁴ Voir MLGP, *EEMB*, p. 90 : en réalité, l'âme du purgatoire, prédestinée et en état de grâce, est aimée par Dieu mais souffre une purification à cause de son attachement à des péchés véniels non expiés. Il n'y a donc aucune contradiction ou absurdité dans les affirmations de M. Bernardes.

⁹⁵ Voir P. Poupard, art. «Miracle. III-Dans l'apologétique», *Dictionnaire des Religions*, Paris 1984, pp. 1109-1110.

qui disparaît ensuite, par moments, dans telle ou telle de ses œuvres postérieures (comme *Luz e Calor*, *Nova Floresta*).

De plus – et surtout –, le recours à l'*exemplum*, chez l'oratorien de Lisbonne, loin de vouloir favoriser la superstition, constitue une pièce maîtresse d'un discours théologique. L'*exemplum* inclut une preuve de raison théologique⁹⁶ qui vient compléter les arguments de Tradition et d'Écriture. Il y joint l'embellissement esthétique ainsi que la généralisation: partant d'un cas particulier, il veut conduire à une conclusion universelle.

En somme, chez Manuel Bernardes, le maniement concret de l'*exemplum*, en plus d'un cas, n'a pas peu contribué – ô paradoxe, étant donné les accusations auxquelles nous avons fait écho – à cette solidité et sécurité de doctrine théologique qu'on lui reconnaît souvent. Classique littéraire, notre auteur est aussi un classique spirituel et doctrinal. Il est soucieux de ne pas s'écarter de l'ensemble du courant traditionnel à l'intérieur de l'Église. Son pessimisme demeure dans les limites de l'orthodoxie. En voulant nourrir l'oraison contemplative de l'ensemble des chrétiens, il nous laisse, dans son œuvre immense, les matériaux voulus pour construire un discours articulé⁹⁷ sur Marie, sur le Christ, sur les sacrements et sur l'eschatologie.

En attendant la parution de travaux concernant la théologie du grand oratorien de Lisbonne, il dépend de nous de constater la beauté, la profondeur et la noblesse de ses *Sermons*. Voici près de trois siècles qu'ils ont été écrits, prononcés, publiés. Beaucoup d'entre eux ont si peu vieilli que le lecteur de notre temps, plus assailli de crises de dépression que les contemporains de Bernardes, y trouverait souvent un remède spirituel singulièrement tonique, un vrai reconstituant, une relance dans l'exercice de la foi, de l'espérance et de la charité.

Comment ne pas mentionner ici, à titre d'exemples, les sermons de la deuxième octave de Pâques sur la dévotion aux plaies de Jésus, nourriture des vertus théologales, et sur la Tempête apaisée par Jésus, pacificateur de l'âme angoissée et consolateur de son Église persécutée par les pécheurs, ses membres?

⁹⁶ Citons un exemple de ce type d'*exemplum* : la dissertation de 25 pages, résumée ci-dessus (cf. notes 20 à 29), démontrant de quelle manière se justifie l'assertion des saints qui s'estiment grands pécheurs.

⁹⁷ Autant d'intéressants sujets de thèses!

N'est-il fascinant de penser que cet angoissé, que ce théologien si souvent pessimiste, soit précisément celui qui, par la splendeur inséparablement ontologique et littéraire de ses vues, nous aide à nous calmer et même, par et dans l'oraison, à nous remplir de sérénité? Car nous nous convainquons en le lisant que l'oraison est nécessaire à notre salut et obligatoire, même sur le seul plan du droit naturel; que mortification et oraison sont les deux ailes grâce auxquelles nous volons vers Dieu; et enfin que, en priant, l'âme se ressuscite elle-même⁹⁸.

⁹⁸ *SP II, OC IV*, pp. 276 ss. Il s'agit du deuxième sermon pour l'octave de la Pentecôte sur Jésus, Porte vers la Vie éternelle (Jn 10, 7-9).

Chapitre XII

Teodoro de Almeida (1722-1804), oratorien, contemplatif littéraire

Teodoro de Almeida, physicien, philosophe, théologien spirituel, prédicateur, l'auteur portugais le plus lu durant un siècle dans la péninsule Ibérique, suivant la formule de J. Pereira Gomes¹, mérite d'être reconnu et redécouvert.

Entré chez les oratoriens à l'âge de treize ans, Teodoro devient vite un auteur infatigable, capable d'écrire tour à tour sur la botanique, la biologie, l'astronomie, la géographie, la logique, l'éthique, la métaphysique. Dès 1759, il entreprend des œuvres de spiritualité. En 1760, Pombal le bannit de la cour. Il se réfugie à Porto, mais, en 1768, ne s'y sent plus en sûreté. Il émigre en France, plus précisément à Bayonne et à Auch. Il y subit l'influence d'un autre spirituel, le capucin Ambroise de Lombez (1708-1778), qui nous a laissé de beaux livres sur la paix et sur la joie, traduits en portugais par son disciple et encore inédits en cette langue.

Après la chute de Pombal (1777), Teodoro de Almeida revient à Lisbonne en 1778; il fut l'un des membres fondateurs de l'Académie royale des sciences en cette ville.

Nous ne pouvons ici nous intéresser à son roman *Feliz independente* (1779) ni à son œuvre philosophique et scientifique la plus considérable, en dix volumes: *Recreação filosófica*, dont la publication, commencée en 1751, fut achevée seulement en 1799.

¹ J. Pereira Gomes, art. «T. de Almeida», dans l'Encyclopédie Verbo ; voir encore, dans le *DHGE*, un article de F. de Almeida, sur Teodoro contenant une liste apparemment très complète de ses œuvres ; et l'art. «Almeida, Teodoro de», par A. A. Banha de Andrade, dans *DHIP* I (1980) 145-149. En citant T. de Almeida, nous avons préféré moderniser son orthographe.

Il nous paraît préférable de concentrer notre attention sur les œuvres de l'épistolier, du prédicateur et du contemplatif des mystères de Marie et du Christ Jésus. Nous nous limitons d'autant plus volontiers à ces aspects que l'œuvre du théologien spirituel contient nombre d'aspects originaux; nous espérons que leur exposition ici relancera la recherche sur sa pensée et contribuera à susciter la publication d'une série d'écrits inédits qui, sous son nom, sommeillent encore dans les bibliothèques du Portugal.

Notons au passage que plusieurs des traités spirituels de Teodoro de Almeida ont été traduits en français².

A. Teodoro de Almeida épistolier: les *Cartas Espirituais* (1784)

L'admirable première lettre, au père Ambroise de Lombez, en 1777, nous montre l'origine, au moins partielle, de la prodigieuse activité d'écrivain que déploya Teodoro: les conseils du capucin français, qui encouragèrent beaucoup le prêtre portugais (déjà âgé de cinquante-cinq ans) à intensifier sa «production» spirituelle:

... ainda depois de mortos aconselhamos ... fazendo do papel frágil um firme monumento das luzes do Senhor ... irei escrevendo como for vivendo, lançando sementes que do céu for recebendo³.

Cette détermination très volontaire d'écrire («*determino*») résulte chez Teodoro d'une meilleure prise de conscience d'un aspect fondamental de sa vocation de prêtre et de chrétien: le bien le plus universel dans le temps et dans l'espace est le plus divin.

Aussi bien Teodoro de Almeida continue-t-il de nous instruire et d'écrire à chacun d'entre nous à travers ses livres et lettres.

² Voir la liste dans l'article du DSAM sur Almeida.

³ T. de Almeida, *Cartas Espirituais* (sigle : CE), Lisboa 1784, t. I, carta 1 ; cf. *Sermões*, t. I, *Sermões de Nossa Senhora* (sigle : SNS), Lisboa 1787, Prólogo, pp. IV-V : on y trouve une justification analogue de la décision d'écrire : «*Como porém não cessam com a minha morte os motivos dos meus clamores, nem se acaba a obrigação em que Deus me tem posto de o glorificar quanto me seja possível, achei que era justo valer-me da impressão para que nem então cessassem as minhas vozes ; porquanto, qualquer que seja a minha sorte depois de sair deste mundo, é razão que eu, do modo que eu puder, ainda então procure a glória de Deus. Se for bem-aventurada, é bem justo que, enquanto Ele me glorifica no céu, eu de algum modo por meio destes pobres escritos o glorifique na terra ; e se a minha sorte for infeliz, que coisa mais necessária do que procurar no mundo os louvores daquele Deus a quem por minha desgraça não poderei louvar no outro.*» Pour ne pas attribuer à Teodoro une faute contre la vertu théologale d'espérance, considérons que les dernières lignes citées veulent exprimer une supposition «par impossible».

Retenons particulièrement ici les lettres 6 et 21, toutes deux relatives au sacrement de pénitence.

La lettre 6, adressée à un pasteur calviniste, explique de manière heureuse l'Évangile selon saint Jean (20, 21-23): «Recevez l'Esprit Saint. Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis; mais ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus.» Ces paroles inspirent au confesseur et pénitent qu'est Teodoro les pensées suivantes:

O ministro de Deus pode perdoar em certas circunstâncias e em outras não pode ... Estas circunstâncias que ora facilitam ora impedem o perdão dos pecados não são somente coisas visíveis e públicas; e muitas vezes hão-de ser as boas ou mas disposições do coração e também os pecados ocultos que ninguém viu e as consequências ocultas dos pecados conhecidos. De tudo isso deve ser informado o ministro de Deus, para saber como há-de usar da faculdade que Jesus Cristo lhe deixou ... Ora quem pode informar com verdade o Ministro de Deus dos pecados que se hão-de perdoar e das circunstâncias que os agravam ou diminuem, das disposições do coração quando se cometeram e quando se hão-de perdoar senão o mesmo delinquente⁴?

Cette explication claire et convaincante répond à une difficulté éprouvée de tout temps: pourquoi le baptisé doit-il recourir, en lui confessant ses péchés commis après le baptême, à un autre homme mortel et pécheur comme lui pour obtenir leur pardon? Almeida nous transmet la réponse du Christ ressuscité en nous faisant saisir tout ce qu'impliquent ses paroles. L'oratorien nous fait part de sa conviction qui est et demeure celle de l'Église: la confession, loin d'être une invention de l'Église, a été voulue par le Christ réconciliateur.

De même, la lettre 21 répond à une autre difficulté qu'éprouvent nombre de pénitents: comment puis-je avoir la contrition, sachant que je vais retomber dans le péché? Almeida nous invite à nous connaître nous-mêmes en distinguant nos facultés et nos actes:

Crer que eu hei-de cair mais tarde ou mais cedo é acto de entendimento, fundado na experiência e na essência da nossa liberdade e na fraqueza da nossa natureza; e isto nos persuade que não estaremos sempre fervorosos, atentos, acautelados. Mas isto é muito diverso de querer cair: o querer cair é contra o propósito de emenda, mas o crer que hei-de cair não é contra este

⁴ CE, I, carta 6, pp. 44-45.

propósito.

Todo homem de juízo crê que no espaço de dez anos há-de ter alguma moléstia grave ou leve; ele crê isto; mas não se segue que quer estar doente. O crer é acto de entendimento, efeito de ter juízo; o querer é acto de vontade; que ninguém tem porque ninguém deseja ter moléstias. Assim, minha Senhora, podeis dizer a Deus com toda sinceridade: Senhor, eu não quero fazer esta falta, certamente não quero; mas sou tão miserável que estou vendo que alguma vez hei-de cair nela. Eis aqui como se concorda o não querer pecar com a persuasão de que havemos de pecar ou que poderemos cair⁵.

La comparaison avec la prévision d'une maladie non voulue est certes éclairante. Teodoro de Almeida illumine les chrétiens de faible espérance que nous sommes souvent; il ne nie pas, d'ailleurs, que, chez ceux dont l'espérance de parvenir à la sainteté obligatoire est plus forte, la confiance de ne pas retomber dans tel péché délibéré pourra l'emporter sur la crainte des faiblesses de la liberté, car cette confiance est placée en la toute-puissance du Dieu créateur et sanctificateur⁶.

Teodoro nous montre encore combien il connaît toutes les ruses de la liberté, attachée à ses péchés même quand elle les accuse en confession, quand il écrit vers la fin de sa lettre:

É muito ordinário nas pessoas piás, mas pouco fervorosas, contentar-se com dizer: eu lá disse tudo na confissão, e ficar mui sossegados, crendo que tudo quanto disseram ficou perdoado. Ora isto é um erro, porque importa pouco que digamos esses pecados leves e que o Padre os absolva se nós não desejamos seriamente emendar-nos. De que serve a narração do pecado e a absolvição dele se não houver detestação da falta? A matéria do sacramento da Confissão só é o pecado detestado e não o pecado contado ... É logo muito importante que ponhamos mais cuidado em aborrecer os pecados leves do que em os explicar na Confissão⁷.

Deux siècles après, cette lettre nous paraît tout aussi actuelle et

⁵ CE, I, carta 21, pp. 154-156.

⁶ D'une part, l'Eglise, au concile de Trente, nous apprend qu'à cause de la fragilité humaine, nul (à moins d'un privilège, conféré à la Vierge Marie) ne peut éviter ici-bas le péché véniel; d'autre part, celui qui reconnaît avoir déjà péché véniellement peut, en faisant pénitence et en priant, espérer éviter à l'avenir les péchés délibérés, demander et espérer cette grâce du Dieu tout-puissant; cf. B. de Margerie, *Du Confessionnal en Littérature*, Paris 1989, p. 171.

⁷ CE, I, carta 21, pp. 159-160; cf. *Sermões*, t. I, pp. 81-85 (festa de N. S. das Mercês).

utile qu'au moment de sa composition. Nous pourrions en dire autant d'une lettre de consolation envoyée à une jeune veuve qui avait convenu avec son mari d'une étonnante convention salvifique et mutuelle: «... *tinham contratado de nunca pedirem um para outro senão a salvação ... ninguém morre com esperanças mais bem fundadas de salvação*⁸.»

Les extraits ici donnés suffisent pour montrer combien il serait désirable, non seulement de publier les lettres encore inédites de Teodoro de Almeida, mais encore d'offrir au public une nouvelle édition de celles qu'il a lui-même publiées. On pourrait ainsi plus facilement les comparer avec les lettres spirituelles de frei António das Chagas, sans doute plus brillantes, plus nerveuses, plus denses; mais Teodoro n'est-il pas souvent plus précis et plus informé des Ecritures que le célèbre franciscain? Ne pose-t-il pas avec plus de nuances certains problèmes de théologie morale?

B. La mariologie biblique et orante de Teodoro de Almeida

Nous trouvons en divers écrits de notre oratorien, sinon une exposition complète de la doctrine catholique sur Marie, du moins les éléments d'une mariologie orante, affective sans cesser d'être rationnelle, qui n'est pas sans évoquer la théologie monastique, pré-scolastique, pré-scientifique du XII^e siècle comme celle des Pères du premier millénaire, tout en bénéficiant des apports du Moyen Age et de la Contre-Réforme. Nous allons donc considérer ici de manière particulière, à la lumière de Teodoro de Almeida, les mystères de la Conception Immaculée, de la Maternité spirituelle, solitaire et solidaire, et enfin de l'Assomption de la Vierge.

1. Un sermon de 1779 sur l'Immaculée Conception

L'orateur contemple avec Marie, d'un seul regard, la terre sous les eaux, couverte par l'inondation du péché, et l'âme de Marie, colombe au milieu du déluge (Gn 8, 9), privée de tout lieu où poser ses pieds; mais un torrent de joie inonde le Cœur de la Vierge.

Si, à la lumière du Psaume 118, 136 («mes yeux versent des ruisseaux de larmes parce qu'on ne garde pas la loi du Seigneur»), nous comprenons l'horreur qu'éprouvent les âmes des justes pour

⁸ CE, I, carta 11, p. 82 (consolação a uma jovem viúva).

le péché, combien plus grande est celle que ressent la Vierge! Combien son âme exulte de joie en se voyant, par un privilège tout à fait singulier, totalement libre du péché! et même de cette contagion générale à laquelle nul autre n'échappe⁹!

A l'imitation de Moïse, quand Dieu libéra son peuple lors du passage de la Mer Rouge, Almeida nous invite à chanter un cantique magnifiant le Seigneur dans la Conception immaculée de Marie:

A Senhora entrou neste vale de pecados, mas nem na planta do seu pé tocaram as imundas águas da corrupção: puríssima entrou nela, puríssima foi passando enquanto viveu e puríssima enfim saiu¹⁰.

L'oratorien pense donc que Marie était consciente du privilège de son Immaculée conception. Rien d'inconcevable en cette pensée: plus que Paul, la Mère du Seigneur a pu recevoir la révélation et du péché du premier Adam transmis au genre humain (Rm 5) et de son exemption unique; mais, même si l'on ne partage pas sa conviction contemplative, les affirmations de Teodoro demeurent exactes si on les rapporte seulement à la consciente sainteté de la Vierge, préservée de tout péché actuel¹¹. Il est certain que Marie, n'ayant jamais commis d'acte peccamineux, n'a jamais eu conscience d'aucun péché personnellement commis et se réjouissait donc, au milieu d'un peuple impur, du don divin de la sainteté.

Il est non moins certain que l'intérêt porté par le père Almeida à la conscience subjective de la Vierge, contemplative de son privilège objectif, manifeste la modernité de son regard sur Marie. La mariologie patristique et même médiévale se cantonnait volontiers dans l'objectivité dogmatique; mais, à partir de la Renaissance, la considération du mystère de la Vierge, sans cesser d'être telle, devenait aussi subjective et psychologique, à l'image de saint Jean de la Croix et de sainte Thérèse de Jésus.

⁹ SNS, *Sermão para a festa da Conceição*, p. 5 : «... viu que toda a terra estava alagada e coberta geralmente com a inundação do pecado e que a sua Alma como a pomba no meio do dilúvio estava sem ter onde pusesse os pés...»

¹⁰ *Ibid.*, p. 11.

¹¹ Le péché actuel est personnel, à la différence du péché de nature qu'est le péché originel originé, ne supposant pas un acte personnel, tandis que le péché originel originant d'Adam le supposait.

2. Un autre sermon de 1779 sur la solitude de Marie au pied de la Croix

D'emblée, l'orateur oratorien contemple la Vierge désolée en tant qu'elle participe au mystérieux abandon de son Fils auquel elle peut dire (comme Lui à son Père, au nom du genre humain): Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonnée? Écoutons plutôt le poétique développement de notre exilé, récemment revenu à Lisbonne, fasciné par Marie vue comme l'Épouse du *Cantique des Cantiques* :

O eterno Padre tendo-a predestinado (como S. Paulo se explica a respeito de nós¹²) para ser conforme à imagem de seu Filho ... a fez padecer este tão penoso desamparo: e naquela noite escuríssima o seu coração como o da Esposa, com os afectos que são os braços da alma, andaria como apalpando em busca de seu Deus, per noctes quaesivi quem diligit anima mea¹³; buscava mas não era possível achá-lo, e depois de um labirinto de desejos, de ânsias e de saudades, se veria outra vez no centro da sua aflição, que era este triste pensamento: já não tenho o meu Filho, Deus dereliquisti me¹⁴.

A Fé lhe está representando a Deus como compêndio de toda a amabilidade, como a vida de seu Coração e Alma da sua própria Alma, mas olha para si e vê-se sem Deus. Deus dereliquisti me.

O Zelo ardentíssimo da honra de Deus e o desejo da salvação dos homens foram sempre o fim a que a Senhora dirigiu toda a conformidade e consentimento heróico no sacrifício do Filho, mas agora esse desejo é o que mais a penaliza, porque vê que, não obstante a Redenção, se hão-de perder a maior parte das almas: eis aí nova dor ... Ainda desses poucos a maior parte hão-de primeiro conculcar o Filho de Deus (He 10, 29) e ter por imundo o Sangue do testamento com que foram santificados, que hão-de fazer afronta ao Espírito da Graça; e vendo isto a Grande Virgem, cheia de zelo, pergunta amorosamente ao Senhor: e para que foi o morrer? para que quisestes, Filho meu, padecer tanto e por fim ultimamente deixar-me? Ut quid dereliquisti me¹⁵?

Il y a un étonnant «crescendo» dans le caractère dramatique des différents éléments qui composent et intègrent la mystérieuse «soledade» de Marie au pied de la Croix: abandonnée corporellement

¹² Cf. Rm 8, 29-30.

¹³ Ct 3, 1.

¹⁴ «Dieu, tu m'as abandonné» : Ps 21, 2 ; Mt 27, 46.

¹⁵ SNS, *Sermão para a festa da Soledade de N. Senhora*, pp. 107-109.

par son Fils unique et bien-aimé, retournant au Père dans la mort, elle souffre avec Lui de la perte éternelle d'une majorité de ces âmes immortelles pour le salut desquelles elle s'unit à sa Passion¹⁶ et même des péchés graves de la majorité des élus. A l'abandon corporel par le Fils se joint donc un double abandon spirituel et des damnés et des élus. Teodoro de Almeida nous a lui-même résumé les motifs de la douleur de Marie: «*depois de ter perdido o Filho, ver-se quase sem o fim porque tinha consentido em perdê-lo*¹⁷».

Il faut noter cependant un dolorisme déséquilibré dans la présentation de cette désolation de Marie debout au pied de la Croix: Almeida participe au pessimisme théologique d'une époque influencée par un contexte janséniste en soutenant la thèse (que l'Eglise n'a pas retenue¹⁸) de la perte éternelle de la majorité des hommes; néanmoins il nous invite implicitement à contempler le caractère corédempteur, l'efficacité spirituelle, pour le salut des sauvés, de la douleur que Marie éprouvait face à leurs péchés, douleur transformée en mérite de leur salut, et la joie surabondante qui en résultait en son Cœur.

Disons mieux: Teodoro de Almeida, sans exposer ces thèmes explicitement, les rejoint à sa manière, en une sublime contemplation du triomphe du Rédempteur; voici en quels termes notre théologien s'adresse à Marie:

Vereis (e não tardará muitos dias) o vosso Filho sentado à mão direita do Pai, por ter padecido a morte de Cruz ... Agora sim, Virgem Mãe, que todo o Universo dirá: quem como Deus¹⁹? pois está manifesto que tudo serve à sua glória; não somente os louvores, mas também as injúrias; não só os amigos, mas os inimigos; não só os Anjos, mas também os demónios; tudo serve de manifestar e fazer patentes as suas perfeições divinas. Que desconhecidas, Senhora, ficariam e que ocultas a sua Paciência e Bondade, a sua Sabedoria e Providência, a sua Longanimidade e Mansidão, se Deus não permitisse que alguns o ofendessem. Como triunfaria sem isso a sua inesfável Misericórdia?

Eia, consolai-vos, Virgem aflitíssima, que se muitos tropeçarão em Jesus Cristo como pedra de escândalo servindo-lhes por isso de ruína; desses

¹⁶ Nous retrouvons ici la théorie, courante à l'époque, déjà vue chez M. Bernardes, selon laquelle la majorité des hommes se perdrait éternellement.

¹⁷ SNS, *Sermão para a festa da Soledade de N. Senhora*, p. 118.

¹⁸ L'Eglise n'enseigne rien sur le nombre, même relatif, des élus : cf. A. Michel, DTC IV-2 (1924) 2355 et 2377.

¹⁹ Signification du nom de Michel : cf. Dn 12, 1 ; Ap 12, 7.

mesmos muitos fundando-se sobre essa mesma pedra se edificarão como templo vivo de Deus mais glorioso que os Céus! Vede, Senhora, os exércitos dos Mártires, os corpos das Virgens, as turmas sem número dos penitentes, nas quais triunfou Jesus Cristo do Paganismo, do demônio, do mundo e do pecado; e se um só que se convertesse por virtude do Sangue divino lhe daria tanta glória, quanta lhe darão tantas almas penitentes?

Assim é que nós, depois de ter delinquido, podemos consolar a saudosíssima Senhora fazendo pela nossa conversão que em nós triunfe seu Filho do pecado, do mundo e do demônio.

... Coisa que parece incrível: ... uma pobre criatura, vil, desprezível, pode, se quiser, convertir em glória, em consolação e em gozo a penosíssima soledade da Senhora! pode com a sua conversão e lágrimas enxugar as da Mãe de Deus tão aflita: porque pode, quanto é da sua parte, fazer completo o fim pelo qual ela chegou a consentir na morte do Omnipotente e, por consequente, pode fazer que se mitigue a sua dor, quando se queixa a seu Filho: Deus meu, Deus meu, e porque assim me desamparastes²⁰?

On ne saurait trop souligner la profondeur de cette exposition sous différents aspects:

– la participation privilégiée de Marie à l’abandon corporel de Jésus;

– la conscience, chez la Vierge, d’une non-correspondance des hommes à l’œuvre rédemptrice du Christ et, en même temps, d’une correspondance par la pénitence chez certains;

– notre possibilité de consoler la Vierge affligée au moyen de notre pénitence.

Les deux derniers points présupposent l’admission d’une extraordinaire science infuse, dans le Cœur de Marie, à l’égard du péché et des œuvres bonnes des hommes: la science qui convenait à Celle qui était associée, de manière privilégiée et même unique, comme Mère de Dieu, à l’expiation des péchés des hommes par le Christ et à son mérite de leur salut²¹.

Teodoro de Almeida pouvait, sur cette base, anticiper les enseignements du Magistère de l’Eglise en notre xx^e siècle²²: nous

²⁰ SNS, *Sermão para a festa da Soledade de N. Senhora*, pp. 124-126.

²¹ Notons au passage que Teodoro de Almeida dépassait nettement, sur ce point, la pensée du grand théologien et mariologue espagnol, F. Suárez, qui pourtant avait posé les principes conduisant à sa conclusion (cf. B. de Margerie, «Nescience, science et sagesse de Marie selon Suárez», *De cultu mariano saec. XVI. Acta Congressus Mariologici-Mariani* (Saragosse 1979), t. V, Acad. Mariana, Romae 1984, pp. 329-364, notamment 348-349.

²² Pie XII, *Encycl. Haurietis Aquas*, AAS 48 (1956) 352 ; DS 3926 ; le Pape y demandait l’exercice d’un culte d’aimante réparation envers le Cœur de Marie.

pouvons et devons offrir nos bonnes œuvres à Marie en réparation des offenses par lesquelles nous avons blessé son Cœur immaculé. De même que nos offenses atteignaient rétroactivement Celle qui, au pied de la Croix, connaissait nos péchés, de même nos œuvres bonnes, non moins connues d'elle, pouvaient à l'avance la consoler. En d'autres termes, le chrétien peut, par sa réparation consolatrice, devenir le compagnon d'expiation de la Mère de Dieu, associée d'une manière unique à l'Agneau Sauveur.

Teodoro de Almeida complète de manière non moins originale – et peut-être plus encore – ces vues sur nos possibilités de combler (en quelque manière) la solitude de Marie au pied de la Croix par nos réparations en contemplant la manière dont Marie, en sa glorieuse Assomption, nous abandonne et nous console tout à la fois.

D'une part, Marie, après avoir été mystérieusement abandonnée par son Fils sur la Croix, nous abandonne à son tour afin que nous puissions nous aussi – comme Elle-même – devenir conformes à l'image du Fils crucifié; nous pouvons en effet dire – comme Marthe, mais à propos de Marie immaculée –: «ma sœur me laisse seul» (Lc 10, 40)²³.

Mais, d'autre part, la Vierge nous console en même temps qu'elle semble nous abandonner: à l'image de son Fils, elle nous prépare un lieu, c'est-à-dire un trône, où nous pourrions nous asseoir pour régner avec elle.

Nous pouvons donc avec Teodoro de Almeida paraphraser le livre de Job en appliquant à Marie sa célèbre déclaration:

*Creio que a Mãe do meu Redentor vive e triunfou da morte e que também nós, no último dia, havemos de ressurgir gloriosos, e com estes mesmos olhos, que agora tanto choram de saudade, havemos de ver a Mãe do nosso Salvador*²⁴.

En somme, Teodoro de Almeida synthétise de manière existentielle les deux sentiments du chrétien: Marie est corporel-

²³ SNS, *Sermão da Assunção de N. Senhora*, pp. 167-169 : le prédicateur ajoute : «A Mãe de Deus se ausentou e nos deixou só, deixou-nos nesta terra cheia de misérias e retirou-se para o celestial Paraíso ... ficamos enfermos e feridos.»

²⁴ *Ibid.*, p. 184 (en référence à Jb 19, 25).

lement absente mais spirituellement présente à sa vie²⁵, dans l'espérance de la vision²⁶.

Bien que nous n'ayons pu en donner qu'une idée très limitée, le lecteur devine les grandes richesses de spiritualité et de théologie mariale qui l'attendent dans les centaines de pages qu'en des livres divers Teodoro de Almeida a consacrées à Celle qu'un de ses contemporains, le jésuite Pierre de Clorivière, appelait la «beauté, la force et la gloire de l'Eglise²⁷» et du genre humain.

C. Teodoro de Almeida, théologien de la patience divine et humaine du cœur de Jésus

Le père Almeida a composé et publié, en 1796, d'admirables *Meditações dos Atributos divinos para todo o ano*.

Ces méditations présentent deux caractéristiques:

– d'une part, elles ne font aucune allusion aux révélations privées et veulent se maintenir uniquement sur le terrain de la Révélation publique: «*Não me valho de outras armas senão das divinas Escrituras para que ninguém me diga que eu subministro credulidades femininas por dogmas de religião*²⁸»; nous sommes aujourd'hui sensibles à cette volonté de prendre ses distances par rapport à son génial collègue et prédécesseur de l'Oratoire de Lisbonne, le père Manuel Bernardes, dont nous avons reconnu, après beaucoup d'autres, l'excessive crédulité;

– d'autre part, ces méditations, tout en soulignant la nature divine du Christ, exaltent la nature humaine de Jésus, dans une volonté de fidélité christologique totale à la foi catholique qui nous paraît, elle aussi, particulièrement opportune aujourd'hui, deux siècles presque après leur diffusion initiale.

Citons en exemple la très belle méditation 49^e sur Jésus notre Frère:

²⁵ D'une manière analogue à celle qu'exposait Bossuet à propos de la présence eucharistique du Christ : nous ne Le voyons pas avec nos sens, sous cet angle Il est sensiblement absent, mais réellement et invisiblement présent (*Explication des prières de la Messe*).

²⁶ Par l'espérance, le chrétien désire avec confiance voir en Dieu tous les objets secondaires de la vision béatifique promise et, en tout premier lieu, l'Humanité du Christ et sa Mère.

²⁷ Cf. P. de Clorivière, *Vie intérieure de la Vierge. Les quinze mystères du Rosaire*, textes inédits présentés par A. Rayez, S.J., Paris 1954, pp. 112 ss.

²⁸ T. de Almeida, *Meditações dos Atributos divinos...*, Lisboa 1796, «Oferecimento inicial a Dom João».

Eu não sei que mecanismo tem nos nossos ouvidos e coração esta palavra Irmão que traz consigo confiança, ternura, carinho, amor, familiaridade, esperança de protecção e de todo o favor possível. Deus é coisa muito grande; numa palavra, é tudo o que pode ser de admirável, de grande, de infinito; mas esse Deus feito nosso Irmão tem para connosco muito mais eficácia para nos atrair o coração: não que Jesus Cristo, isto é, Deus homem, possa ser mais que Deus, mas é um Deus muito mais perto de nós; e o nosso coração, bem como todos os corpos atraídos, salta com muito mais força quando está mais perto à causa atraente. Não cresceu Deus pela Encarnação na sua amabilidade mas aproximou-se mais ao nosso coração essa amabilidade infinita²⁹.

Ici, l'exactitude doctrinale est à la hauteur d'une parfaite analyse psychologique: en se disant notre Frère, le Christ manifeste sa volonté de se rapprocher de nous, de nous attirer à Lui (cf. Jn 12, 32). Almeida lie encore psychologie humaine et Révélation divine en précisant les trois modes suivant lesquels le Fils de Dieu a voulu devenir notre frère:

- irmão na natureza humana, que realmente vestiu;
- irmão fazendo-nos filhos de seu Pai, por uma admirável adopção da sua graça;
- e irmão pela filiação da Virgem Senhora, que a todos nos deu por Mãe³⁰.

Almeida rejoignait ainsi un autre contemporain, le bénédictin dom Augustin Calmet³¹. Celui-ci, commentant Jn 20, 17 et la déclaration de Jésus à Marie de Magdala («Va trouver mes frères et dis-leur: je monte vers mon Père et votre Père»), soulignait que, dans l'Évangile johannique, le Christ appelle ses disciples frères seulement après les avoir réconciliés avec son Père par sa mort; autrement dit, frères selon la nature humaine (selon la chair, si l'on préfère), ils avaient à devenir frères selon la participation à la nature divine, selon l'Esprit. C'est ce que Teodoro de Almeida signifiait en termes différents: nous sommes doublement frères du Christ, selon la nature (depuis l'Incarnation), selon l'adoption de grâce (depuis le mystère pascal).

²⁹ *Ibid.*, Medit. 49, p. 192.

³⁰ *Ibid.*, p. 197.

³¹ Dom A. Calmet, *Évangile de saint Jean*, Paris 1722, p. 872 ; cf. B. de Margerie, *La Trinité chrétienne dans l'histoire*, Paris 1975, p. 31.

Tournons-nous maintenant vers une autre considération de Teodoro de Almeida, liant cette fois-ci l'exactitude de l'expression de la spiritualité chrétienne avec la tradition théologique portugaise relative à la Patience divine.

Nous l'avons vu chez Diogo Monteiro et chez António Vieira: le Portugal, souvent si patient au milieu de l'Océan, aime contempler la Patience divine. Notre Teodoro reprend ce thème en lançant de nouvelles clartés:

«Eu pequei e que mal me sucedeu?» (Si 5, 4). Os maus se valem dela [a Paciência de Deus] para mais afoitamente ofenderem a Deus ... Deus prefere o nosso cómodo à sua honra ... dispondo que antes o pecador seja poupado muitos tempos do que a sua inefável Justiça desagravada ... A maior parte do mundo se engana com a Paciência de Deus: porque sendo infinita em si, assentam que também para connosco há-de ser infinita, o que é falso ... Acaba-se a Paciência quando a vida acaba ... Como os homens ignoram o termo da sua vida, também ignoram quando será o da divina Paciência ... Se morreram bem, não há lugar à Paciência divina para eles, mas sim para o prémio; e se morreram mal, já não há lugar para a Paciência divina porque começa o castigo para sempre.

D'où la conclusion orante de l'auteur:

Peço-vos que, se eu hei-de provocar vossa Paciência de novo com as minhas culpas, que vós, cortando os fios da minha vida em vossa graça, ponhais com essa misericórdia o termo à vossa paciência³².

Observons-le: cette théologie est beaucoup plus satisfaisante que celle de Vieira, lequel ne considèrerait pas suffisamment la différence entre les châtements temporels de Dieu dans le contexte de son ancienne Alliance et les châtements éternels dont menace la Nouvelle. Il y aurait cependant lieu de compléter l'affirmation de la finitude de la Patience divine à l'égard des damnés à la lumière des réflexions si profondes de Jacques Maritain sur l'enfer³³. Comme Perfection divine identique à l'Etre divin, la Patience divine est infinie et éternelle en elle-même; mais son effet en nous

³² T. de Almeida, *Medit. dos Atributos divinos*, Medit. 22, t. I, pp. 200-208.

³³ J. Maritain, *Leçons de Philosophie Morale*, 9^e leçon, Paris 1950, pp. 189-190 : «L'éternelle justice doit être désignée, si nous cherchons des images humaines, moins comme la mystérieuse colère que comme la mystérieuse patience de Dieu, qui souffre que sa miséricorde soit finalement refusée, qu'une créature soit, pour toujours et par son choix libre, son propre dieu.» Il s'agit ici d'une patience éternelle et infinie.

est limité, en ce sens qu'elle a fixé un terme à notre possibilité de nous réconcilier avec elle.

Pour Teodoro de Almeida, la Patience divine se manifeste de façon privilégiée dans la patience humaine du Cœur de Jésus. Il y a en Lui une double patience correspondant à ses deux natures, divine et humaine.

L'oratorien de Lisbonne nous a laissé un très beau livre sur le Mystère du Cœur de Jésus: *Entretenimentos do coração devoto com o Santíssimo Coração de Jesus*, publié en 1790³⁴. Ces Entretiens se présentent comme une aide offerte au chrétien soucieux de consacrer périodiquement une Heure Sainte au Cœur du Rédempteur. Ils furent sans doute lus à haute voix par l'auteur lui-même dans l'église de la Visitation de Lisbonne à l'occasion du premier vendredi du mois, plusieurs années de suite: c'est ce qu'il laisse entendre dans un «avis au lecteur». En les publiant, il les fit suivre d'actes de réparation qui composent la deuxième partie du volume: *Actos de desagravo e outros obséquios para passar devotamente a hora que cada mês se toma de adoração ao Coração Santíssimo* (sous-titre du livre).

L'auteur part de l'expérience spirituelle au sein de la foi tout en faisant usage de la raison à leur service. Citons un extrait de la Préface:

A experiência mostra e a razão que esta comunicação do coração aflito ou fervoroso com o Coração de Jesus causa na alma efeitos maravilhosos, acende o amor, aumenta a confiança, suaviza os trabalhos e introduz insensivelmente a verdadeira devoção no íntimo da alma ... Prove quem duvidar.

En conformité avec ce qui vient d'être mentionné, le genre littéraire des *Entretenimentos* est celui d'une oraison affective, enracinée dans le dogme, avec un arrière-plan augustinien très accentué. Teodoro de Almeida revient sans cesse sur la double et inséparable considération de ses péchés passés et de l'abîme de la miséricorde divine à son égard, de telle façon que cette insistance sur ses propres fautes, loin d'être un facteur de dépression et de découragement, lui manifeste toujours plus l'Amour prévenant qui ne cesse de le poursuivre:

³⁴ Je reprends ici largement, mais avec des modifications, l'article que j'avais publié dans *Didaskalia* 3 (1973) 363-366 sur «Teodoro de Almeida, un mystique du Cœur de Jésus». L'article était consacré aux *Entretenimentos*, dont il existe une traduction française (Lyon 1826). En citant les *Entretenimentos*, nous adoptons le sigle E.

Correndo atrás de mim, me dáveis clamores repetidos, chamando-me amorosamente, e eu bem conhecia a vossa voz, mas tinha medo que me convencêsseis com a vossa ternura amorosa e fugia para mui longe, tapando os ouvidos e fazendo-me surdo; porém Vós, quanto mais eu fugia, mais me perseguíeis ... De madrugada vos vínheis pôr à porta da minha alma ... para que saindo eu a buscar loucamente as criaturas, felizmente tropeçasse, caindo-vos nos vossos braços e ficasse amorosamente preso pelo vosso amor³⁵.

Dans un style plein de chaleur et de simplicité, et non sans d'admirables trouvailles verbales, Teodoro de Almeida ramène ainsi, sans cesse, son lecteur au dialogue de sa misère avec la miséricorde du Cœur du Christ, en transformant les fautes en autant d'occasions de rencontrer l'offre du Pardon divin, à travers les sacrements de la Croix du Sauveur:

Ele te fabricou a Cruz para ti, e tu lhe formaste a Cruz para Ele, com a diferença porém que a tua cruz te fez com mão amorosa e tu com mão cruel lhe fabricaste a sua³⁶.

Nós a injuriar-vos, e Vós a buscar-nos. Nós a inventar novos modos de vos perseguir, e Vós a idear novas traças de nos abraçar³⁷.

Bien que l'Écriture soit seule explicitement citée par l'auteur, le lecteur n'est pas sans reconnaître l'influence de saint Jean de la Croix³⁸ et de sainte Marguerite-Marie³⁹. Ces emprunts sont harmonieusement intégrés dans le propos fondamental de Teodoro: relancer sans cesse le dialogue entre misère humaine et miséricorde divine, à travers le Cœur du Médiateur: transpercé par «la lance de la liberté humaine», Il ne cesse pas de prévenir le pécheur de ses amoureuses inspirations⁴⁰.

Une étude plus poussée des *Entretenimentos* devrait examiner la connexion de ce livre, publié, nous l'avons dit, en 1790, avec les thèmes de son ouvrage antérieur: *Tesouro de Paciência nas Chagas de Jesus Cristo*, édité en 1768 à Lisbonne. On peut deviner que le

³⁵ E XX, pp. 100-101.

³⁶ E XIII, p. 66.

³⁷ E XXIV, p. 119.

³⁸ E XXII, pp. 112-113 : «De noite e à pressa e pela chuva vindes disfarçado à minha própria casa ... às escondidas ... a prevenir-me.»

³⁹ E XXIV, p. 118, par exemple.

⁴⁰ E XX, p. 119.

volume de 1790, après le séjour en France et sous l'influence du capucin Ambroise de Lombez, accentue la dévotion au Cœur de Christ. De même, un autre thème s'offre aux chercheurs: celui de l'ampleur et des limites de cette influence du capucin français sur l'oratorien portugais.

D. Conclusions négatives et positives

Constatons tout d'abord que, déjà pendant sa vie, Teodoro de Almeida fut l'objet de nombreuses critiques, continuées après sa mort.

On a notamment attaqué⁴¹ son discours à l'Académie des Sciences, lors de l'inauguration de celle-ci, le 4 juillet 1780. De façon maladroite, l'orateur présentait les réactions négatives à l'égard du Portugal, à l'étranger, tout en les qualifiant d'«injustes opprobres». Ce discours fut considéré à la Cour comme une insulte à la nation.

On a encore parlé d'une conception stoïque de la souffrance chez Almeida, dans le roman *Feliz independente*⁴². L'auteur de cette critique a-t-il comparé les données de ce roman avec les sermons et autres écrits spirituels de Teodoro, traitant, auparavant ou à la même époque, de la participation du chrétien à la Passion du Christ, à la compassion de Marie? La volonté de consoler Marie au pied de la Croix par nos conversions actuelles ne dépasse-t-elle pas nettement un stoïcisme même christianisé?

C'est surtout, semble-t-il, l'œuvre littéraire⁴³ de Teodoro de Almeida et non son œuvre de théologien et d'auteur spirituel qui lui a valu des jugements défavorables. Les limites de son œuvre sont en grande partie celles de son époque (notamment si l'on considère certaines de ses exégèses). Son œuvre philosophique a été vue plus favorablement.

⁴¹ F. de Azevedo, S.J., «Teodoro de Almeida, um oratoriano no iluminismo português», *Brotéria* 109 (1979) 310. L'auteur pense que le style intellectuel d'Almeida manquait de profondeur. Peut-être est-ce vrai dans certains de ses écrits.

⁴² F. de Azevedo, S.J., «Spirituality of truth of Teodoro de Almeida», *Didaskalia* 5 (1975) 129-130 ; l'auteur parle de «*failure to integrate suffering in a Christian perspective*».

⁴³ A propos de *Feliz independente*, A. G. Bell nous dit : «*leitura absolutamente impossível!*» Sur les aspects philosophique et scientifique de l'œuvre de T. de Almeida, les jugements de S. J. da Silva Dias (*Portugal e a Cultura Europeia*, Coimbra 1973, pp. 230-232) et d'H. Cidade (*Crise mental do século XVIII*, Coimbra 1929, pp. 104-105) sont plus favorables.

On ne peut que souligner les mérites littéraires de ses publications spirituelles et théologiques. Teodoro de Almeida a su mettre une imagination pleine de sensibilité, une raison vigoureuse et subtile au service de sa foi, de son espérance et de sa charité, mise à l'épreuve par Pombal, fortifiées et développées dans l'exil, à Porto, en France et après son retour. L'oratorien portugais a été un brillant défenseur de la foi catholique, un maître d'oraison et d'espérance, un consolateur qui nous communique les fruits de ses épreuves personnelles et de ses contemplations en prenant le relais de son prédécesseur, oratorien lui aussi, prédicateur et écrivain, Manuel Bernardes.

Nous souhaiterions voir les éditeurs Lello et Sá da Costa publier les textes complets, d'une part des quatre volumes de *Meditações dos Atributos divinos*, d'autre part l'ensemble des œuvres qu'Almeida nous a laissées sur Marie; semblable publication faciliterait la préparation de thèses sur sa théologie spirituelle et sur sa mariologie.

D'une part, nous exaucerions ainsi l'appel de Teodoro de Almeida, soucieux jadis d'écrire pour continuer d'exercer auprès de nous, après sa mort, sa mission de prêtre, de conseiller et de consolateur, l'appel permanent de son âme immortelle toujours désireuse de nous communiquer, pour notre salut, ses pensées, et d'être connue et aimée de nous pour la plus grande gloire de son Créateur.

D'autre part, nous manifesterions ainsi notre gratitude à un bienfaiteur soucieux de notre bonheur et qui intercède aujourd'hui pour que – grâce notamment à ses écrits – nous le rejoignons dans la vision de Dieu.

Sans doute pourrions-nous dire des choses analogues à propos de tous les autres écrivains religieux de la littérature classique du Portugal catholique; plusieurs parmi eux ont écrit pour le service et pour le salut de leurs lecteurs d'outre-tombe, tels Tomé de Jesus, Amador Arrais, Manuel Bernardes; mais aucun, peut-être, ne l'a dit aussi clairement que Teodoro de Almeida.

Conclusion

comment valoriser aujourd'hui le magistère permanent des grands auteurs religieux de la littérature classique du Portugal?

En devenant leurs disciples au cours de la composition ou de la lecture de ce livre d'enquête et d'introduction, nous avons participé aux lumières dont ils ont bénéficié et sommes demeurés sous le charme de leur expression.

Nous avons admiré la profondeur de leur sentiment religieux et la noblesse de leur humanité. Rappelons brièvement quelques points acquis, en fréquentant (simplifions notre résumé) six auteurs du XVI^e siècle, six autres du XVII^e et un du XVIII^e.

Classiques, ils nous ont transmis des valeurs qui ne passent pas; même les incroyants parmi nous demeurent sensibles à l'appel qu'ils nous adressent. Ce qui est classique demeure quand le reste est oublié.

Classiques, ils le sont encore en véhiculant une langue exacte et pure, une langue singulièrement riche, qui nous aide à résister à la perpétuelle tentation d'appauvrir la nôtre.

Religieux et Portugais, presque tous voyageurs, nos auteurs ont annoncé au monde, inséparablement, le Christ et le Portugal, le Christ Sauveur et le Portugal magnifiquement bénéficiaire de son salut.

Récapitulons rapidement cette annonce itinérante.

Barthélemy des Martyrs, théologien et évêque dominicain, catéchise le Portugal depuis des siècles, en termes simples et profonds, à la lumière des connaissances techniques acquises par une longue fréquentation du Docteur Angélique, saint Thomas

d'Aquin, en vue d'une conversion sacramentelle à la lumière de la Croix de Jésus.

Heitor Pinto, moine hiéronymite, met tous les auteurs païens de l'Antiquité au service de la nouveauté de l'Évangile du Christ; il transfigure le thème socratique de la connaissance de soi à la lumière du mystère de Jésus

Nicolas Dias, dominicain, élabore une théologie biblique capable de saisir les racines vétéro-testamentaires de nombreux aspects du Nouveau Testament.

Amador Arrais, évêque carme, nous fait participer à sa contemplation profonde de la Croix du Christ Rédempteur et de la compassion de Marie, nouvelle Eve debout aux pieds du nouvel Adam. Il fait écho à saint Paul.

Tomé de Jesus invite tous les Portugais à s'intégrer par la foi, par l'espérance et par l'amour à ce double et unique mystère: le Sang du Christ, les Larmes de Marie.

A un siècle de distance, João de Lucena et Francisco de Sousa, tous deux jésuites, approfondissent le «lieu théologique» qu'est la vie de saint François Xavier.

Pendant le xvii^e siècle, l'historien dominicain Luís de Sousa nous fait partager son admiration pour deux grandes figures portugaises de son Ordre: Jeanne, princesse de Portugal, et Barthélemy des Martyrs.

Le génie multiforme et artistique d'António Vieira mérite de notre part une sympathie critique, soucieuse de retenir, d'élargir et d'explicitier le meilleur de ses pensées patriotiques, sociales, pastorales et théologiques.

António das Chagas continue de nous adresser ses lettres spirituelles, si riches, si denses et si variées dans le cliquetis verbal de leurs formulations, tout en nous invitant à travers elles à un perpétuel renouveau d'abnégation et d'humilité, non sans prolonger ainsi ses brûlantes missions paroissiales de jadis.

Diogo Monteiro nous offre toujours ses services de maître d'oraison mentale, nourrie de vérité dogmatique: les rayons de sa propre prière touchent encore nos cœurs.

C'est encore comme maîtres de prière qu'exercèrent une immense influence deux grands oratoriens portugais: Manuel Bernardes et Teodoro de Almeida.

Le premier, prodigieux poète en prose, n'a jamais cessé – depuis près de trois siècles – de communiquer aux écrivains portugais, au moyen d'exemples certes plus d'une fois contestables

et contestés, la connaissance et l'amour de leur propre langue dont il est devenu un modèle attirant et définitif. Quand on l'a ouvert, on ne peut plus s'en séparer.

Si le second, au contraire, a échoué dans son œuvre spécifiquement littéraire, l'abondance de son œuvre spirituelle et théologique, la beauté de ses lettres et sermons attendent toujours nos explorations.

Ce bilan rapide et encourageant laisse toutefois dans l'ombre un certain nombre d'auteurs moins connus et qui cependant mériteraient notre attention, notre intérêt et notre étude.

Plusieurs ont été de grands orateurs. Au xvi^e siècle: António Pinheiro, Pedro Calvo, Luís Álvares, Miguel dos Santos, Francisco Fernandes Galvão. Au xvii^e: António Freire, Roque do Soveral, Filipe das Chagas, Cristóvão de Almeida.

Citons encore: Sousa Tavares, Afonso da Cruz, Afonso Álvares, Dona Brites, Francisco Soares Toscano, Luís Brandão, Manuel de Portugal, António da Purificação, Alexandre de Gusmão, Bartolomeu de Quental, João da Fonseca.

Cette liste de prédicateurs et écrivains de valeur pourrait être encore allongée, à la lumière des articles de dictionnaire cités dans notre introduction.

Il suffit d'avoir nommé ici quelques-uns de ces maîtres de langue portugaise et de pensée chrétienne pour susciter – du moins nous l'espérons – des curiosités et entrouvrir des horizons de recherche, de lecture et d'étude.

Qu'il nous soit permis de rêver: pourquoi certains de nos lecteurs n'organiseraient-ils pas des programmes culturels, à propos des auteurs étudiés dans notre volume, à la radio et à la télévision?

Pourquoi ne pas réunir dans des fascicules distincts, d'une part les appréciations de ces grands auteurs religieux sur la vocation évangélistique du Portugal, et, d'autre part, les passages que leur ont consacrés les écrivains des xix^e et xx^e siècles?

Bref, un travail considérable de redécouverte des auteurs religieux des xvi^e, xvii^e et xviii^e siècles portugais s'offre à nos efforts. Il peut intéresser, non seulement les croyants, mais encore les agnostiques soucieux de transmettre aux générations futures les valeurs culturelles du passé; les patriotes que passionne l'histoire des grandes découvertes; les chercheurs en matière de sciences humaines (nos auteurs ont eu affaire à l'Inquisition portugaise, qui suscite la curiosité, entre autres, des sexologues contemporains, à cause du matériel conservé dans ses archives).

Un pareil travail permettrait à beaucoup de retrouver estime et amour pour la littérature, en constatant que ne s'applique guère aux auteurs spirituels du Portugal classique la constatation désolée de Paul Claudel dans son *Journal* en date du 9 juin 1924:

La plupart des hommes de lettres ont été des monstres d'égoïsme et de vanité. La littérature dessèche le cœur, elle nous habitue à nous regarder, à nous servir de nos sentiments comme de matériaux, à les exagérer et à les fausser, à les exposer devant le public en vue d'un effet à produire.

Les auteurs ici étudiés n'ont pas été obsédés par une volonté de gloriole humaine: ils ont cherché la gloire du Christ, le bonheur et le salut des hommes. L'expression de leurs sentiments, inspirés par la charité du Christ, loin de dessécher leurs cœurs, les a – au contraire – agrandis à la mesure du monde.